

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
Departamento de Historia Antigua



**EL SACRIFICIO MOLK ENTRE LOS
FENICIOS-PÚNICOS: CUESTIONES DEMOGRÁFICAS Y
ECOLÓGICAS**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Luís Alberto Ruiz Cabrero

Bajo la dirección del doctor:
Eduardo Carlos González Wagner

Madrid, 2007

- ISBN: 978-84-669-3039-0

Luis Alberto Ruiz Cabrero

EL SACRIFICIO MOLK ENTRE LOS FENICIO-PUNICOS:
CUESTIONES DEMOGRAFICAS Y ECOLOGICAS

Tesis dirigida por el Dr. D. Eduardo Carlos González Wagner

Departamento de Historia Antigua
Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense de Madrid

2007

Prefacio



El presente trabajo ha sido realizado gracias a las becas del Ministerio de Asuntos Exteriores durante el curso académico 1996/97. Credencial nº 21547/96 para realizar estudios de lengua fenicia en el Dipartimento di Studi Orientali. Università di Roma «La Sapienza», y de la Academia de España en Roma durante el curso académico 1998-1999.

Asimismo de los Proyectos: *Catálogo informatizado interactivo del patrimonio fenicio-púnico en Occidente para su publicación en la Web*, BHA2002-02200, y *Modos de reproducción y estrategias reproductivas en sociedades antiguas*, 97-0273, dirigidos por el Prof. Dr. Carlos González Wagner.

Gracias a todos.

Indice



Prefacio

Premisa. Estado de la cuestión 5-48

La cuestión de las referencia bíblicas 49-167

Apéndice I – Interpretaciones hebreas post-bíblicas 169-173

Apéndice II – La cuestión de los primogénitos 175-192

Apéndice III – El sacrificio de Isaac 193-203

Apéndice IV – El sacrificio de la hija de Jephtah 205-209

Apéndice V – El sacrificio del hijo de Mesha 211-228

Apéndice VI – Sacrificios de fundación 229-231

Apéndice VII – Nacimiento biológico versus nacimiento social 233-237

La cuestión de las referencias clásicas 239-298

La cuestión de los hallazgos arqueológicos 299-360

Apéndice I –La cuestión de los hallazgos en el área sirio-palestina 361-365

Apéndice II – Los materiales cerámicos 367-376

Apéndice III – Las máscaras 377-381

Apéndice IV – Algunos aspectos del ajuar 383-388

La cuestión de las estelas 389-437

Apéndice I – Representaciones de animales 439-445

Apéndice II – Representaciones de símbolos de origen astral 447-455

<i>Apéndice III – Representaciones de símbolos marinos</i>	457-461
<i>Apéndice IV – Representaciones de betilo</i>	463-467
<i>Apéndice V – Representaciones de caduceos</i>	469-473
<i>Apéndice VI – Representaciones de instrumentos y objetos rituales</i>	475-481
<i>Apéndice VII – Representaciones de seres humanos</i>	483-506
<i>Apéndice VIII – Representaciones del ídolo botella</i>	507-513
<i>Apéndice IX – Representaciones de símbolos con forma de hexágono, rombo o elemento lanceolado</i>	515-517
<i>Apéndice X – Representaciones de la mano</i>	519-521
<i>Apéndice XI – Representaciones de motivos arquitectónicos</i>	523-528
<i>Apéndice XII – Representaciones del denominado signo de Tanit</i>	529-541
<i>Apéndice XIII – Representaciones de un triángulo</i>	543-545
<i>Apéndice XIV – Representaciones de motivos vegetales</i>	547-551
<i>Apéndice XV – Conclusiones respecto a la simbología</i>	553-558
<i>La cuestión de los restos incinerados</i>	559-624
<i>La cuestión de las inscripciones</i>	625-668
<i>Apéndice I – La inscripción de Nebi Yunis (RES 367)</i>	669-672
<i>Apéndice II – La cuestión de las divinidades</i>	673-703
<i>Apéndice III – La toponimia</i>	705-711
<i>Apéndice IV – La composición social de los dedicantes</i>	713-785
<i>Apéndice V – Apuntes en relación a la lengua</i>	787-790
<i>Conclusiones</i>	791-831
<i>Bibliografía</i>	833-915

Premisa. Estado de la cuestión



Uno de los fenómenos de la religión de Fenicia y de Cartago, así como de sus colonias, que ha despertado mayor interés entre los investigadores, e incluso entre los escritores¹, es el sacrificio *molk*.

La cuestión central gira en torno a la polémica sobre el carácter cruento o incruento de este rito religioso. Su demostración ha de ser argumentada partiendo de:

- las fuentes literarias, ya sean clásicas o bíblicas,
- las evidencias epigráficas,
- o los datos derivados de las investigaciones arqueológicas. Entre éstos los análisis paleopatológicos de importancia fundamental.

No obstante, en el actual transcurso de la investigación, el conjunto de datos se somete sólo a la afirmación o negación sobre el carácter sacrificial. Por lo que resulta más difícil una investigación dentro del universo en el que se desarrolla. Debe señalarse que éste es de una amplitud extraordinaria no sólo espacial, sino también temporal. El marco espacial comprende desde la costa del Levante oriental hasta Cartago, en la costa norteafricana o Volubilis, al interior del actual Estado de Marruecos. Incluso si se quiere ser más audaz, y los hallazgos materiales algún día pueden ratificarlo, presumiblemente hasta las costas atlánticas de España. El período de duración del ritual se inicia en la edad del Hierro en el Próximo Oriente Asiático (en torno al año 1200, casi con el cambio del milenio) hasta la caída de Cartago a manos de Roma en el año 146. Sin embargo, según las noticias sobre el culto al denominado Saturno Africano en el norte de Africa, perduraría hasta el siglo II de nuestra era².

La presente investigación presentará los datos relativos al estudio del ritual *molk*, intentando ir más allá de una mera exposición sobre el fenómeno religioso. Por

¹ No se deben de olvidar los comentarios o los relatos de Gustave Flaubert, *Salammbô*, Paris 1964; el poema de John Milton, *Paradise Lost*, Barcelona 1873; Charles Dickens, *The Haunted Man*, London 1925; Isaac Asimov, *The Dead Past*, en *Earth is Room Enough*, Garden City, New York 1957, pp. 19-64; James A. Michener, *The Source: a Novel*, New York 1965; o Ronald E. Ritch, *The Bones of Molech*, Nashville 1987.

² M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 205), Paris 1966; Idem, *Saturne africain. Monuments*, I-II, Paris 1961-1964. En relación a las referencias clásicas, valga por el momento Tertuliano, *Apologeticum*, 9, 2-4.

consiguiente, se caminará hacia un análisis profundo tanto de sus causas como de sus consecuencias. La finalidad será llegar a su comprensión dentro de la estructura social y demográfica del mundo fenicio y púnico.

I. El estado de la cuestión

La cuestión del molk llegó a ser objeto de estudio de los propios autores clásicos, lo cual puede deducirse de los *scolia*³. El proceso de investigación hasta nuestros días ha de ser analizado si se quiere iniciar una exposición y un estudio intensivo de los datos. Este análisis permitirá una visión de las posiciones más marcadas y ayudará a la ulterior comprensión del mismo. Claro está, que esta puesta al día no pretende ser un exhaustivo estudio dedicado a la historia de la interpretación, objetivo este más bien propio de un específico trabajo historiográfico.

I.1. La investigación antes de la evidencia arqueológica

Los primeros pasos en la interpretación del problema debieron venir de la mano de los redactores, o más implícitamente de los escribas, de los libros del Antiguo Testamento⁴, y posteriormente de los comentarios escolásticos realizados sobre las obras de los autores clásicos, junto a las disquisiciones llevadas a cabo por los padres de la Iglesia.

Desde la Edad Media, la tradición rabínica en su estudio de las escrituras tuvo en mente la aparición dentro del Antiguo Testamento de la palabra *mlk*. Una de sus interpretaciones hacía referencia no tanto al significado explícito de su raíz: rey, reinar; sino a la presencia de un dios idolátrico en cerrada conexión con aquellos otros como Mōlek, Milkom, Adrammelek, Anammelek. Deidades que eran adoradas por pueblos vecinos, los cuales llegaron incluso a contaminar con sus ritos a la propia religión hebrea.

Dos puntos eran de importancia en el tratamiento de este suceso:

1.- La vocalización de la palabra.

2.- La comprobación de si realmente había sacrificio o, por el contrario, se trataba de un acto de dedicación⁵.

³ Escolio a Platon, *Respublica*, 337 A, atribuido al historiador griego Kleitarchos; Escolio a Homero, *Odysea*, 20, 30, atribuido a Eustathius.

⁴ "Concluido el trabajo de copia de un rollo, éste era sometido a revisión una o más veces. El ejemplar de la Torah, que el rey debía escribir conforme a la prescripción del Dt. 17, 18, era revisado por tres tribunales, uno integrado por sacerdotes, otro por levitas y el tercero por notables israelitas. Estaba prohibido conservar un texto no revisado (TB. *Ketubot* 19b.)". J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid 1993, p. 126.

⁵ Es decir, la consagración a una veneración idolátrica, interpretación compartida por algunos Targum, la tradición samaritana (hebrea y aramea), por la Septuaginta, y otras versiones griegas, y por la Vulgata.

Por otro lado, el mundo de tradición cristiana⁶, centrando la controversia en términos similares a la establecida por los rabinos, intentaba conjugar las noticias aportadas por los autores clásicos con aquellas relativas a las sagradas escrituras, empleando una metodología basada en el estudio comparado de las religiones.

Se debe de esperar, hasta ya entrado el siglo XVII de la presente era, para hallar el primer trabajo significativo. Este viene de la mano de Johannis Selden⁷ cuyo análisis de la fórmula *h'byr b's lmlk*, le lleva a defender la postura de la mayor parte de los rabinos que observan el rito como una dedicación. Además, el interés por el estudio de la religión comparativa le lleva a identificar Molek con uno o más dioses gentiles, en concreto Saturno. Una posición contraria a las tesis mantenida por Selden había sido ya expuesta por T. Goodwin⁸, aunque esta obra tuvo un impacto menor ya que fue publicada en inglés. Junto a la obra de Johannis Selden, en el campo de la religión comparativa, deben añadirse otros estudios⁹ entre los que destacan las obras de Valentin Greissing¹⁰ y John Spencer¹¹. El primero centra sus esfuerzos no sólo en la naturaleza del rito, sino en un análisis filológico con el objeto de buscar una vocalización que le diferencie de la palabra *melek*. Opta por vocalizar la primera sílaba con *hōlem*, obteniendo el *mōlek* del texto masorético¹². El autor observa en relación al sacrificio de niños que el término *zbh* nunca

⁶ Molek fue en ocasiones tema de debate por parte de algunos padres de la Iglesia como Orígenes, Crisóstomo y Ambrosio, según señala Andreas Bayer en *Additamenta* a la obra de J. Selden, *De Dīs Syris*, Amsterdam 1680, p. 261. Respecto a la Midrash, véase: J.F. Moore, *Biblical Notes: 3. The Image of Moloch*, *Journal of Biblical Literature*, 16 (1897), pp. 161-165, donde la Midrash es discutida detalladamente y sus fuentes analizadas a fondo en relación a la problemática del *molk*.

⁷ Selden, *op. cit.*, (nota 6); citado en G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, (JSOT Suppl. 43), Sheffield 1985, p. 3, y en S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano 1991, pp. 14.

⁸ T. Goodwin, *Moses et Aaron: sev Civiles et Ecclesiastici Ritus Antiquorum Hebraorum*, Ultrajecti 1616; citado en Heider, *op. cit.*, (nota 7), p. 3, nota 5.

⁹ J.G. Schwab, *De Moloch et Rephan*, 1667; C.S. Ziegra, *De crudelissima liberorum inmolatione Moloch facta*, 1684; y D. Dietzsch, *De cultu Molochi*, s.d. Publicados en B. Ugolino, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, vol. 23, Venice 1760; citado en Heider, *op. cit.*, (nota 7), p. 4, nota 7, y en Moscati, *op. cit.*, (nota 7), pp. 13-14.

¹⁰ V. Greissing, *zbh bny m lmlk h.e. Inmolatio Liberorum*, Wittenberg 1678; citado en Heider, *op. cit.*, (nota 7), p. 4.

¹¹ J. Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus*, Hagae-Comitum 1686, sobre todo el capítulo *Lex transitum per ignem, in honorem Molechi prohibens*, pp. 284-296; citado en Heider, *op. cit.*, (nota 7), p. 5.

¹² Los compiladores del texto masorético habían vocalizado *mōlek* según las vocales de *bōšet* (vergüenza) con el objeto de dar un significado peyorativo al término tratado. Ver A. Geiger, *Urschrift und Übersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von den innern Entwicklung des Judenthums*, Breslau 1857, pp. 299-308; citado en J. Treballe Barrera, *La transcripción מלך = μολοχ*. Historia del texto e historia de la lengua, *Aula Orientalis*, 5 (1987), p. 127, nota 9.

ocurre en el mismo versículo que Molek, incluido Lev. 20, 2, antes de Ez. 16, 20 o quizás Os. 13, 2. Por su parte Spencer trata de esclarecer la identidad de Molek fuera de las anteriores investigaciones sobre paralelos en la religión griega o romana. Llega a la teoría de una identificación de éste con el culto al sol, cuya adoración conllevaba el sacrificio por el fuego¹³. En esta línea se inscribe la tesis de Martin Frederik Cramer¹⁴ quien continúa con el significado del nombre Molek analizando la cuestión dedicación *versus* cremación, cuyo énfasis se transmite sobre el uso de *h'byr b's* en Núm. 31:23, como principal baluarte del efectivo quemar, además de anotar el uso paralelo de *h'byr* y *šrp* en Jer. 32, 35 y 7, 31, considerando la práctica del mismo desde los primeros tiempos del Exodo¹⁵. Otro autor del siglo XVIII, Salomon Deyling¹⁶, presenta poco más que una revisión de las anteriores propuestas.

Durante el siglo XIX, y bajo la influencia de los ambientes culturales académicos, se da una proliferación de estudios en diccionarios bíblicos y artículos de enciclopedias, con una menor publicación de monografías o estudios específicos. La mayor parte de los autores era de origen alemán, con un método principal de investigación caracterizado por el estudio comparado de las religiones. Aunque, hacia finales de siglo, una corriente de estudios exegéticos va tomando cuerpo en torno al mundo bíblico.

Alguno de estos autores al indagar sobre la religión fenicia y púnica¹⁷, establecen una conexión entre el culto caracterizado por el sacrificio infantil en Cartago, según informaban las fuentes clásicas, y el mundo fenicio a través del estudio de la aparición del elemento teóforo *mlk* en nombres propios, tanto personales como divinos, la información bíblica y otras noticias que sobre el mundo fenicio podían ser extraídas¹⁸.

Otros autores¹⁹ buscaban las raíces de este sacrificio bajo una óptica que contemplaba la evolución de la religión hebrea, y transpolaban el inicio del mismo antes de la ortodoxia yahvística²⁰. Para su demostración, argumentaban que las leyes sobre la

¹³ Tesis reiterada por H. Witsius, *De Cultu Molochi, Miscellaneorum Sacrorum*, Trajecti ad Rhenum 1692, pp. 1608-1617.

¹⁴ M.F. Cramer, *De Moloch Ammonitum Idolo*, Wittenberg 1720.

¹⁵ Como señala G.C. Heider en su estudio: "he anticipates the chief nineteenth century debate by insisting that, although the verse shows that Israel practiced the Molek cult already in the wilderness, Moses had nothing to do with it" (*op. cit.*, (nota 7), p. 6).

¹⁶ S. Deyling, *Tabernaculum Molochi, Observationum Sacrarum*, Leipzig 1737, pp. 2444-2456.

¹⁷ Véase: F. Münter, *Religion der Karthager*, Copenhagen 1821; F.C. Movers, *Die Phönizier*, Bonn 1841. "Both concluded that Molek was in some way equivalent to Baal and was, more importantly, a fire god", Heider, *op. cit.*, (nota 7), p. 7.

¹⁸ Tal es el caso de Philo de Byblos cuya obra es recogida por Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, I, 10, 33 y 44; IV 16, 11 y 17, 4; y Porfirio, *De abstinentia*, II, 27 y 56.

¹⁹ G. Fr. Daumer, *Der Feuer- und Molech-dienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Kultus der Nation*, Braunschweig 1842; y F.W. Ghillany, *Die Menschenopfer der alten Hebräer*, Nuremberg 1842.

²⁰ Moscati, *op. cit.*, (nota 7), p. 14. Yahweh sería separado y diferenciado de Moloch, según esta tesis,

consagración de los primogénitos proporcionaban suficientes indicios para aseverar la antigüedad del rito ya desde los tiempos de los patriarcas.

La réplica a esta hipótesis se enmarca dentro del deseo de la tradición rabínica de rebatir las ideas antisemíticas del mundo occidental, y eliminar todo vestigio sobre sacrificios humanos en el culto a Yahweh²¹. No obstante, y dentro de un ámbito más científico, algunos autores respondían con la puesta en marcha de nuevas teorías entre las que destaca el aporte de Ernst Meier, en relación al carácter dualístico de las deidades en la mitología oriental²².

A mediados de siglo el trabajo de Abraham Geiger²³ sentará las bases de la futura controversia sobre la vocalización en el texto masorético de *mlk*. Además, hace hincapié sobre el posible error por parte de los masoretas, de olvidar vocalizar correctamente veinticinco alusiones al idólatrico Molek.

Entre los diversos diccionarios y enciclopedias destaca la publicación de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* editada por J.J. Herzog (dos primeras ediciones) y A. Hauck (tercera edición)²⁴. En su primera edición es J.G. Müller el encargado de realizar el artículo sobre Moloch, conjugando los diversos puntos de vista hasta el momento con sus investigaciones. Destaca la referencia a la expresión *h'byr* como la purificación de la víctima antes de su ejecución sacrificial; o la falsa asociación de Molek con Cronos y Saturno cuya base no se centra en una igualdad cultual y cultural, sino por el contrario en la contrastación de un ritual (el sacrificio de niños) y un mito (el relato de la ingestión de Cronos y Saturno de sus descendientes)²⁵. En las dos ediciones posteriores

sólo con la reforma de Josías, siendo por tanto el sacrificio de niños legal en Israel hasta la reforma deuteronomista.

²¹ M. Löwengard, *Jehova, nicht Moloch, wer der Gott der alten Hebräer*, 1843; citado en W.W. Baudissin, Moloch, en A. Hauck (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. 13, Leipzig 1903, p. 269.

²² E. Meier, Review of *Der Feuer- and Moloch-dients*, by G.F. Daumer, and of *Die Menschenopfer der alten Hebräer*, by F.W. Ghillany, *Theologische Studien und Kritiken*, 16 (1843), pp. 1007-1053. En Palestina Baal sería el dios de la fortuna, mientras Molek sería la divinidad de la desgracia.

²³ Geiger, *op. cit.*, (nota 12).

²⁴ De las tres ediciones: la primera en Stuttgart 1858; la segunda y la tercera en Leipzig 1882 y 1903 respectivamente. Una excepción a este tipo de trabajos viene de la mano de una serie de investigadores protestantes: H.L. Oort, *Het menschenoffer in Israel*, Haarlem 1865; C.H. van Herwerden, *Wat is verwerpelijke christolatrie, in onderscheiding van ware Christusverering?: hoe gene te vermijden en Jeze aan te kweeken tot be vordering der aanbidding Gods in geest en waarheid?*, s.l. 1868; A. Kuenen, *Critische bijdragen tot de geschiedenis van den Israelitischen Godsdienst, III: Jahveh en Molech*, Ttj 1868; C.P. Tiele, *De Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten*, Amsterdam 1872; B.D. Eerdmans, *Melekdiens en vereering van hemellichamen in Israël's Assyrische periode*, Leyden 1891. Estos autores siguen la pauta de Daumer y Ghillany en el hecho de colocar el ritual del sacrificio humano en el yahvismo anterior a Josías.

²⁵ J.G. Müller, Moloch, en J.J. Herzog (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. VI, Stuttgart 1858, pp. 316-321.

los artículos fueron realizados por W.W. Baudissin²⁶, el cual es considerado "the premier representative of the nineteenth century's "history of religions school"²⁷.

Su tesis doctoral ponía en cuestión la anteriormente establecida relación entre Molek y Yahweh, considerando que cada dios tenía establecida su propia función cultural y su representación específica en el mundo hebreo²⁸. Se debe señalar que en nota 3 sita en la página 27 de este trabajo, el autor ofrece la etimología del término *molek* propuesta por S.Y. Rapoport con estas palabras: "quod Sal. Jeh. Rapoport conjiit (in libro יהודה נחלת incripto) Molech a v. ילך (הלך) significare transitum (sc. per ignem), ipsa nominis forma refellitur (cf. מוקש, מוקד), quale ab aliquo verbo לכך (cf. מךך a מךך) vel hkl (cf. עלה ab מלך) repeti nequeat, a v. מלך deducatur necesse est"²⁹.

En esta línea se encuentran sus dos artículos enciclopédicos en los que indaga acerca del origen del culto, centrándolo en Fenicia. Sus conclusiones no son ofrecidas por la constatación de datos en el mundo fenicio, a pesar de la salvedad de ciertos nombres de dioses portando la raíz *mlk* o las noticias en las fuentes clásicas del sacrificio infantil en la propia Fenicia o Cartago, sino por la eliminación de todo indicio de su origen en Israel o Asiria según se deducía de los datos bíblicos. En éstos, Yahweh nunca había solicitado al pueblo hebreo tales actos culturales según concluye su lectura de Amós 5, 26 y Ez. 20, 25-26³⁰. Además la contaminación de costumbres asirias en época del rey Ahaz mencionada en II Re. 16, 10-16, y el caso de la adoración a Molek derivada del sacrificio de niños ofrecido por los sefarvitas (referido en II Re. 17, 31), no eran datos suficientes. Ya que no había rastro de un dios Mlk con una importancia y función tal en el mundo asirio para impulsar este culto en Judá en ese momento, ni rastro de sacrificio infantil en Asiria y Babilonia y, sobre todo, que los sefarvitas no procedían de Asiria.

Así pues llega a la conclusión que *mlk* era un nombre de tradición divino en el mundo cananeo antes del establecimiento de las tribus de Israel, y que el culto de Melqart en Tiro reavivó la adoración a Molek en el reino de Israel primero, y en el de Judá después, consistiendo en un efectivo sacrificio de niños a esta divinidad. Ofrecía dos fechas para

²⁶ W.W. Baudissin, Moloch, en J.J. Herzog, G.L. Plitt, and A. Hauck (eds.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. 10, Leipzig 1882, pp. 292-297; Idem, *op. cit.*, (nota 21).

²⁷ Heider, *op. cit.*, (nota 7), p. 10.

²⁸ W.W. Baudissin, *Jahve et Moloch: sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum intercede*, Leipzig 1874.

²⁹ Citando la obra de Sh.Y. Rapoport, מוצה I נר ומחקר, מתבי מדרש ומחקר, I נר מוצה, II, Krakau 1868, quien critica en las páginas 222-223 la hipótesis de A. Geiger relativa a la disemia subyacente a la vocalización del término *mōlēk*, efectuada sobre el término *bōšēt*. Como bien señala F. Israel, Materiali per «Moloch», *Rivista di Studi Fenici*, 18 (1990), p. 153, sigue la explicación propuesta por Moshé Maimonides en su obra מורה נבוכים, רמב"ם, libro II, capítulo 37, comentario a Mishna Sanhedrin: VII: 7 y VI: 3, es decir, una etimología basada en la raíz *h/y/k* como posteriormente veremos propondrá O. Eissfeldt.

³⁰ Baudissin, *op. cit.*, (nota 26), p. 169 e Idem, *op. cit.*, (nota 21), pp. 272-273.

esta conexión: en un primer momento bajo el reinado de Ahab³¹, para rectificar posteriormente al reinado de Ahaz o Manasés³².

Siguió manteniendo esta posición con escasas modificaciones en dos obras dedicadas al estudio de las deidades del mundo semítico en general. Sin embargo, admite los problemas que plantea su hipótesis: las fuentes no directas que reflejan una actitud propagandística contra los intereses fenicios y cartagineses, y la falta de vestigios del culto en el reino del norte. En *Adonis und Eshmun*³³ observa la figura de Yahweh como un dios *mlk*, dentro de la tradición cananea y plantea su visión como dios de la tormenta en semejanza a la figura de Hadad. Mientras que en *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*³⁴ vuelve a centrar el origen del sacrificio de niños en Fenicia por eliminación de su génesis en los pueblos de alrededor.

En la misma línea, aquella de los estudios sobre la religión de los semitas, e influenciado por la línea de investigación alemana, se hallan las lecturas de W.R. Smith³⁵ quien, en lo referente al sacrificio bíblico de niños, se dedica a establecer paralelos no sólo con la religión fenicia, sino en conexión con el conjunto de los pueblos semitas.

Con el cambio de siglo, cada vez se abre un mayor paso hacia trabajos más específicos que intentan recopilar y analizar las propuestas acaecidas hasta el momento, sin ofrecer una solución al problema del *molk*. Entre ellos se halla el trabajo exegético sobre religión israelita de A. Kamphausen³⁶, quien centra su interés en dos puntos: la interpretación de Jueces 11 y la cuestión del mandamiento de sacrificios humanos por parte de Yahweh. En relación al primero, acepta el sacrificio real de la hija de Jephtah a pesar de dudar de la historicidad del capítulo bíblico, puesto que considera innecesario, si se tratase de una dedicación como sacerdotisa de la misma, el período de dos meses para llorar su virginidad. Respecto al otro punto, analiza los pasajes bíblicos donde se habla de sacrificios humanos, llegando a la conclusión, bajo las ideas evolucionistas de Wellhausen sobre la religión de Israel, del origen foráneo del sacrificio infantil, puesto que antes de Moisés, en Génesis 22, tales prácticas habían sido erradicadas con anterioridad al yahvismo ortodoxo. Por lo cual niega todo valor histórico a los profetas, en concreto Ez. 20, 25-26.

Un año después, G.F. Moore, en un artículo retomaba el estudio desde el punto de vista de la historia del culto y la imagen del dios a través de los textos rabínicos³⁷. Estos, desde tiempos del medioevo, parecen centrarse en los relatos ofrecidos por las fuentes

³¹ Idem, *op. cit.*, (nota 26), p. 173.

³² Idem, *op. cit.*, (nota 21), pp. 289-290.

³³ Idem, *Adonis und Eshmun*, Leipzig 1911.

³⁴ Idem, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, Giessen 1929.

³⁵ W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1894. Ha sido utilizada la edición de 1969, pp. 358-379.

³⁶ A. Kamphausen, *Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, Bonn 1896.

³⁷ Moore, *op. cit.*, (nota 6), pp. 161-165.

clásicas en relación al sacrificio de niños en Cartago. Así la descripción de la estatua de Moloch³⁸ o la ejecución del rito³⁹, por lo que llega a la conclusión de que los rabinos habían copiado de tales fuentes. Estas podrían ser "pseudo-historical variation of the older myth", seguramente del mito de Talos, e incluso de la figura del Minotauro⁴⁰.

Con el cambio de siglo dos nuevas monografías sobre religión en el mundo bíblico llegan a resultados opuestos. Carl Mommert⁴¹, observa una historia del sacrificio humano en Israel, acusando al pueblo judío de practicar sacrificios sangrientos, y de este modo aquel de los niños, deseado por la divinidad, prefigurando aquel de Jesús. En esta órbita entraría el sacrificio y culto a Molek, el cual era uno de los nombres utilizados para dirigirse a Yahweh (como quizás lo era Ba'al). Por el contrario, Evaristus Mader⁴², realiza una exhaustiva crítica sobre el estado de la cuestión desde las publicaciones de Daumer y Ghillany hasta Mommert. Aboga por una procedencia extranjera del sacrificio humano en la religión de Israel. Conclusión a la que llega por medio de la mitología, las inscripciones y las menciones clásicas, en concreto el mundo del Próximo Oriente y sobre todo de Egipto, descartando su génesis en Fenicia ya que, las fuentes clásicas que mencionan tal sacrificio, lo ejecutaban en honor de Cronos y no de Melqart. Así mismo, rechaza que cualquier asesinato cultual fuera en honor de Yahweh, descartando el significado sacrificial de la práctica del *herem* o el sacrificio de niños antes del tiempo de los profetas, y oponiéndose, en relación a éste, a la asimilación Yahweh-Molek⁴³.

F. Vigouroux, en el año 1908, afirmaba sin ningún lugar a dudas que Molok era un dios de los ammonitas, basando su afirmación sobre todo en I Re. 11, 7, retomando la cuestión de la coincidencia de las consonantes de *molek* con aquellas de *melek* y aquella de la vocalización de la palabra vergüenza, *bošet*, señalando el problema de los nombres teóforos compuestos sobre la base de *mlk*, y por tanto de la divinidad y de la forma de culto⁴⁴.

I.2. Los aportes arqueológicos

³⁸ Diodorus Siculus, XX, 14; Scholia in Platonem, *Respublica*, I, 337A.

³⁹ Plutarchus, *De Superstitione*, 13.

⁴⁰ Moore, *op. cit.*, (nota 6), pp.164-165.

⁴¹ C. Mommert, *Menschenopfer bei den Alten Hebräern*, Leipzig 1905.

⁴² E. Mader, *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Freiburg 1909.

⁴³ Para ello retoma el argumento de W.W. Baudissin conforme a la no aplicación del término *mlk* hasta la época de Isaías, y aquel de Meier contra la ecuación Yahweh y Molek. Para G.C. Heider "Mader's work has proved a useful summary of the nineteenth century debate and of the conservative (here, Roman Catholic) perspective on the issues raised there in" (*op. cit.*, (nota 7), p. 23).

⁴⁴ F. Vigouroux, Molok, *Dictionnaire de la Bible*, IV, Paris 1908, pp. 1224-1230. Posiciones sustancialmente análogas se hallan posteriormente en G.A. Barton, Moloch (Molech), en C. Adler and I. Singer (eds.), *The Jewish Encyclopedia* VIII, New York 1916, pp. 653-654; R.R. Hunter, Malcam, Malcham, Molech, Moloch, *Cassell's Concise Bible Dictionary*, London 1909, pp. 463, 507-508; W.M. Nesbit, Molech, Moloch, en J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible*, Edimburgo 1909, p. 627.

Desde comienzos de este siglo, los hallazgos arqueológicos en la zona del Levante oriental así como de los asentamientos fenicios y púnicos en el Mediterráneo dan un giro en el enfoque metodológico de los estudios relativos al sacrificio molk. Sobre todo, no tanto por el planteamiento de nuevos problemas, sino por el aporte de dos nuevas líneas de investigación: la propiamente arqueológica y, de forma derivada, el estudio del material epigráfico.

Así pues, las primeras excavaciones arqueológicas conectadas con el tema en cuestión, se establecen en las dos áreas geográficas arriba mencionadas:

1.- Zona del Levante oriental. Entre 1902 y 1909, la misión británica en Gezer, dirigida por R.A.S. Macalister⁴⁵, halló en un "high place" una serie de jarras enterradas conteniendo los huesos de niños depositados cabeza abajo. Estas deposiciones fueron datadas entre el Bronce Medio y el Bronce Final. A raíz de este descubrimiento, varios autores aceptaron la postura de un *continuum* cultural basado en el sacrificio de niños anterior a la entrada en la tierra de Canaán de los hebreos. De ahí que, una vez instalados, adoptaron de los cananeos dicha práctica cultural. Este tipo de hallazgos se confirmaban con las excavaciones de la localidad de Tanaach, al cargo de E. Sellin⁴⁶, y del lugar de Megido, por G. Schumacher⁴⁷. A medida que las investigaciones iban avanzando, con el hallazgo de nuevas deposiciones, se establece la teoría de posibles sacrificios de fundación⁴⁸.

2.- Los asentamientos del Mediterráneo. La localización de los primeros vestigios arqueológicos en la localidad de Nora durante 1889, tuvieron escasa repercusión, debido a que su significado pasó inadvertido para su descubridor, F. Vivanti⁴⁹. Con posterioridad, en la primavera de 1919, J.I.S. Whitaker⁵⁰ halló un campo al norte de Mozia con numerosas estelas, y cuya investigación arrojó una serie de urnas con restos de niños de

⁴⁵ R.A.S. Macalister, *The Excavation of Gezer*, 3 vol., London 1912. Véase: W.G. Dever, Gezer, en E. Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. The Israel Exploration Society Carta*, vol. 2, Jerusalem 1993, pp. 496-506.

⁴⁶ E. Sellin, *Tell Ta'anek*, (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse 50/4), Vienna 1904. Véase: A. Glock, Taanach, en Stern (ed.), *op. cit.*, (nota 45), vol. 4, Jerusalem 1993, pp. 1428-1433.

⁴⁷ G. Schumacher, *Tell el-Mutesellim*, I, Leipzig 1808. Véase: Y. Shiloh, Megiddo, en Stern (ed.), *op. cit.*, (nota 45), vol. 3, Jerusalem 1993, pp. 1003-1024.

⁴⁸ F. Schwally, *Berichte: Semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion*, *Archiv für Religionswissenschaft*, 19 (1919), pp. 347-382. Sobre todo a raíz del hallazgo en Gezer de una urna bajo un muro.

⁴⁹ S. Moscati, Documenti inediti sugli scavi di Nora, *Rendiconti. Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8ª, 37 (1982), pp. 157-161.

⁵⁰ J.I.S. Whitaker, *Motya, a Phoenician Colony in Sicily*, Londres 1921.

corta edad, incinerados junto a restos animales, que el autor puso en conexión con las fuentes clásicas que mencionaban el sacrificio de niños en la ciudad de Cartago.

Pero fue en la víspera del día de la celebración de la Natividad de Jesús de Nazaret, del año 1921, cuando fue detectado un lugar de similares características en Cartago. Las primeras noticias bautizaron el hallazgo con el nombre de recinto de Tanit⁵¹, pero su rápida conexión con los paralelos bíblicos llevó a la determinación del área como un tofet. Como S. Lancel señala "el hallazgo del tofet fue cosa del azar y también de la suerte de unos aficionados apasionados y tenaces. Las circunstancias del hallazgo -la víspera de Navidad del año 1921- contribuyen aún más a convertirlo en un cuento y a garantizarle un lugar privilegiado en la «leyenda» arqueológica"⁵². Ciertamente es que tras las investigaciones de sus descubridores, François Icard y Paul Gielly, las sucesivas indagaciones corrieron una suerte azarosa, como más adelante se expondrá.

La primera publicación de resultados corrió a cargo de Louis Poinsett y Raymond Lantier⁵³, en la cual se exponía que habían sido localizadas gran cantidad de urnas cuyo contenido era una mezcla de tierra y huesos, tanto humanos (de niños) como animales (oveja, cabra, pájaro). En los primeros niveles de excavación, estas urnas se hallaban marcadas por estelas, cuya pieza más singular mostraba una figura, probablemente un sacerdote, llevando un niño en sus brazos. René Dussaud, en un artículo paralelo donde estudiaba las inscripciones halladas en las estelas⁵⁴, consideraba un testimonio fidedigno sobre la actividad del sitio como un área de sacrificio, pues mostraba a un hombre con túnica y en su cabeza el gorro de los *kohanim*, con la mano derecha levantada en un probable gesto de oración, y en su brazo izquierdo un niño en pañales cuyo sacrificio va a ser perpetrado⁵⁵.

Estas primeras investigaciones no aportaban una rotunda clarificación sobre el tema, sino que contribuía a desatar aún más el debate en torno a la cuestión de la verdadera ejecución del sacrificio. Algunos autores, en vista de los resultados obtenidos en las

⁵¹ T. Icard, Découverte de l'aire du sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue Tunisienne*, (1922), pp. 195-205.

⁵² S. Lancel, *Cartago*, Barcelona 1994, p. 213.

⁵³ L. Poinsett et R. Lantier, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue de l'Histoire des Religions*, 87 (1923), pp. 32-68.

⁵⁴ R. Dussaud, Trente-huit textes puniques provenant du sanctuaire des portes à Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1922), pp. 244-245.

⁵⁵ Hay que anotar que dicha estela no fue localizada en los trabajos de investigación del yacimiento, sino que formaba parte de aquellas estelas extraídas por excavadores clandestinos para su comercio, las cuales pusieron sobre la pista del lugar a Gielly. En la actualidad, la pieza se encuentra entre la colección del Museo del Bardo.

campañas de excavación de Gezer, explicaban el fenómeno descubierto como un cementerio de niños⁵⁶.

Ciertamente, la sucesiva aparición de estos lugares denominados *tofet*, aportaron dos nuevos elementos de investigación: los análisis paleopatológicos y el estudio epigráfico de las inscripciones.

En relación a éstas, con anterioridad a los trabajos arqueológicos, habían sido puestos a la luz diferentes epígrafes en los que aparecía la palabra *mlk*. La recopilación de este material se iba integrando en dos grandes colecciones: *Corpus Inscriptorum Semiticarum* (CIS) y *Répertoire d'Epigraphie Semitique* (RES). Su interpretación se centraba sobre todo, en inscripciones de carácter dedicatorio en que aparecía *mlk*. Las formas en que se presentaba la palabra variaban, y en la mayoría de las veces venía acompañada por otras letras. Así: *mlk 'str* (CIS I 8) o *mlk 'mr* (CIS I 307). En 1897, Philippe Berger, daba su visión sobre *mlk 'mr*, "non pas un titre divin, ni un titre royal, ni un ethnique, mais la désignation de l'object offert en sacrifice"⁵⁷.

La problemática también se extendió al estudio de estas referencias epigráficas halladas en Salammbô. Un claro ejemplo queda establecido en la controversia entre Jean-Baptiste Chabot⁵⁸ y René Dussaud⁵⁹ en relación a la interpretación de *mš 'bn* (CIS I 408). Chabot ofrece una lectura cuyo significado es estela de piedra, en relación a la donación de

⁵⁶ En un primer momento J.-B. Chabot, Seance du 13 Juin, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1924), pp. 192-193, apuntaba hacia este tipo de solución; pero fue posteriormente C.F.A. Schaeffer, Sacrifice à M-l-k, Moloch ou Melek, en C.F.A. Schaeffer et J.C. Courtois (eds.), *Ugaritica, IV: Découvertes des XVIIIe et XIXe campagnes, 1951-1955*, (Mission de Ras Shamra 15; Bibliothèque archéologique et historique 74), Paris 1962, pp. 77-83, quien definitivamente apostó por ella. Posteriormente, en un trabajo de 1972, Une prière a Baal des ugaritains en danger, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1972), pp 697-699, afirma a caballo de las dos últimas páginas que: "J'ajoute que, parmi les centaines de tombes d'enfants rencontrées au cours des fouilles à Ugarit, aucune ne présente un indice indiquant qu'il pourrait s'agir d'un sacrifice. Les enfants nouveau-nés ont été placés dans des jarres enfondies á l'entrée et à l'exterieur des caveaux funéraires destinés aux adultes. Dans certains autres cas, ils furent inhumés en pleine terre, sous le sol même des habitations, de préférence sous celui des cuisines, près du foyer entretenu par la mère. La pratique de l'incinération n'a été observée nulle part. Les enfants morts à l'âge de six à huit mois ou plus furent enterrés dans de vastes pithöi, accompagnés de leurs jouets préférés (grelots, petites figurines d'animaux et réplique en miniature de vaisselle en terre cuite" (pp. 698-699).

⁵⁷ P. Berger, Les inscriptions de Constantine au Musée du Louvre, *Actes du onzième Congrès international des Orientalists*, Liechtenstein 1897, p. 291.

⁵⁸ J.-B. Chabot, Note sur une inscription punique de Carthage, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1922). pp. 112-114.

⁵⁹ Dussaud, *op. cit.*, (nota 54), pp. 244-245.

una estela a Tanit⁶⁰. Por su parte Dussaud observa una lectura *mašā' bēn* cuyo significado es ofrenda de un hijo⁶¹.

Un nuevo aporte en este terreno lo supuso la publicación de las estelas descubiertas en N'gaous, Argelia, por Jeanne y Prosper Alquier⁶². Las estelas, pertenecientes al cambio del siglo II al siglo III de la presente era, estaban inscritas en lengua latina, y portaban los términos *morchomor* (estela I), *mochomor* (estela II), *molchomor* (estela III) y *morcomor* (estela IV), consideradas variantes de *mlk 'mr* (CIS I 307). Su significado se establecía en prometer un cordero⁶³, llegando a la conclusión de un sacrificio de sustitución: "l'agneau est le remplaçant de ceux que le voeu au dieu et que Saturne a daigné conserver en vie"⁶⁴. El sacrificio era celebrado durante la noche, *sacrum magnum nocturnum*.

Jérôme Carcopino⁶⁵ retomaba el análisis de estas inscripciones, confirmando el sentido de sacrificio de sustitución de las mismas. Afirmaba que los corderos eran los sustitutos por los niños, observación a la que llegaba de la lectura de las palabras *Concessa* y *Donatus* como nombres de niños.

Al margen de las investigaciones acaecidas por los descubrimientos arqueológicos, continuaron los estudios de corte enciclopédico con el análisis y puesta al día de los trabajos anteriores. Entre éstos, los artículos de George A. Barton⁶⁶ quien establece una relación entre Molek y Ammon, situando el lugar de procedencia del culto en la Transjordania; o la observación de Anton Jirku⁶⁷ sobre *mlk* como un apelativo en un primer momento, para llegar a un nombre divino.

Destaca la aportación de Marie-Joseph Lagrange⁶⁸, la cual propone una deidad ctónica equivalente al dios babilónico Nergal. Llega a esta conclusión a través del estudio de las fuentes clásicas, que asociaban Moloch con Cronos. Este nombre divino procedería

⁶⁰ Para ello relaciona *mš* con el hebreo *mašā'*, don, del verbo *našā'*, ofrecer.

⁶¹ A esta conclusión llega tomando como base de argumentación las fuentes clásicas ("pour le première fois, nous trouvons dans un texte punique la mention du sacrifice humain, du sacrifice d'enfants bien attesté à Carthage par les auteurs classiques"), derivando igualmente *mš'* de la raíz *nš'*, analizando los pasajes bíblicos donde aparece dicha raíz en conexión con los niños como objeto de don (por ejemplo Ez. 24, 25).

⁶² S. Gsell, *Stèles votives a Saturne découvertes près de N'gaous (Algérie)*, par Jeanne et Prosper Alquier, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1931), pp. 21-27.

⁶³ *Ibidem*, Note complémentaire de M. J.-B. Chabot, pp. 26-27, "la promesse, ou l'accomplissement de la promesse d'un agneau".

⁶⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁶⁵ J. Carcopino, *Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine*, *Revue de l'Histoire des Religions*, 106 (1932), pp. 592-599.

⁶⁶ Barton, *op. cit.*, (nota 44), pp. 653-654.

⁶⁷ A. Jirku, Moloch, en A. von Pauly und G. Wissowa, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertums wissenschaft*, vol. 16, Stuttgart, 1933, p. 8.

⁶⁸ M.-J. Lagrange, *Etudes sur les Religions Sémitiques*, Paris 1905, pp. 99-109.

de la forma verbal griega *kraino* (gobernar), símil al sentido de la raíz semita *mlk*. Además, su consorte Milkat, también llamada Allat, era asociada con Allatu, nombre semítico de la diosa Ereshkigal, la paeredra de Nergal. El culto quedaría constatado por la referencia de Is. 57, 9, donde son enviados mensajes al rey del inframundo por medio de víctimas infantiles.

Esta propuesta, aunque reconocida como no conclusiva por la propia autora, fue refutada por Baudissin⁶⁹, quien rechaza la conexión con el verbo *kraino*, y anota que Cronos también era identificado con Baal, divinidad cuyo carácter no era infernal.

Por último, Peter Jensen⁷⁰, vuelve a plantear la equivalencia entre los distintos dioses Mlk y el babilónico Nergal. La propia práctica del culto a Melek, en el fuego del valle de *ge' hinnōm*, conecta con esta visión infernal. En su análisis filológico, manifiesta que el sumerio *ner-gal* significa rey, de donde procedería el acadio dios Malik, que corroboraría un origen semítico oriental para este tipo de divinidad.

I.3. La aportación de Otto Eissfeldt

Los nuevos aportes de datos, hacían necesario un examen del término fenicio-púnico *mlk* dentro de la terminología cúltica. En 1935, las indagaciones de Otto Eissfeldt, dan una visión de carácter global sobre el tema.

Como el propio título indica, *Molk als Opferbegriff im Punischen und das Ende des Gottes Moloch*⁷¹, Eissfeldt plantea el significado del término como sacrificio, rechazando las interpretaciones de nombre o título de una deidad, o de recipiente divino de la ofrenda conmemorada por la inscripción. Para ello observa las distintas posiciones de *mlk* dentro de las inscripciones. Esta puede ocupar o bien el lugar detrás del nombre de la divinidad a quien es realizado el don (cuya posición es en primer lugar del texto), bien después del nombre del oferente, o bien hacia el final de la inscripción⁷².

Partiendo de la lectura de J.B. Chabot del término *mlk 'mr* como un término técnico para el sacrificio⁷³, analiza las formas de *mlk* en las inscripciones púnicas: *mlk 'dm*; *mlk bšr*, que sería una forma abreviada de *mlk 'dm bšr(m) btm*; *bmlk 'zrm 'š*; *mlk b'l*; *mlkt bmšrm*; y *lmlk*. La fórmula *mlk 'dm* se referiría a un sacrificio humano (objetivo genitivo) o como una ofrenda de un hombre⁷⁴. Por su parte, *mlk 'zrm 'š* significaría o

⁶⁹ W.W. Baudissin, Recensión de Etudes sur les Religions Sémitiques, de M.-J. Lagrange, *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 57 (1903), pp. 812-837.

⁷⁰ P. Jensen, Die Götter *kemôš* und *melek* und die Erscheinungsformen *Kammuš* und *Malik* des assyrisch-babylonischen Gottes Nergal, *Zeitschrift für Assyriologie*, 42 (1934), pp. 235-237.

⁷¹ O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und das Ende des Gottes Moloch*, (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3), Halle 1935.

⁷² *Ibidem*, pp. 14-15, 23.

⁷³ *Ibidem*, p. 12. "Gelübde, Opfer eines Schafer".

⁷⁴ *Ibidem*, p. 19. "Versprechen, Opfer eines Menschen".

bien la ofrenda de una oveja, en comparación con el hebreo *ʒeh*, o bien una ofrenda de fuego, hebreo *ʔiʒʒeh*, resultando para *ʔzrm* el valor de varios cognados potenciales⁷⁵. El término más problemático de su tesis resultaría *mlk bʿl*, al cual da un significado de rey o mensajero⁷⁶.

En una segunda parte, trata el término *mlk* en relación al Antiguo Testamento. El significado adoptado por Otto Eissfeldt, es constatado en siete de las ocho ocasiones en las que *mlk* (con la preposición *l*) aparece en el texto bíblico⁷⁷. La referencia excluida, I Re. 11, 7, suponía una falsa lectura del dios Milkom.

Respecto a la lectura propuesta para este término, analiza la ofrecida por la versión de los LXX, cuya traducción del hebreo muestra como *archōn*, lo que indica que no leían *melek* (cuya correcta transcripción sería *basileus*), sino más bien un sentido relacionado con gobernador o un participio de gobernar, en la palabra *mōlek*, confirmando la hipótesis de Geiger de la vocalización a través de la palabra *bōšet*. Además, esta traducción omitía el artículo que produciría el uso como *lammōlek*. Eissfeldt propone una lectura *lēmōlek* en el sentido de *leʿōlāh* en Gén. 22, 2, y sugiere una vocalización acorde a las estelas latinas de N'gaous: *molc-*. El problema radica en la reinterpretación del término por parte de la reforma deuteronomista del rey Josías, la cual daría lugar a un nombre divino. De ahí que Mōlek fuera una creación deuteronomista, debida a la reforma bajo Josías, que ocultaba un término técnico para alguna forma de sacrificio infantil.

Inmediato a su publicación, surgieron las primeras recensiones. René Dussaud⁷⁸ se convirtió en el mayor garante de la propuesta de Otto Eissfeldt, aunque con anterioridad ya había lanzado la hipótesis a favor de la eliminación del dios Mōlek⁷⁹. William F. Albright⁸⁰ centraba su crítica en la comprensión del término *mlk ʔmr*, llegando a la conclusión de que se trataba de la promesa o voto de un cordero. Wolfram von Soden⁸¹ aceptaba el significado de *mlk* como un término sacrificial, perteneciente a la raíz *hlk*, de la cual era una forma de *maqtil* símil a *mōpēt* y *ʿōlāh*⁸². Por último, Leonard Rost⁸³ rechazaba que el sacrificio de niños fuera legítimo en Israel hasta la reforma

⁷⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 28.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 30.

⁷⁸ R. Dussaud, Bibliographie: O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, *Syria*, 16 (1935), pp. 407-409.

⁷⁹ R. Dussaud, *Milk, Moloch, Melqart*, *Revue de l'Histoire des Religions*, 49 (1904), pp. 163-168.

⁸⁰ W.F. Albright, Book Reviews: O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, *Journal of the Palestine Oriental Society*, 15 (1935), p. 344.

⁸¹ W. von Soden, Recensión de *Molk als Opferbegriff*, de O. Eissfeldt, *Theologische Literaturzeitung*, 61 (1936), pp. 45-46.

⁸² Albrecht Alt realizaría años más tarde la misma propuesta para las inscripciones fenicias de Karatepe, en *Die phönikischen Inschriften von Karatepe*, *Die Welt des Orients*, 1 (1949), pp. 272-287.

⁸³ L. Rost, Recensión de *Molk als Opferbegriff*, de O. Eissfeldt, *Deutsche Literaturzeitung*, 57 (1936), pp. 1651-1652.

deuteronomista bajo el reinado de Josías, ya que había pocas referencias a sacrificios efectivos y las leyes sobre el primer nacido habían establecido su redención.

Estas primeras revisiones, constituyen sólo el preludio de una serie de trabajos científicos en torno a la postura expresada por Otto Eissfeldt, llenos de réplicas y contrarréplicas, y de diferentes posicionamientos respecto al significado del término *mlk* por parte de sus autores.

1.4. Las críticas al trabajo de Eissfeldt

Hasta mediados de la década de 1970, con las aportaciones de Moshe Weinfeld y Paul G. Mosca⁸⁴, la investigación careció de nuevas interpretaciones generales, a pesar del avance de los estudios en el campo ugarítico, y consecuentemente en el mundo semítico occidental, junto a la intensificación de las excavaciones en Cartago, cuyo fruto más relevante lo constituyen los datos de los primeros estudios paleopatológicos dentro de las investigaciones en diversos tofet del Mediterráneo central.

Uno de los primeros ataques a la propuesta de Eissfeldt, tanto al punto de vista púnico como bíblico, lo efectúa Martin Buber⁸⁵. Este autor propugna una lectura diferente para las referencias *mlk*. En *mlk ʾmr*, tras señalar que los cognados tenían una vocal i o e después del ʾaleph, la traducción del término quedaría “Malik ha hablado”. Para *mlk ʾdm* ofrece “Malik es señor”. La fórmula *mlk bšr* como Malik anuncia, empleando en su conclusión la referencia al acadio *bussuru*. Por lo que Malik era un título usado por los sincretistas que propugnaban sacrificios de niños a Yahweh, aunque estos sacrificios nunca fueron ejecutados, según se deduce de las leyes relativas al primer nacido en Exodo.

Por contra, Edouard Dhorme⁸⁶ aceptaba la reconstrucción de la historia del sacrificio de niños en Israel, pero defendía la lectura de Mōlek como nombre divino, debido a la deformación de *melek* según Geiger. Centraba su demostración en la dificultad de la lectura como sacrificio en Lev. 20, 5 y II Re. 23, 10.

El padre Roland de Vaux⁸⁷ asumía la interpretación de *mlk ʾmr*, pero discernía en torno a *bšrm btm* que traducía como “en bonne santé, en intégrité”⁸⁸. Respecto a la relación entre las estelas púnicas y el mundo bíblico, no existiría en el sentido expuesto por Otto Eissfeldt, debido a que éstas databan del siglo IV y los hechos relatados en la Biblia

⁸⁴ En relación a las investigaciones de estos autores, ver notas 126 y 136 respectivamente del presente trabajo.

⁸⁵ M. Buber, *Königtum Gottes*, Berlín 1936.

⁸⁶ E. Dhorme, *Analyses et Comptes Rendus: Otto Eissfeldt: Molk als Opferbegriff opferbegriff im punischen und hebräischen und das ende des gottes Moloch*, *Revue de l'Histoire des Religions*, 113 (1936), pp. 276-278.

⁸⁷ R. de Vaux, *Recensions: O. Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, *Revue Biblique*, 45 (1936), pp. 278-282.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 279.

eran anteriores. Además, el significado de *mlk* en el sentido de prometer era propio del siríaco tardío. Con toda seguridad, el hebreo original era *lammelek* (a Melek), cuyo uso se refería a una deidad cananea del tipo de Melqart.

Otro ministro eclesiástico, Agustin Bea⁸⁹, afrontaba el problema en torno a si el sacrificio de niños era destinado a Moloch o a Yahweh. Su análisis del Levítico planteaba la cuestión de que si *mlk* cambiaba su significado a un nombre divino, por qué después el Código de la Santidad conservaba el término en su sentido original. La aparición de *hmlk* en Lev. 20, 5, mostraba la evidencia para la presencia del artículo con (*l*)*mlk*; y dentro del mismo versículo *znh ʿhry* ponía sobre aviso de hallarse el lector en un contexto junto a dioses o cosas adoradas (de igual manera el *ephod* en Jue. 8, 27, que Eissfeldt había utilizado en su argumentación). La síntesis final configuraba que el culto a Moloch era una práctica cananea que revivió en Israel durante los tiempos de decadencia religiosa.

Anton Jirku⁹⁰ añadía más tarde a la interpretación de Agustin Bea, que aceptaba el cambio propugnado por Otto Eissfeldt pero en un sentido contrario: Mōlek primero fue una divinidad y después un término sacrificial. Nivard Schlögl⁹¹, no obstante, defendía en su argumentación la lectura tradicional.

A pesar del tiempo ya transcurrido desde el descubrimiento de la ciudad de Ugarit en 1928, y el desciframiento de su escritura iniciado en 1929, sus textos no fueron objeto de análisis en torno al fenómeno *mlk* hasta un momento posterior. Las primeras indagaciones de Charles Virolleaud⁹² y Edouard Dhorme⁹³ apuntaban al sentido de sacrificio para *mlk*. René Dussaud⁹⁴, en una nueva recensión de la tesis de Eissfeldt, seguía los textos de la primera campaña de Ugarit descifrados por estos autores, en su argumentación. De ahí, [*d*]bḥ *mlk lprgl* (CTA 35:50), cuya lectura quedaba establecida: sacrificio *mlk* a Prgl. Así mismo proponía que Lev. 20 tenía su origen en una redacción tardía que transformaba el término sacrificial en el nombre de un genio malvado.

De idéntica manera, las indagaciones en Tell Hariri, la antigua Mari, cuatro años después de la primera campaña en Ugarit, aportaban en este momento nuevos datos de índole filológica al tema de *mlk*. Georges Dossin⁹⁵ demostraba la presencia de *mlk* en el

⁸⁹ A. Bea, Kinderopfer für Moloch oder für Jahwe?, *Biblica*, 18 (1937), pp. 95-107.

⁹⁰ A. Jirku, Gab es im AT einen Gott Molek (Melek)?, *Archiv für Religionswissenschaft*, 35 (1938), pp. 178-179.

⁹¹ N. Schlögl, Das Wort *molek* in Inschriften und Bibel, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 45 (1938), pp. 203-211.

⁹² C. Virolleaud, Proclamation de Seleg, chef de cinq peuples d'après une tablette de Ras Shamra, *Syria*, 15 (1934), pp. 152, nota 1: "... dbḥ mlk lprgl: «... offre un sacrifice, (ô) roi!, à Pergel»".

⁹³ E. Dhorme, Première Traduction des Textes Phéniciens de Ras Shamra, *Revue Biblique*, 40 (1931), p. 41: "sacrifice du roi à Prgl".

⁹⁴ R. Dussaud, Rezensionen: O. Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, *Archiv für Orientforschung*, 11 (1936), pp. 167-168.

⁹⁵ G. Dossin, Signaux Lumineux au Pays de Mari, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 35 (1938), pp. 174-186. Concretamente p. 178, nota 1.

nombre de una deidad de Mari, y por lo tanto semítica: AN-Mulu-uk⁹⁶ que se identificaba con Ilu-muluk. Bea, en su intento de difundir la visión de Dussaud, veía un argumento esencial para la antigüedad de un dios Moloch cuyo culto resurgió en Judea durante los siglos VIII-VII⁹⁶. Anteriormente, Nikolaus Schneider había presentado la lectura ^dMa-al-ku-um en un texto del siglo XXIV procedente de Ur III, asimilándolo al dios ammonita Milkom, y también a Mōlek⁹⁷.

W.F. Albright por su parte⁹⁸, veía en Muluk (de *mulku*, reino) al patrón de votos de la zona de Siria y norte de Mesopotamia, cuyo nombre recoge con posterioridad el púnico, *molc-*, y más tarde el siríaco, *mulk-*, como una forma de voto de especial santidad. Respecto al origen del sacrificio de niños, éste había sido ofrecido por los sirios a Adrammelek (Adad-Milki), y asimilado por Ahaz que "was one of the first to borrow the Syrian custom of sacrificing children to confirm a solemn vow or pledge"⁹⁹.

En un nuevo aporte, René Dussaud¹⁰⁰ presentaba una solución definitiva a los casos *mlk ʾsr* y *mlk bʿl*. Respecto al primer término, la *s* era una *m* arcaica por lo que su correspondiente lectura quedaría *mlk ʾmr*, mientras que *mlk bʿl* era también una referencia al sacrificio *molck*, cuya corroboración había sido provista por los resultados arqueológicos de Cartago¹⁰¹.

El propio Otto Eissfeldt¹⁰², a raíz de estos hallazgos, refutaba la posición de Roland de Vaux en torno a la relación púnico-bíblica, dado que parte de las estelas púnicas pertenecían a los siglos VII y VI, y por tanto coetáneas a la práctica en Israel.

John Gray, en una serie de estudios que culminaban con una revisión de la esfera religiosa cananea¹⁰³, lanzaba una nueva alternativa en la que equiparaba Molek o Milkom, con Kemoš de Moab, según se desprendía del comentario de Gedeón en Jer. 11, 24. Kemoš, a su vez, se identificaba con Venus, la estrella deificada Aṭtar que era mencionada dos veces en la inscripción de Mesha. Otra de las posibles ecuaciones se concretizaba en la ugarítica estrella Šalem. En Israel, esta Šalem, sería una deidad local de Jerusalem, adorada en el jardín del rey (II Re. 25, 4) ubicado en la confluencia de los valles de

⁹⁶ A. Bea, Moloch in den Maritafeln, *Biblica*, 20 (1939), p. 415.

⁹⁷ N. Schneider, Melchom, Das Scheusal der Ammoniter, *Biblica*, 18 (1937), pp. 337-343; Idem, Melchom, *Biblica*, 19 (1938), p. 204.

⁹⁸ W.F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1953, pp. 162-163.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 163.

¹⁰⁰ R. Dussaud, Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1946), pp. 376-377.

¹⁰¹ G.C. Picard, Le sanctuaire dit de Tanit à Carthage, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1945), pp. 443-452.

¹⁰² O. Eissfeldt, The Beginnings of Phoenician Epigraphy according to a Letter written by William Gesenius in 1835, *Palestine Exploration Quartely*, 74 (1947), pp. 68-86.

¹⁰³ J. Gray, The Desert God Aṭtar in the Literature and Religion of Canaan, *Journal of Near Eastern Studies*, 8 (1949), pp. 72-83; Idem, Molech, Moloch, en G.A. Buttrick (ed.), *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3, Nashville 1962, pp. 422-423; Idem, *The Legacy of Canaan*, Leiden 1965.

Kidrom y Hinnom. En todos los casos, la relación con el rito sacrificial de niños era patente. El problema de esta hipótesis radicaba en que se establecían paralelos entre divinidades alejadas en el tiempo.

Un completo ataque a la propuesta de Eissfeldt, tanto desde el punto de vista púnico como desde el punto de vista bíblico, era materializado en un extenso artículo por Walter Kornfeldt¹⁰⁴. En su exposición, seguía las conclusiones de Buber para el mundo púnico, y las de Bea y de Vaux para el mundo bíblico. A través de ellas, llegaba a la conclusión que *mlk* era un título humano proyectado a una divinidad como epíteto y centrado en un característico dios al que se le rendía un culto especial, es decir, Moloch era una deidad ctónica a la que se le ofrecían sacrificios por el fuego.

Las indagaciones arqueológicas en nuevos centros fenicio-púnicos, aportaban nuevas cantidades de estelas con sus correspondientes epígrafes. El estudio de éstas, procedentes del yacimiento de Constantina en Argelia, llevaba a René Charlier¹⁰⁵ a seguir de idéntica forma la propuesta de Buber para *mlk ʾmr*, rechazando la lectura de cordero. Esta era reforzada por los esquemas *ex viso et voto* y *ex viso capite* que favorecían la interpretación en el sentido “el rey ha hablado”, cuyas palabras serían escuchadas a través de una visión por el oferente. En cuanto a *mlk ʾdm bšrm btm*, no se podía asumir la lectura de hombre común ofrecida por Otto Eissfeldt puesto que, según se deducía del texto neopúnico 29, el sacrificio era ejecutado por un sacerdote. Para los dos últimos términos presentados en el análisis de Eissfeldt no se presentaba una solución, aunque puede que apuntaran hacia el nombre de un lugar. Por lo tanto *mlk* no poseía un sentido sacrificial en púnico según se deducía de los textos, así como del problema que plantearían la entrada en el sistema sacrificial hebreo las referencias de éste como tal. La presentación de nuevas soluciones, quedaba nuevamente relegada a la crítica sobre Eissfeldt.

James G. Février, en una amplia y rápida producción, presentaba una visión global. En sus dos primeros artículos¹⁰⁶ acapara el tema del vocabulario sacrificial púnico. Parte del análisis de *mlk ʾdm* que considera un sacrificio de sangre, debido a un *ʾaleph* protésico que haría su aparición antes de la raíz *dm*, sangre. La fórmula *mlk bʿl* procedería de la raíz *ʿwl*, amamantar, constituyendo un sacrificio en lugar de un infante. Por último, *mlk bšʾr*, de la raíz *sʾr*, carne, tendría un sentido también de sacrificio de sangre. Para la

¹⁰⁴ W. Kornfeldt, Der Moloch: Eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 51 (1952), pp. 287-313.

¹⁰⁵ R. Charlier, La nouvelle série de stèles puniques de Constantine et la question des sacrifices dits 'Molchomor', en relation avec l'expression 'BSRM BTM', *Karthago*, 4 (1953), pp. 3-48. La colección de estelas propiamente fue publicada junto a A. Berthier: A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955.

¹⁰⁶ J.G. Février, Molchomor, *Revue de l'Histoire des Religions*, 143 (1953), pp. 8-18; Idem, Le Vocabulaire Sacrificiel Punique, *Journal Asiatique*, 243 (1955), pp. 49-63.

lectura de cordero proponía *ʔzrm*, con *š* o *št* para especificar el género. Todas las formas sacrificiales se referían a acciones de sustitución de la víctima humana¹⁰⁷.

En su tercer artículo¹⁰⁸ pasa a reconstruir los diversos estadios del sacrificio *molk*, cuya sucesión se establece a partir de la utilización de víctimas. Se empezaría por el hijo más querido, para pasar a otros nacidos, fetos abortados, niños comprados a los pobres, hasta finalizar con el sacrificio exclusivo de ovejas, en torno al siglo VI, momento de las primeras referencias *mlk ʔmr*. Esta cadena de sustituciones, se intensificaba con la propuesta lanzada para *molchomor* de las estelas latinas de N'gaous¹⁰⁹, el cual constituía un sacrificio por un nuevo hijo, originado por una visión de la madre con el voto de consagrar su fruto al dios. Claro está, con el nacimiento, una oveja ocupaba su lugar. Una última aportación¹¹⁰, valoraba la misma fuente para el origen de este sacrificio en el mundo púnico como en Israel, el cual lo había importado en época monárquica.

Durante el año 1953, un trabajo específico sobre la cuestión *mlk* en el Antiguo Testamento, veía la luz. Su autor, Karel Dronkert¹¹¹, aceptaba la vocalización *mōlek* del texto masorético, y su comprensión pasaba por la referencia explícita a una deidad, cuyo nombre tenía su paralelo en textos de Ur III y Mari. Criticaba a Otto Eissfeldt el uso de materiales extra-bíblicos para la cuestión en Israel. En su reconstrucción, prefería observar los capítulos bíblicos en relación al período que relataban, hallando el germen del culto en una antigua práctica cananea que los reyes de Judá tomaron prestado, y cuyo ritual se significaba por el sacrificio de niños¹¹².

Edouard Dhorme¹¹³, retomaba la cuestión demostrando la existencia de un dios Moloch (Rey) al lado de un dios Ba'al (Señor). Moloch y Milkom, provenían de un original Melek. Así mismo reexaminaba la lectura *dbḥ mlk* del texto ugarítico CTA 35:50, con el paralelo *dbḥ špn* del también texto ugarítico PRU 54 = RS 19.15, sugiriendo que en ambos casos *dbḥ* designaba el receptor divino del sacrificio.

¹⁰⁷ Planteamiento rechazado por R. Dussaud, *Bibliographie*: James G. Février, *Le vocabulaire sacrificiel punique*, *Syria*, 34 (1957), pp. 393-395; y J. Hoftijzer, *Eine Notiz zum Punischen Kinderopfer*, *Vetus Testamentum*, 8 (1958), pp. 288-292, quien además rechazaba la aplicación de la raíz *dm* por la imposibilidad del *ʔaleph*, y ofrecía la lectura *btm*, en perfecta condición, derivado de *bn tm*, "hijo perfecto".

¹⁰⁸ J.G. Février, *Essai de reconstruction du sacrifice Molek*, *Journal Asiatique*, 248 (1960), pp. 160-187.

¹⁰⁹ Idem, *Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous*, *Journal Asiatique*, 250 (1962), pp. 1-10.

¹¹⁰ Idem, *Les rites sacrificiels chez les Hébreux et à Carthage*, *Revue des Etudes Juives*, 123 (1964), pp. 7-18.

¹¹¹ K. Dronkert, *De Molochdienst in het Oude Testament*, Leiden 1953.

¹¹² Para una crítica a sus propuestas véase: H.A. Brongers, *Review of De Molochdienst*, by K. Dronkert, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 8 (1954), pp. 243-245; H.H. Rowley, *K. Dronkert, De Molochdienst in het Oude Testament*, *Bibliotheca Orientalis*, 10 (1953), pp. 195-196; R. de Vaux, *Religion de l'Ancient Testament*, *Revue Biblique*, 62 (1955), pp. 609-610.

¹¹³ E. Dhorme, *Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique*, *Anatolian Studies*, 6 (1956), pp. 57-61.

El francés Henri Cazelles¹¹⁴ aceptaba el sentido sacrificial del púnico *molok*. No obstante, admitía que Malik era propiamente un nombre divino en Mesopotamia, en Mari y en Ugarit. Aquí, en relación a Ba'al, era un epíteto o un nombre de ciudad o un término sacrificial. En Israel el rito había sido introducido bajo la influencia tiria, en tiempos de Elijah (Elías) y Elisha, mientras en Judá, fue Ahaz quien popularizó este ritual junto a los cultos sirios, entrando en relación con la celebración de la Pascua. Los hebreos habrían perdido el sentido fenicio originario, y aplicaron el término al dios rey a quien dedicaban sus ofrendas, de la misma manera que los ammonitas hacían con Milkom.

Una puesta al día de los hallazgos arqueológicos, procedía de la mano de Sabatino Moscati¹¹⁵, donde exponía los nuevos tofet descubiertos en Sicilia (Mozia) y Cerdeña (Sulcis y Monte Sirai), comenzando una extensa producción que le llevará desde la afirmación del sacrificio, a la consecución de un ritual no cruento.

Habría que esperar a una disertación de Roland de Vaux, para hallar un estudio íntegro sobre la cuestión¹¹⁶. Aquí, cambia su anterior posición y admite que: "molk, in Punic, is a ritual term used of the sacrifices of children, for whom it was admitted an animal victim could be substituted"¹¹⁷. Este cambio era en parte debido a los estudios paleopatológicos realizados por Pierre Rohn y Jean Richard sobre los recintos de Cartago y Sousse¹¹⁸.

Respecto al mundo bíblico, buscaba la confirmación de la conexión entre los acontecimientos de Cartago e Israel. La hallaba en Fenicia debido al testimonio de Quintus Qurtius Rufus (IV, 3, 23), y a las referencias *mlk* dentro de contextos rituales en las tablillas de Ugarit, aunque admitía la existencia de lagunas en esta comprobación. Sin embargo afirmaba que el sacrificio de niños nunca fue lícito en Israel según las referencias al primer nacido y al culto Mōlek. Aquí *mlk* tenía la función de apelativo de una divinidad,

¹¹⁴ H. Cazelles, Encore un texte sur Mâlik, *Biblica*, 38 (1957), pp. 485-486; y, sobre todo, Idem, Molok, en L. Pirot (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, supplément V, Paris 1957, cols. 1337-1346.

¹¹⁵ S. Moscati, Il sacrificio di fanciulli, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana de Archeologia*, 38 (1965-1966), pp. 61-68.

¹¹⁶ R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964; con anterioridad trata el tema en Idem, *Ancient Israel: 2. Religious Institutions*, New York 1962, pp. 52-90.

¹¹⁷ Idem, *op. cit.*, 1964, p. 79.

¹¹⁸ P. Rohn, *Determination de l'âge des enfants incinérés à Carthage et à Sousse*, Lille, 1950 (tesis doctoral no publicada); J. Richard, *Etude médico-légale des urnes sacrificielles punique et leur contenu*, Lille, 1961 (tesis doctoral no publicada). Rohn estudió un total de 113 urnas (32 de Cartago y 81 de Sousse), por su parte Richard 180 urnas (42 de Cartago y 138 de Sousse). Otro estudio del equipo de la Universidad de Lille, ejecutado por M. Muller, R. Depreux, P. Muller et M. Fontaine, *Recherches anthropologiques sur les ossements retrouvés dans des urnes puniques*, *Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 3 (1952), pp. 160-173, analizaba 75 urnas (44 de Cartago y 31 de Sousse). Todos llegaban a la conclusión de hallarse ante deposiciones de seres humanos y de animales, aunque Richard proponía un aumento de las deposiciones animales que atenuarían el rito en relación al sacrificio humano con el paso del tiempo.

puesto que los habitantes del reino de Judá no comprendieron el sentido del término al copiarlo de los fenicios, y lo asociaron al rey dios adorado en Samaria, cuyo culto se significaba por el holocausto de niños antes de la caída del reino del norte.

La principal crítica al trabajo de Roland de Vaux, provenía del campo de la asiriología. Karl Heinz Deller¹¹⁹ demostraba que Adrammelek en II Re. 17, 31, era Adad-melek. Ello le da pie para revisar una serie de contratos neoasirios, en los cuales el infractor debía quemar a sus hijos en el *hamru ša ādad*, fuera de la ciudad. En realidad los niños no eran quemados sino que pasaban a la propiedad del dios, quemándose sólo en el ritual especias o plantas aromáticas. De ahí que II Re. 17, 31, no censuraba a los sefarvitas por sacrificar niños, sino por dedicarlos al culto de un falso dios. La conexión con el ritual fenicio-púnico no existía.

Contra la lectura de K.H. Deller, trece años después, S.E. Kaufman¹²⁰ analiza la problemática de la lectura Adad-Milki en relación al signo cuya lectura puede ser MIL/IŠ-Ki, además de la destrucción del material, tablillas, durante la Segunda Guerra Mundial y por tanto la interpretación en relación a fotografías. Curiosamente en los documentos neoasirios que se han perdido quedando las fotografías, Deller propone la lectura Adad-Milki (MAN= rey = arameo *milki*!) dando una prueba de la práctica descrita en los pasajes bíblicos. "Thus, based on all the evidence mustered by Deller in his original argument, it has been shown that U.U. is Hadad, not Adad-Milki; that 'XXX is Šîn, not Adad-Milki; that the correct reading of the names in List I is Adad-iški-X; that the *milki* of the Halaf name Adad-milki-il-a-a is a separate part of the name and means "king"; and that the biblical form 'Adrammelek has nothing to do with any of it'"¹²¹.

Otro de los autores que modificaba su postura a raíz de los aportes arqueológicos era William F. Albright, quien observa en la palabra *mulk/molk* un significado original de realeza, pero que adquiere el sentido de "'princely sacrifice' by itself, after which the transition was easy to 'vow of exceptional sanctity', and finally 'solemn promise' (Syriac *mulkânâ*)"¹²². Así mismo rechaza la idea de un dios Moloch en los pasajes bíblicos tras la lectura de Eissfeldt.

D.B. Harden quien había participado en anteriores excavaciones, realizando el estudio de la cerámica del área¹²³, realiza una obra sobre los fenicios en donde a propósito del estudio de la religión fenicia y de los santuarios, señala: "Esto nos lleva al último tipo

¹¹⁹ K.H. Deller, R. de Vaux, Les sacrifices de l'Ancien Testament, *Orientalia*, n.s. 34 (1965), pp. 382-386.

¹²⁰ S.E. Kaufman, The Enigmatic Adad-Milki, *Journal of Near Studies*, 37 (1978), pp. 101-109.

¹²¹ *Ididem*, p. 107.

¹²² W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, London 1968, p. 210.

¹²³ D.B. Harden, Punic Urns from the Precinct of Tanit at Carthage, *American Journal of Archaeology*, 21 (1927), pp. 297-310; *Idem*, The Pottery from the Precinct of Tanit at Salammbô, Carthage, *Iraq*, 4 (1937), pp. 59-89.

de santuario: el recinto de sacrificios o «tofet», como se le llama según el mencionado en la Biblia, que se hallaba en el valle de Ben Hinnom, extramuros de Jerusalén ... Pero el más importante de todos es el recinto de Tanit, en Salammbó (Cartago). Por primera vez se encontró en él suficientes indicios para mostrar de modo concluyente que las antiguas historias de sacrificios infantiles a Moloc eran realmente ciertas, y que el «tofet» de Jerusalén que Josías mancilló cuando destruía las prácticas idolátricas del reino de Judá, era realmente un lugar en el que un hombre «podía hacer pasar a su hijo o a su hija por el fuego, en honor de Moloc». Así queda claro que otros pueblos detestasen a los fenicios por una tal práctica”¹²⁴.

Un trabajo sobre el sacrificio humano en la antigüedad dentro del Próximo Oriente, cerraba esta etapa de revisiones o postulados en torno a la tesis de Eissfeldt. En él, su autor A.R.W. Green¹²⁵, acepta la lectura de Eissfeldt para la evidencia púnica, pero niega la relación entre fenicia e Israel debiendo ser resultado de una influencia siria o incluso anatólica, considerando las ofrendas a los dioses bíblicos otro tipo de ritual distinto al de la incineración de niños.

I.5. Las tesis de Moshe Weinfeld y Paul G. Mosca.

Entre 1969 y 1978, Moshe Weinfeld, presenta una alternativa al ya exhaustivamente revisado trabajo de Otto Eissfeldt, en la que rechaza la idea de sacrificio de niños para el término *mlk*, por medio de un análisis deductivo¹²⁶.

Aunque sigue las líneas de algunos investigadores¹²⁷, su total visión del tema le lleva desde un principio a plantear dos tipos de sacrificios humanos: sacrificios

¹²⁴ Idem, *Los fenicios*, Barcelona 1967, p. 115.

¹²⁵ A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, (ASORDS 1), Missoula 1975, en concreto el capítulo IX, pp. 149-187.

¹²⁶ M. Weinfeld, *The Molech Cult in Israel and Its Background*, en P. Peli (ed.), *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1969; Idem, *The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background*, *Ugarit Forschungen*, 4 (1972), pp. 133-154; Idem, *Burning Babies in Ancient Israel. A Rejoinder to Morton Smith's Article in JAOS 95 (1975)*, pp. 477-479, *Ugarit Forschungen*, 10 (1978), pp. 411-413. Su primer artículo, en hebreo, prácticamente da origen al segundo texto, esta vez en lengua inglesa, que es el utilizado en esta exposición.

¹²⁷ Idem, *op. cit.*, (nota 126), 1978, p. 412, nota 2: S.R. Driver, *The Book of Genesis*, London 1904, p. 102, quien supone un rito con un fuego de carácter ordálico o Idem, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, Nueva York 1903, p. 222-223, en donde defiende la interpretación talmúdica en la que eran conducidos ritualmente a convertirse en prostitutos de templo; N.H. Snaith, *The Cult of Molech*, *Vetus Testamentum*, 16 (1966), pp. 123-124, que también observó en los estudios talmúdicos una posible dedicación de niños como prostitutos en un templo; T.H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York 1969 (utilizada la versión en castellano, Barcelona 1973, pp. 586s.), seguidor de James Frazer en relación a los ritos de purificación, en este caso en relación al fuego. Los ritos celebrados vistos como consagraciones o votos: D. Platorati, *Zum Gebrauch des Wortes MLK im Alten Testament*, *Vetus Testamentum*, 28 (1978), pp. 286-300; J. Ebach, *ADRMLK*,

infrecuentes, frente a sacrificios regulares. Del primer tipo presenta Gén. 22, con un carácter de máxima devoción, Jc. 11 y las menciones de las fuentes clásicas respecto al sacrificio en Fenicia y las colonias púnicas, generalmente en casos de calamidades o desastres. Por otro lado, se halla el *herem*, el sacrificio de Mesha, el ritual asirio del sustituto del rey (*šar pūši*), o los sacrificios con propósitos mágicos.

El análisis continúa con una revisión de las evidencias púnicas, centrándose en la referencia *mlk ʾmr*, que en sí no es un sacrificio, sino las gracias por responder a un voto o una petición, caracterizados por la estela misma. Además las referencias bíblicas no recogen bien el sentido de sacrificio, tal y como queda planteado en Lev. 20, 5, sino el epíteto o título de un dios¹²⁸. A ello seguramente contribuiría el estudio de los nombres *mrbʿl* en Ugarit y *ʾmryhw* en la Biblia.

También rechaza la conexión fenicia, dado que fue Ahaz el primero en abrir las puertas a esta influencia al pactar con el rey de Asiria, confirmado por las palabras contra el *mlk* dichas por Isaías, el cual profetiza bajo este reinado.

Las referencias bíblicas a Molech son tomadas bajo dos puntos de vista:

a) Leyes e información histórica. Donde se utilizan los verbos *ntn* y *hʿbyr*, en el sentido de purificación y dedicación.

b) Literatura moralizante. Donde se hace referencia a muertes rituales pero nunca a quemar.

Al primer punto, contribuye el estudio de las evidencias tardías: la Mishnah y el halakhic Midrashim, que mencionan el culto como la entrega de niños a sacerdotes idólatras, haciéndoles pasar por el fuego. No obstante, algunos exegetas (Libro de los Jubileos, 30, 7ss.), ven la gestación de niños por medio de relaciones sexuales con una gentil. Así Lev. 18 habla de transgresiones sexuales y, Ezequiel e Isaías mencionan la prostitución cultural en relación con el sacrificio de niños. El culto de Molech se caracterizaría por la entrega de niños a éste para el servicio cultural¹²⁹.

En defensa de esta hipótesis retoma el estudio de K.H. Deller sobre los contratos neoasirios entre los siglos IX y VII. Las cinco fórmulas que tipifican el castigo para la parte que rompa un tratado, lleva a la dedicación de niños a Adad(milki) y a su consorte Ištar o Bēlet-šēri. El dios Hadad/Adad tenía una fuerte tradición entre las tribus nómadas

"Moloch" und BA'AL ADR. Eine Notiz zum Problem der MolochVerehung im alten Israel, *Ugarit Forschungen*, 11 (1979), pp. 219-226. Como posteriormente se presentará, bajo una óptica primero arqueológica y luego filológica, los trabajos de H. Bénichou-Safar.

¹²⁸ Rechaza todos los planteamientos anteriores, incluso el de su compatriota Tur-Sinai, en relación a *mlk* como el reino de un dios, o la ceremonia de entronación caracterizada por un sacrificio humano o una víctima sustitutoria. Apoyándose en *mlk ʾdm bš(ʿ)rm btm (bnʿtm)* derivado de *šrym*, príncipes (N.H. Tur-Sinai, *Ha-Lashon ve-ha-Sefer*, Jerusalem 1948-1955, pp. 95ss.).

¹²⁹ Weinfeld, *op. cit.*, (nota 126), 1972, p. 145.

del norte de Siria, por lo que el factor asirio se veía reforzado por el culto arameo, de cuyo desarrollo Ahaz importó varios aspectos. De ahí que a esta divinidad se le añadiera el epíteto *mlk*, al igual que en Fenicia se utilizaba el epíteto *b'l*. Este tipo de adoración al rey y a la reina del cielo, localizado en el *tofet* fuera de la ciudad, se presenta con claridad en Zefanías 1, 4-5 y Amós 5, 26. El problema se dibujó con las generalizaciones y exageraciones de los profetas, en su lucha contra las influencias externas.

Morton Smith¹³⁰ revisa la proposición de M. Weinfeld, aceptando la equiparación de Molech con Adad, pero rechazando el resto de la argumentación. De ahí que afirme la regularidad del culto cartaginés en contra de Weinfeld, y le acuse de intentar disminuir la evidencia cartaginesa al considerar que todo texto no explícito no tiene justificación para una interpretación, además de no haber considerado las propuestas realizadas por Leglay¹³¹, para las inscripciones de N'gaous.

En cuanto a las referencias bíblicas, éstas confirman el sacrificio de un animal como sustituto de un niño. Reyes, Jeremías, Ezequiel y Deutero Isaías hablan claramente de matar, mientras que los textos legales de hacer pasar o dar, aunque atendiendo a Núm. 31, 21ss., este pasar por el fuego hace hincapié en un efectivo quemar. Los mismos documentos neoasirios hablan de quemar. En concreto el punto IV y V de la argumentación de Deller indican este sentido, pues ha de quemar a su hijo y a su hija y ofrecer 28 personas al templo (lo que daría un total de 30 hijos, número bastante abultado), o la posible maldición de entregar 7 hijas y 7 hijos como sacerdotes al templo no es una pesada maldición, sino más bien una bendición. Además, el empleo del adjetivo idólatra es un anacronismo rabínico.

La respuesta de Moshe Weinfeld no se hace esperar¹³². Vuelve a reiterar su postura, añadiendo que en Cartago el fenómeno implicaba a niños nacidos muertos o difuntos de corta edad. Respecto a Molech en los pasajes bíblicos, aparece asociado a *ntn* y *h'byr* que no son verbos convencionales para el sacrificio, al contrario de *zbh*, *šht* y *hqryb*. El primer nacido humano, así mismo, aparecía con *qdš*, santificar, y el de animal con *zbh*, sacrificar.

Lev. 18, 21, se insertaba en un contexto sexual y, Lev. 20, 1-5 y Dt. 18, 10 en medio de prácticas paganas y adivinatorias, lo que reforzaba su interpretación no sacrificial. Los profetas planteaban un problema, en su constante moralización, no aclarando si se referían a esporádicos sacrificios de niños o si en su argumentación incluían todos los sacrificios humanos sin distinción.

Por último, cierra esta replica con una breve nota en la que menciona las indagaciones de Domenico Platorati¹³³, quien observa en *h'br b's lmlk* un rito pagano con

¹³⁰ M. Smith, A Note on Burning Babies, *Journal of the American Oriental Society*, 95 (1975), pp. 477-479.

¹³¹ Leglay, *op. cit.*, (nota 2), 1966; Idem, *op. cit.*, (nota 2), 1961-1964.

¹³² Weinfeld, *op. cit.*, (nota 126), 1978.

¹³³ Platorati, *op. cit.*, (nota 127), pp. 286-300.

prácticas adivinatorias, y pasar por el fuego en Ez. 20, 31, mancharse en idolatría, pero le acusa de no exponer sus argumentos publicados 6 años antes.

Morton Cogan en su tesis doctoral¹³⁴, revisa la terminología empleada en la Biblia, y llega a la conclusión de una diferencia entre el Código de Santidad (*ntn/h'byr*) y Dt. 12, 31 (*šrp*, del sacrificio infantil cananeo), lo que le lleva a admitir dos rituales distintos: un culto adivinatorio en el fuego de Molek sin sacrificio infantil, y un culto cananeo cuya actividad es la del sacrificio¹³⁵. La confusión se establece en las menciones de los profetas. Jeremías y Ezequiel añadían por su parte los términos *zbh* y *šht*. El culto a Molek no provenía ni de Siria ni de Asiria, aunque un contacto con estas zonas ayudó a su estabilización.

La otra gran revisión, en este caso a favor de las propuestas de Otto Eissfeldt, la constituye la tesis doctoral de Paul G. Mosca¹³⁶. Claro está, criticaba las propuestas de Weinfeld, al que achacaba no haber tenido en cuenta los hallazgos arqueológicos de las colonias y de defender el carácter no cruento del ritual.

En su primer capítulo pasa revisión a los testimonios de los autores clásicos, siguiendo un orden cronológico: desde Sófocles (siglo V) a Dracontius (siglo V de nuestra era). Señala que varios de los autores eran contemporáneos a los hechos. Los sacrificios se ofertaban, según estos testimonios, a Cronos o Saturno, cuyo símil púnico es Ba'al Hammon, y en Fenicia, El. Podía darse por una crisis comunal, anualmente, o por una necesidad privada. Las víctimas serían niños y niñas de las clases elevadas, y el rito se ejecutaba en un hoyo ardiente, adonde caían las víctimas desde una estatua de bronce. La duración variaba según la región del Mediterráneo. En Fenicia se ejecutó hasta el período persa o griego, y en occidente hasta el siglo III de nuestra era¹³⁷.

Su segundo capítulo gira en torno a la arqueología. Destaca la ausencia de recintos sagrados de este tipo en Fenicia, sin embargo debía haber una conexión fenicia. Acepta la hipótesis de Richard, de una disminución de las víctimas humanas en el tiempo, aunque el rito continuaba tras la caída de Cartago.

Respecto a la epigrafía, cuya primera inscripción se databa hacia el siglo VII, mostraba claros signos de sacrificio. La fórmula *mlk 'mr* se interpretaba como sacrificio de un cordero, para aquéllos que no tenían hijos. En cuanto a *mlk b'l*, coexistía con la anterior, y trataba del sacrificio de un niño noble. Por su parte *mlk 'dm*, que no aparece hasta el siglo II, atiende al sacrificio de un niño de clase baja, posiblemente sustituto de uno de clase superior¹³⁸. Por último *mlk 'zrm* haría referencia a un niño con alguna

¹³⁴ M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B.C.E.*, (SBL monograph series 19), Missoula 1974, pp. 77-83.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 77.

¹³⁶ P.G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and mlk*, (Unpublished Ph.D. dissertation), Harvard 1975.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 24-27.

¹³⁸ En referencia a la noticia de Diodorus, XX, 14.

anormalidad. La ausencia de *mlk ʾdm* de Cartago, sugería la presencia de un culto de carácter más conservador. En relación a *bšrm (btm)* sería una forma de expresión litúrgica.

En su presentación de los datos bíblicos, rechaza el sentido de dedicación subrayada por el Código de Santidad y la tradición rabínica, manteniendo la real combustión para *ntn* y *hʿbyr*. Cuestión confirmada por Ex. 22, 28b-29, a pesar del sentido de dedicación en relación a los levitas de Núm. 8. También se pronuncia contra la vocalización propuesta por Geiger, adoptando la forma *mulk*. Su revisión comienza con el Código de Santidad, y propone una lectura *lmlk*, siendo esta propuesta difícil en Lev. 20, 5.

Para *hʿbyr bʾš/šrp bʾš*, en Deuteronomio y Deuteronomista (entremezcla en su argumentación ambos), propone “dar/dedicar” para *mlk* en el fuego, y no “pasar por el fuego” (Núm. 31, 23; Sab. 12, 2-8; Dt. 18, 10). Deja de lado el sacrificio de Jephtah, Hillel y Mesha; y se centra en Is. 30, 27-33 y los otros pasajes proféticos, advirtiendo la lectura de un culto de sacrificio infantil, tolerado y sancionado por el yahvismo en los siglos VIII y VII. Su origen se establecía en el siglo X, en el tiempo de la conquista, siendo copiado de los cananeos o los fenicios. En el norte su duración llegó hasta el 722, mientras que en el sur desapareció en el reinado de Josías.

Este culto, sufrió posteriores mezclas, identificándose con ritos sexuales, debido a la ambigüedad de *ntn*, el uso de *zrʿ* (semen) y la equiparación de *hʿbyr* con el arameo *ʿbr* (impregnar), y la asociación de los profetas del sacrificio de niños con el adulterio y la prostitución, o su asimilación a un ídolo o creencia idolátrica (Jeremías y Ezequiel)¹³⁹. No existía conexión entre el ritual del primer nacido y el sacrificio *molk*.

La conclusión de este autor¹⁴⁰ pasa por un origen común en Fenicia de este tipo de sacrificio, ya que la falta de un estudio de las evidencias ugaríticas, le impiden retroceder en el tiempo. La reconstrucción de la forma original daría *mulkuM* (reino, realza), siendo primero aplicado al rito, porque suponía el sacrificio por reyes de sus propios hijos a los dioses, llevando el título de rey u ofrenda de realza, por realza, para realza.

Un nuevo dato referente a la cuestión del sacrificio *molk* en la zona de Siria-Palestina viene de la inscripción procedente de Nebi Yunis¹⁴¹, donde se menciona el ritual del *molk*.

¹³⁹ Mosca, *op. cit.*, (nota 136), p. 240.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 271-274.

¹⁴¹ B. Delavault et A. Lemaire, Une stèle "Molk" de Palestine dédiée à Eshmoun? RES 367 reconsidéré, *Revue Biblique*, 83 (1976), pp. 569-583; C. Picard, Le monument de Nebi-Yunis, *Revue Biblique*, 83 (1976), pp. 584-589; B. Delavault et A. Lemaire, Les inscriptions phéniciennes de Palestine, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 1-39. Posteriormente A. Gianto, Some Notes on the Mulk Inscription from Nebi Yunis (RES 367), *Biblica*, 68 (1987), pp. 397-401. Sabatino Moscati, *op. cit.*, 1991, (nota 7), pp. 42-43, confirma la presencia de un ritual *molk* a través de esta estela en la zona de Palestina, pero con un significado no cruento.

I.6. El posicionamiento de los investigadores: sacrificio cruento frente a no cruento.

A raíz de un estudio de Paolo Xella¹⁴², en relación al problema de la crueldad cartaginesa respecto a los prisioneros de guerra en relación a distinguir el sacrificio humano de las muertes rituales sin destinatarios sobrehumanos, sirve a este autor de punto de partida para comenzar a plantear una serie de cuestiones en torno al sacrificio molk que se concretan tres años después en un análisis en torno a un texto ugarítico¹⁴³ y dará paso a una serie de trabajos bien en solitario, bien en colaboración con Sergio Ribichini, en contra del sacrificio cruento. Sus líneas versan sobre tres puntos a los que debe someterse la problemática del molk:

- a) un sistematico riesame dei dati in nostro possesso alla luce di un criterio classificatorio teorico, preliminare e senza alcuna pretesa di validità assoluta, ma suscettibile di evidenziare differenze morfologiche e di contesto tra i vari riti attestati;
- b) un'indagine interna alla documentazione classica;
- c) l'analisi di eventuali diretti precedenti di tale costume cruento nell'area siro-palestinese.

En el año 1975 se reiniciaban los trabajos en las excavaciones de Cartago, tras los últimos trabajos de Cintas. El área del *tofet* fue designada a un equipo de la American School of Oriental Research, dirigido por Lawrence E. Stager¹⁴⁴, desarrollándose entre 1976 a 1979 el denominado ASOR Punic Project. Las anteriores campañas habían ofrecido interesantes resultados en todos los campos, a pesar de los diversos planteamientos. Cabe destacar la controversia entre la mayor intensidad de deposiciones animales o humanas¹⁴⁵.

Los análisis paleopatológicos de los restos de la excavación norteamericana, lanzaban luz sobre esta cuestión¹⁴⁶. De las 400 urnas descubiertas (pertenecientes a Tanit I

¹⁴² P. Xella, Un'uccisione rituale punica, en D. Benigni, S.F. Bondi, G. Coacci Polsell, G. Quattrocchi Pisano, S. Ribichini, M.L. Uberti e P. Xella, *I saggi fenici-I*, (Collezione di studi fenici 6), Roma 1975, pp. 23-27.

¹⁴³ P. Xella, Un testo ugaritico recente (RS 24.266, *Verso*, 9-19) e il «sacrificio dei primi nati», *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 127-1336.

¹⁴⁴ L.E. Stager, *Etats-Unis I* (Punique), *CEDAC Carthage Bulletin*, 1 (1978), pp. 9-12.

¹⁴⁵ Las conclusiones del Dr. Richard, como se verá en el estudio dedicado a los restos óseos, hacían referencia al incremento de restos animales en el transcurso del tiempo. Por contra, un primer estudio del contenido de las urnas, P. Pallery, *Note sur les urnes funéraires trouvées à Salammbô*, *Revue Tunisienne*, (1922), pp. 206-211, arrojaba un balance distinto. Los restos animales del nivel A, eran mayores a los del nivel C.

¹⁴⁶ L.E. Stager, *The Rite Sacrifice at Carthage*, en G. Pedley (ed.), *New Light on an Ancient Carthage*, Ann Arbor 1980, pp. 1-11, 131-133; Idem, *Carthage: A View from the Tophet*, en H.G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen*, (Madrider Beiträge 8), Mainz-am-Rhein 1982, pp. 155-156; L.E. Stager and S.R.

y Tanit II), se analizaron un total de 130. Se observa que el mayor porcentaje de restos animales jóvenes se concretizaba en las primeras etapas. Los restos humanos se identificaban con seres recién nacidos o nacidos muertos, llegando incluso a individuos de tres años de edad, generalmente en deposiciones colectivas. Todo ello llevaba a considerar la hipótesis de control de población respecto a las clases ricas como medio de evitar la dispersión de su patrimonio, y a las clases más pudientes eludir la pobreza al decrecer el número de bocas a alimentar. Las estimaciones sobre el total de deposiciones en el área sagrada debió de alcanzar unas 2.000 urnas para el período comprendido entre el año 400 y el 200. Los términos del estudio venían a corroborar los testimonios de los autores clásicos en referencia al sacrificio *molk*.

Por contra, Hélène Bénichou-Safar, llegaba a conclusiones totalmente opuestas¹⁴⁷. En su tesis doctoral, publicada en 1982¹⁴⁸, elaboraba un estudio de las necrópolis de Cartago, y llegaba a la conclusión que era raro encontrar huesos de neonatos dentro de éstas a pesar de la elevada mortalidad infantil. A raíz de ello, en dos artículos sucesivos de 1988 y 1989, intenta demostrar, con la ayuda de un experto médico legal, la utilidad del tofet de Cartago como una necrópolis infantil. En el primero¹⁴⁹ intenta llegar a una descripción del rito ejecutado: si podía tratarse de deposiciones de uno o más individuos en una urna, qué tipo de vestidura portaba en el momento de la incineración, cual era la posición en la pira, los materiales combustibles y de que modo se desarrollaba. "Donc, sur l'aire du tophet, ou dans sa proximité immédiate, un petit bûcher fait de branches de résineux entremêlés, est installé, en plein air, au fond d'une vasque de terre cuite peut-être (ou sur une dalle). Un nourrisson ou un très jeune enfant (plus rarement deux) y est déposé, sur le dos, directement au contact des branches, ou peut-être isolé de celles-ci par une pièce de vannerie. Il est vêtu, ou enveloppé dans un linge fermé par des agrafes"¹⁵⁰. La posición del cuerpo al ser incinerado atendía mejor a una víctima ya muerta, sin poderse afirmar esta hipótesis plenamente. La deposición se concretaba: "Vient le moment de remplir les urnes. Cendres et braises sont, si nécessaire, refroidies avec de l'eau et, après que le maximum de combustible a été retiré, elles sont renversées du support du bûcher dans l'urne. Le os trop longs sont au besoin brisés; à la suite de quoi, quelques bijoux, des

Wolff, Child Sacrifice at Carthage: Religious Rite or Population Control? Archaeological Evidence Provides Basis for a New Analysis, *Biblical Archaeology Review*, 10/1 (1984), pp. 30-51.

¹⁴⁷ H. Bénichou-Safar, A propos des ossements humains du tophet de Carthage, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 5-9; Eadem, *Les tombes puniques de Carthage: Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris 1982; Eadem, Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse, *Revue de l'Histoire des Religions*, 205 (1988), pp. 57-68; Eadem, Les sacrifices d'enfants à Carthage, *Cahiers de Clio*, 19 (1989), 1-14.

¹⁴⁸ Eadem, *op. cit.*, 1982, (nota 147). Realiza un estudio de la topografía, estructura, inscripciones y ritos de las necrópolis púnicas de Cartago.

¹⁴⁹ Eadem, *op. cit.*, 1988, (nota 147), pp. 57-68.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 66.

colliers de perles surtout, et des amulettes sont répandus à la surface des cendres puis l'urne est fermée d'une poterie retournée ou d'un bouchon d'argile"¹⁵¹.

En 1989, Hélène Bénichou-Safar vuelve a reexaminar los datos dentro de una exposición de carácter general sobre el tema del sacrificio de niños¹⁵². Concluye, debido a la dificultad de poder rechazar en bloque los testimonios de los autores antiguos, que el sacrificio podía darse en algún momento como vía excepcional. Además muchos pueblos coetáneos habían practicado la muerte ritual. La mayor parte de las urnas acogían niños muertos naturalmente.

Así mismo, en el curso de las indagaciones arqueológicas, se presentaba un primer estado de la cuestión en referencia a los tofet. Sandro Filippo Bondi¹⁵³, retomando la tesis de Sabatino Moscati sobre la importancia de estos lugares de culto en la fisonomía de las ciudades fenicias de occidente¹⁵⁴, evalúa el estado de conocimientos dentro de cuatro puntos:

- 1.- el tofet y la ciudad (señalando el carácter urbano y su ubicación en la periferia de lo habitado con criterios urbanísticos precisos),
- 2.- el tofet en la región (señalando la influencia sobre un área supra-ciudadana),
- 3.- el tofet y la comunidad de los fieles (señalando un rito privado y otro público interrelacionados entre sí),
- 4.- y la cultura del tofet a través de los materiales votivos (señalando el conservadurismo en la tipología e iconografía de las estelas, posiblemente debidos a motivos de oficialidad religiosa).

Al comienzo de 1980, Giovanni Garbini, cuyo trabajo epigráfico sobre el término *mlk* ya había generado alguna aportación¹⁵⁵, publicaba un estudio sobre el mundo fenicio¹⁵⁶. Afirma el carácter efectivo del sacrificio, "molok è «ciò che è stato fatto andare», come 'ōlāh è «ciò che è stato fatto salire»; il molok è dunque un olocausto, cioè un sacrificio la cui vittima viene totalmente donata alla divinità mediante la sua distruzione col

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 66-67.

¹⁵² Bénichou-Safar, *op. cit.*, 1989, (nota 147), pp. 1-14.

¹⁵³ S.F. Bondi, Per una riconsiderazione del tofet, *Egitto e Vicino Oriente*, 2 (1979), pp. 139-149.

¹⁵⁴ Moscati, *op. cit.*, (nota 115), pp. 61-68. Posteriormente, *Idem*, *I Fenici e Cartagine*, Torino 1972, pp. 198-206.

¹⁵⁵ G. Garbini, Une nouvelle interprétation de la formule punique BSRM BTM, *Comptes Rendus du Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques*, 11 (1966-1967), pp. 144-145; *Idem*, Note di epigrafia punica - II. 8. L'iscrizione cartaginese CIS I 5510 e il sacrificio 'molok', *Rivista degli Studi Orientali*, 42 (1967), pp. 8-13, donde observa la institución de una o más hijas en sacrificio por un hijo de la lectura *bs'r* como *bt* (hija) y *bn(?)t* (hijas); *Idem*, Note di epigrafia punica - III.9. *mlk<l* y *mlk>mr*, *Rivista degli Studi Orientali*, 43 (1968), pp. 5-11, en contra de las conclusiones aportadas por René Dussaud en 1946.

¹⁵⁶ *Idem*, *I Fenici. Storia e Religioni*, (Istituto Universitario Orientale, Series Minor, XI), Napoli 1980.

fuoco"¹⁵⁷. Su origen claramente fenicio, entronca con las tradiciones de incineración del sur de Anatolia. Consistiría en la oferta a una divinidad de una víctima que venía identificada con el rey que se inmola, adquiriendo un carácter divino que le equiparaba con la propia deidad¹⁵⁸. La misma celebración ritual se traslada a las colonias de occidente según se deduce de las fuentes clásicas y de las evidencias epigráficas¹⁵⁹.

Nuevos aportes a una deidad *mlk* procedían de las listas de divinidades ofrecidas por las tablillas ugaríticas¹⁶⁰. Alan Cooper¹⁶¹ llegaba a la conclusión de hallarse ante una deidad ugarítica con el epíteto *mlk* que se identificaba con Mot, el dios de la muerte, y el Mōlek bíblico. Al igual que M. Weinfeld, argumenta que el púnico *molk* no es un término sacrificial, sino simplemente la palabra rey. Marvin Pope¹⁶² lo asociaba a divinidades o espíritus infernales, que reciben el *kispum*, en posible unión con los *Rpum*¹⁶³. Por su parte Lowell K. Handy¹⁶⁴ aportaba una solución al problema generado por la palabra *mlk* como título divino. Podía ser portado por varias deidades al igual que otros títulos como *tpʔ* «juez», *zbl* «príncipe», o *ʿrʒ* «terrible».

Durante los años ochenta, la mayor parte de la producción científica se canaliza a través del Centro di Studio per la Civiltà Fenicia e Punica, perteneciente al Consiglio Nazionale delle Ricerche de Italia, debido no sólo a la publicación de monografías o estudios sobre las excavaciones de época fenicio-púnica en territorio italiano¹⁶⁵, sino a

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 193. Idea ya plasmada en Idem, *Influenze nordafricane sulla liturgia del cristianesimo primitivo*, *Studi Magrebini*, 7 (1975), pp. 45-54. La palabra derivaría de la raíz fenicia *hlk/ylk* «andar», tratándose de un nombre verbal en causativo, un participio pasivo, que semánticamente se corresponde con el hebreo *ʿōlāh* término usado para el holocausto, p. 47.

¹⁵⁸ Idem, *op. cit.*, (nota 156), p. 51.

¹⁵⁹ Al año siguiente de la publicación de *I Fenici. Storia e Religioni*, G. Garbini refuerza los argumentos para el mundo púnico en: *Il sacrificio dei bambini nel mondo punico*, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia biblica: Atti della Settimana (Roma, 10-15 marzo 1980)*, vol. I, (Centro Studi Sanguis Christi 1), Roma 1981, pp. 127-134.

¹⁶⁰ J.F. Healey, *Malkū: Mlkm: Anunnaki, Ugarit Forschungen*, 7 (1975), pp. 235-238; Idem, *Mlkm/Rpʾum and the Kispum, Ugarit Forschungen*, 10 (1978), pp. 89-91. En ambos casos apunta hacia divinidades infernales que recibían en culto el banquete funerario (*kispum*).

¹⁶¹ A. Cooper, *Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts*, en L.R. Fisher & S. Rummel (eds.), *Ras Shamra Parallels*, vol. 3, (Analecta Orientalia 51), Leiden 1981, pp. 333-469.

¹⁶² M. Pope, *The Cult of Dead at Ugarit*, en G.D. Young (ed.), *Ugarit in Restrospect*, Winona Lake 1982.

¹⁶³ J.F. Healey, *op. cit.*, 1978, (nota 160), con anterioridad ya había incidido en este sentido.

¹⁶⁴ L.K. Handy, *A solution for many mlkm, Ugarit Forschungen*, 20 (1988), pp. 57-59.

¹⁶⁵ Para Mozia (Sicilia): A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, S. Moscati, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-I. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 12), Roma 1964; A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966; I. Brancolli, A. Ciasca, G. Garbini, B. Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-III*.

diversas revisiones sobre el asunto del sacrificio que han derivado hacia posicionamientos acerca de su carácter no cruento¹⁶⁶.

La pieza vertebral de esta tesis se configura en torno a la persona de su director, Sabatino Moscati. En 1987, lanza su propuesta en una revisión del problema del molk¹⁶⁷,

Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma, (Studi Semitici 24), Roma 1967; A. Ciasca, G. Garbini, P. Mingazzini, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-IV. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 29), Roma 1968; A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, G. Matthiae Scandone, B. Olivieri Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-V. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 31), Roma 1969; A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, S. Moscati e V. Tusa, *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970; F. Bevilacqua, A. Ciasca, G. Matthiae Scandone, S. Moscati, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-VII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 40), Roma 1972; A. Ciasca, V. Tusa e M.L. Uberti, *Mozia-VIII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 45), Roma 1973; A. Ciasca, *Mozia (Sicilia): Il «tofet»*. Campagne 1971-72, *Rivista di Studi Fenici*, 1 (1973), pp. 94-98; A. Ciasca, G. Coacci Polsellì, N. Cuomo di Caprio, M.G. Guzzo Amadasi, G. Matthiae Scandone, V. Tusa, A. Tusa Cutroni e M.L. Uberti, *Mozia-IX. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 50), Roma 1978. En cuanto a Tharros (Cerdeña) véase nota 176 del presente capítulo. Respecto a Monte Sirai (Cerdeña): F. Barreca e G. Garbini (eds.), *Monte Sirai-I. Rapporto preliminare della Missione Archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici, 11), Roma 1964; M.G. Amadasi Guzzo, F. Barreca, P. Bartoloni, I. Brancoli, S.M. Cecchini, G. Bargini, S. Moscati, e G. Pesce, *Monte Sirai-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici 14), Roma, 1965; M.G. Amadasi Guzzo, F. Barreca, G. Garbini, M. e D. Fantar e S. Sorda, *Monte Sirai-III. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici, 20), Roma 1966; M.G. Amadasi Guzzo, F. Barreca, P. Bartoloni, M. e D. Fantar e S. Moscati, *Monte Sirai-IV. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici, 25), Roma 1967; F. Barreca e S.F. Bondi, *Scavi nel tofet di Monte Sirai, campagna 1979*, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 143-145; S.F. Bondi, *Monte Sirai 1980. Lo scavo nel tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 217-222; Idem, *Monte Sirai 1981. Lo scavo nel tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 273-281; Idem, *Monte Sirai 1982. Lo scavo nel tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 193-203; Idem, *Monte Sirai 1983. Lo scavo nel tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 12 (1984), pp. 185-198; Idem, *Monte Sirai 1985. Lo scavo nel Tofet (Campagne 1984 e 1985)*, *Rivista di Studi Fenici*, 15 (1987), pp. 179-190; P. Bartoloni (ed.), *La necropoli di Monte Sirai-I*, (Collezione Studi Fenici, 41), Roma 2000. Para Nora (Cerdeña), G. Chiera, *Testimonianze su Nora*, (Collezione di Studi Fenici, 11), Roma 1978.

¹⁶⁶ Las publicaciones se encuadran dentro de dos colecciones: *Studi Semitici* y *Collezione di Studi Fenici*. Hay que añadir la publicación anual de la *Rivista di Studi Fenici*, así como las actas del *Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, con ya seis ediciones.

¹⁶⁷ S. Moscati, *Il Sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?*, (Quaderni dell'Accademia

donde presenta el tofet, no como un área de sacrificio sistemático, sino como una necrópolis infantil. El investigador italiano pone en cuestión las hipótesis de los autores hasta el momento, cuestionando las fuentes escritas, no permitiendo mantener, según su estudio, la hipótesis del sacrificio de jóvenes víctimas humanas, del cual no se halla, según el autor, traza del mismo en los escritos bíblicos, ni en los epígrafes que portan las estelas. Su argumentación viene dada por el mayor número de fetos o apenas recién nacidos¹⁶⁸, que habrían muerto por causas naturales. A ello se unía la ausencia casi absoluta de deposiciones de niños en las necrópolis de Cartago, por lo que en el tofet no sólo había víctimas de sacrificio, sino su mayor parte se refería a estos niños muertos prematuramente o en edad temprana, que eran incinerados y enterrados según un ritual específico¹⁶⁹. Este fenómeno, denominado “rimensionamento” por Brien K. Garnand, era ya apuntado no sólo por varios autores norteamericanos antes de la catarsis italiana¹⁷⁰, sino también por algunos autores franceses¹⁷¹. Una de las cuestiones que más chocan en la argumentación es aquella de proponer, en ocasiones, no la terminología de sacrificio sino aquella de la muerte ritual que tendría lugar en los tiempos de crisis (tales como asedios, plagas) en demanda de una rápida intervención divina. Lo que más llama la atención es que en el vocabulario utilizado por los autores clásicos, no hay una distinción entre sacrificio humano y muerte ritual, lo mismo que acontece en el mundo lingüístico semítico-noroccidental. La distinción, proviene de la escuela de estudios histórico religiosos italiana, siendo acuñada por A. Brelich¹⁷² y recogida para la cuestión del ritual del molk por A.

Nazionale dei Lincei, Problemi attuali di Scienza e di Cultura 261), Roma 1987.

¹⁶⁸ F.C. Fedele, Tharros: Anthropology of the Tophet and Paleoecology of a Punic Town, en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, III, Roma 1983, pp. 637-650. Sólo el 2% de los niños superan la edad neonatal.

¹⁶⁹ En este sentido, aquel de establecer el tofet como una necrópolis infantil, es propuesto en el mismo año por S. Ribichini, *Il Tofet e il sacrificio dei fanciulli*, (Sardò 2), Chiarella-Sassari 1987, sobre todo p. 44.

¹⁷⁰ B.K. Garnand, *The Use of Phoenician Infant Sacrifice in the Formation of Ethnic Identities: Historical Interpretations of the Classical, Biblical and Archaeological Evidence*, Chicago 2002; recogido en Idem, *From Infant Sacrifice to the ABC's: Ancient Phoenicians and Modern Identities*, *Stanford Journal of Archaeology*, 1, [<http://archaeology.stanford.edu/journal/newdraft/garnand/index.html>], pp. 1-13.

¹⁷¹ La tesis de un cementerio infantil comienza, como se ha visto unas líneas más arriba, con C.F.A. Schaeffer en comunicación a la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1956, y continuada por Hélène Bénichou-Safar en 1981, autora que como se verá continúa manteniendo la hipótesis hasta nuestros días (véase nota 180 del presente capítulo), y cuya hipótesis, aquella del cementerio, reconocen M. Gras, P. Rouillard and J. Teixidor, *El universo fenicio*, Barcelona 1991 (edición original francesa de 1989), posición reiterada para el mundo anglosajón en Idem, *The Phoenicians and the Death*, *Berytus*, 39 (1991), pp. 127-176.

¹⁷² A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma 1967.

Simonetti¹⁷³, quien en 1983 ataca la tesis sacrificial con una revisión de las fuentes clásicas.

En este sentido la autora italiana encamina su propuesta bajo una relectura de las fuentes clásicas. La ausencia de referencias de los principales historiadores del mundo antiguo: en Grecia, Herodoto y Tucídides; y en Roma, Polibio y Tito Livio, configura para la investigadora un argumento *a silentio* capaz de desechar el horror de tal práctica¹⁷⁴. Por lo que el culto en el tofet, quedaría por tanto concretado por la incineración de las víctimas de la elevada mortalidad infantil.

Además, la autora señala que hay que establecer la diferencia entre sacrificio humano, ofrenda de víctimas humanas a deidades concretas con el objeto de alimentar su culto con una periodicidad que mantiene la relación (*religio*) con la divinidad, y la muerte u homicidio ritual que se realiza sin destinatario fijo en ocasiones extraordinarias.

La combustión conllevaría un sentido purificador, que viene expresado por el peligro de infección y epidemia, así como aportaría una iniciación ritual al individuo que no la había tenido, y llegaba a ser un acto de impureza religiosa. Los animales no eran sustitutos en la deposición sino acompañantes. Constituían la verdadera víctima del rito. Las estelas erigidas confirmaban el carácter privado del rito: votivo y dedicatorio.

Respecto a la Península Ibérica, esta mutación en las propuestas planteadas se observa en la obra de la investigadora María Eugenia Aubet quien, mientras en la primera edición de *Tiro y las colonias fenicias de Occidente* presentaba una canónica interpretación del sacrificio de niños en la que expresaba la naturaleza política del tofet e intentaba explicar el porqué de su presencia o ausencia en las colonias occidentales, en la reedición del año 2001, se ha producido el cambio en la interpretación hacia la tesis de un tipo de inocuo ritual¹⁷⁵.

¹⁷³ A. Simonetti, Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 91-111. Tesis, la de muerte ritual celebrada por S. Moscati, S. Ribichini y P. Xella.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 110. Mientras que otros autores como Diodorus Siculus, encuadrado dentro de la propaganda anticartaginesa, aportaban una imagen distorsionada, entremezclando mitos como el de Talos. Por lo tanto las noticias se referían a sacrificios ocasionales, no específicamente limitados a los niños, y sin un carácter regular o periódico.

¹⁷⁵ M.E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona 1987 y 2001 respectivamente. La editorial en la primera ocasión es Bellaterra, en la segunda Crítica. En la primera edición, la autora parte del pasaje de Filón de Biblos llegando a la consideración que, en Fenicia, la práctica consistió en un sacrificio de primogénitos, y de niños en general, a principios de la Edad del Hierro, al cual recurrían la monarquía y la aristocracia a fin de apaciguar a los dioses en circunstancias extremas que ponían en peligro a la totalidad de la comunidad, además de afirmar que el origen del culto entre los hebreos era fenicio, aunque en Jerusalem estaban dedicadas al mismo Yahweh (pp. 216-217).

Un resultado diferente aportan los estudios paleopatológicos realizados a raíz de las nuevas intervenciones en el tofet de Tharros¹⁷⁶, de donde se puede deducir que el 95% de los restos analizados pertenecen a neonatos (individuos de edad dental de 0, nacidos vivos o muertos, hasta 6 meses).

En cuanto al estudio llevado a cabo en el campo de la epigrafía, sus datos parecen confirmar la hipótesis sacrificial, además de revelar toda una serie de datos en relación al elemento social que participa del ritual¹⁷⁷. Más cauta es la posición de Maurice Sznycer¹⁷⁸, quien a través de los datos epigráficos confirma que el *tofet* se trataba de un lugar sacro, reservado a rituales concernientes a los niños pero de los que no hay exacta certeza que fuera exclusivamente llevada a cabo la inmolación de éstos ni que el tofet fuera la sede de sacrificios cruentos.

Tres grandes síntesis referentes a la problemática del *molk* son llevadas a cabo durante la década de los ochenta por autores de cultura anglosajona: George C. Heider, Shelby Brown y John Day.

¹⁷⁶ E. Acquaro, A. Ciasca, S. Moscati e M.L. Uberti, *Tharros-I*, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 89-119; E. Acquaro, Tharros II. Lo scavo del 1975, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 213-220; Idem, Tharros III. Lo scavo del 1976, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 197-203; Idem, Tharros IV. Lo scavo del 1977, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 63-68; Idem, Tharros V. Lo scavo del 1978, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 50-59; Idem, Tharros VI. Lo scavo del 1979, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 79-87; Idem, Tharros VII. Lo scavo del 1980, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 43-55; Idem, Tharros VIII. Lo scavo nel 1981, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 37-51; Idem, Tharros IX. Lo scavo del 1982, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 49-70; E. Acquaro, G. Garbini, S. Moscati e V. Santoni, *Tharros-XI*, *Rivista di Studi Fenici*, 13 (1985), pp. 11-147; E. Acquaro, Tharros XIV. La campagna del 1987, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 207-220; Idem, Tharros XV-XVI. Le campagne del 1988-1989, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), pp. 249-258. Respecto a los resultados proporcionados por los análisis antropológicos físicos: F.C. Fedele, Antropologia fisica e paleoecologia di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 5, (1977), pp. 185-193; Idem, Tharros IV. Antropologia fisica e paleoecologia di Tharros. Campagna 1977, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 77-79; Idem, Tharros V. Antropologia e paleoecologia di Tharros. Ricerche sul Tofet (1978) e prima campagna territoriale nel Sinis, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 67-112; Idem, Tharros VI. Antropologia e Paleoecologia di Tharros. Ricerche sul Tofet (1979) e seconda campagna territoriale nel Sinis, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 90-98; Idem, *op. cit.*, (nota 168), pp. 637-650; F.C. Fedele e G.V. Foster, Tharros: oivicaprini sacrificali e rituali del Tofet, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 29-46.

¹⁷⁷ M.G. Amadasi Guzzo, La documentazione epigrafica dal tofet di Mozia e il problema del sacrificio Molk, en C. Bonnet, E. Lipinski et P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia: acta colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984*, (Studia Phoenicia IV; Collection d'études classiques 1), Namur 1986, pp. 199-207; Eadem, *Scavi a Mozia - Le iscrizioni*, (Collezione di Studi Fenici, 22), Roma 1986; Eadem, *Dédicaces de femmes à Carthage*, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 143-149.

¹⁷⁸ M. Sznycer, Carthage et la civilisation punique, en C. Nicolet (ed.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen. 2. Genèse d'un empire*, Paris 1989, pp. VIII-IX.

Cronológicamente, el primer aporte, aunque su publicación es posterior, lo materializa G.C. Heider¹⁷⁹ quien demuestra que una divinidad sirio-palestina llamada Malik, después Milku/i o Molek, era parte notable del culto popular de Ebla, y fue adorada como ctonia en Mesopotamia, en Mari y en Ugarit. Todos los nombres se ligán a la raíz *mlk* «reinar», de la cual son formas participiales activas (aquel que reina). En Israel, el culto parece, en base a las indicaciones bíblicas, de origen externo y extraño, aunque sí pudo ser adoptado en un área y en una época limitada. La procedencia de Tiro, donde era adorado Melqart, en la época de Salomón es la hipótesis que Heider retiene más atendible, en el cuadro de influencia del Estado fenicio sobre el reino de Israel. También la colocación del culto en el valle de Hinnom, cerca de Jerusalén, concurre en tal sentido. En cuanto a la naturaleza del culto, debía ser irregular y voluntario, conectado con la fertilidad

El siguiente estudio forma parte de una tesis doctoral de 1986 dirigida por Lawrence E. Stager. La autora, Shelby Brown,¹⁸⁰ presenta una somera relación de datos en relación al sacrificio de niños en el mundo fenicio y cartaginés, en el que incluye las referencias escritas tanto clásicas, griegas y romanas, como bíblicas, añadiendo una exposición en relación a los textos inscritos en las estelas. Un capítulo posterior presenta el registro arqueológico tanto de Cartago, parte central de su estudio, como de otros lugares donde se atestigua la presencia de tofet. En su cuarto capítulo presenta la metodología que va a emplear en cuanto a su estudio para evaluar los cambios cronológicos y estilísticos de las estelas cartaginesas, para lo que clasifica los monumentos en grupos, llegando a realizar un análisis de las influencias externas sobre la iconografía cartaginesa. En el siguiente capítulo entra en el análisis y comprensión de los motivos más significativos dentro de la iconografía utilizada en el tofet de Cartago. Por último, establece una relación del sacrificio no solo de niños, sino humano, en el ámbito del Mediterráneo

¹⁷⁹ Heider, *op. cit.*, (nota 7). Respecto a las recensiones realizadas a este trabajo: H.M. Barst, George C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, *Bibliotheca Orientalis*, XLIV (1987), pp. 750-752; D. Edelman, *Biblical Molek Reassessed*, *Journal of the American Oriental Society*, 107 (1987), pp. 727-731; J.F. Healey, George C. Heider, *The Cult of Molek: a Reassessment*, *Journal of Semitic Studies*, 32 (1987), pp. 361-363; S.M. Olyan and M.S. Smith, *The Cult of Molek*, by George C. Heider, *Revue Biblique*, 84 (1987), pp. 273-275; S. Brown, *The Cult of Molek. A Reassessment*, by George C. Heider, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 272 (1988), pp. 90-91; G. del Olmo Lete, G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, *Aula Orientalis*, 6 (1988), pp. 116-117; S. Ribichini, Heider: *The Cult of Molek*, *Rivista di Studi Fenici*, XVI, 1988, pp. 122-125. Este último aprovecha para reafirmar la tesis del carácter incruento. Para Ribichini, es posible que tuviera un carácter votivo y que fuese conectado a la fertilidad; pero sobre estos puntos sabemos demasiado poco para profundizar el discurso. Ciertamente se trata de un culto que puede ser asunto a promesa de aquel infanticidio sistemático que según algunos se practicaba en el mundo púnico; ello refleja, más bien, prácticas ocasionales en relación a específicos sucesos, sobre la línea de cuanto el A.T. nos narra a propósito del hijo de Mesha. Muerte ritual, pues, y no sacrificio regular.

¹⁸⁰ S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991.

basándose en las fuentes greco-romanas. Termina su investigación con una síntesis del aspecto religioso del sacrificio de niños en los últimos siglos de vida cartaginesa y la función de los monumentos conmemorativos, es decir, las estelas, dentro del ritual. En resumen, divide su estudio en dos partes: un examen de las estelas púnicas del s. IV, donde realiza una identificación de las imágenes sobre las estelas con los aspectos del ritual sacrificatorio, y un análisis del sacrificio de niños en el más vasto ambiente mediterráneo. Concluye: "Consideration of child sacrifice in the context of other Mediterranean peoples' attitudes toward infanticide and human sacrifice reveals that the Carthaginian practice was indeed unique, combining infanticide and human sacrifice in a way unacceptable to others. It was not the act of killing a child which was uncommon, but that of killing a relative often old enough (by Greek and Roman standards) to have been incorporated in the family, and of doing so in a religious context and in expectation of divine favor. Child sacrifice functioned as infanticide did elsewhere when an unwanted, newborn child was given up. It functioned as human sacrifice did elsewhere when a human victim was killed in a religious ritual that elicited a favor from the gods (or that served as payment for a favor already received). No other ancient people, however, regularly chose their own children as sacrificial victims, or equated them with animals which could sometimes be substituted for them. The Phoenician practice indicates a definition of the 'family' and of the boundaries between belonging to it and alienation from it that was incomprehensible to others in the ancient Mediterranean."¹⁸¹

En el último de estos estudios, finalizado antes que la tesis de G.C. Heider, John Day¹⁸² aporta una larga revisión de la tesis de Otto Eissfeldt y las fuentes bíblicas. Molech es el nombre de un dios, no un término sacrificial. Varios pasajes coinciden mal con la interpretación de término sacrificial, el caso de Lev. 20, 5, para el autor es decisivo. A la alternativa entre sacrificio humano y la dedicación mediante el fuego, es explícito en favor del sacrificio, con buenas bases textuales (Jer. 7, 3 y 19, 5). Moloch en el Antiguo Testamento es un dios de origen cananeo. No se puede establecer una ecuación pura y simple con el dios amonita Milkom, o con el arameo Adad-Milki, aunque pueden existir elementos de conexión, ni es posible una ecuación con Baal. Es el dios Malik de las fuentes sirio-palestinas. Un dios de este nombre existe en acadio con funciones típicamente ctónicas. De ahí la noticia ofrecida por Is. 57, 9. No hay ecuación con Yahweh, éste en Jerusalem, Moloch, en el valle de Hinnom. Que el primero no deseara o no

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 175.

¹⁸² J. Day, *Molech. A god of Human Sacrifice in the Old Testament*, (University of Cambridge oriental publications 41), Cambridge 1989. Respecto a las recensiones: J.F. Healey, Review of *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, by J. Day, *Expository Times*, 102 (1990), p. 54.; G. Garbini, Recension: John Day, *Moloch. A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, *Oriens Antiqui Miscellanea*, 2 (1995), pp. 189-190. Este último presenta un interesante paralelo con la narración de I. Asimov, en cuanto a los condicionantes morales del ficticio prof. Potterly al realizar su estudio sobre la sociedad cartaginesa.

condenara el culto no indica que fuese dedicado al mismo. Además, no hay conexión con los primogénitos, que sí se hallan unidos al culto de Yahweh, pero no se habla de ellos en el caso de Moloch. En cuanto a la relación entre las inscripciones púnicas y los ritos que reflejan, Moloch o dios o nombre de un sacrificio lleva una neta divaricación del rito *mlk* de los textos púnicos, que evidentemente resta tal. Insiste en el valor de *mlk* como oferta, sacrificio. La naturaleza del Molech se aleja de la conexión fenicia y sobre todo púnica. En Oriente sigue una vía sustancialmente autónoma a la de los testimonios del occidente púnico.

Tanto G.C. Heider como J. Day demuestran la existencia en Oriente de una divinidad de este nombre, tal vez vocalizada Malik (rey), documentada en regiones como Mari, Ebla y Ugarit, ligado al culto de los reyes muertos. Sobre esta base, ambos vuelven al tradicional planteamiento de una deidad próximo oriental llamada Molek o Melek a quien los israelitas idólatras quemaban niños como sacrificio. Ambas publicaciones marcan una nueva etapa en el debate

Un nuevo estudio sobre la civilización fenicia retoma dentro de sus páginas la problemática del *molok*¹⁸³, donde los autores, Michel Gras, Pierre Rouillard y Javier Teixidor, observan el lugar de deposición, el tofet, como un elemento constitutivo de una comunidad. Debido a la escasez de individuos no adultos en las necrópolis en una época de una mortalidad infantil elevada, consideran este lugar un cementerio de individuos no integrados en la comunidad. Las fuentes clásicas que hablan del fenómeno religioso, tratarían el tema como propaganda malévol, similar a la empleada en otros pueblos¹⁸⁴ por estas mismas fuentes clásicas. El sacrificio de un animal ante la sepultura de un niño es visto como un ritual de fertilidad en el que se pide para obtener otro, dato que deducen de la fórmula epigráfica que aparece en las inscripciones “porque ha escuchado la voz de su palabra”, entendida por la gracia recibida y no por recibir.

1.7. La década de los noventa. Últimas revisiones

A partir de la exposición celebrada en Venecia sobre los fenicios, se generaliza una corriente de puesta en duda y de contestación en torno a la cuestión del *tofet*¹⁸⁵, cuya

¹⁸³ Gras, Rouillard y Teixidor, *op. cit.*, (nota 171)

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 190-191.

¹⁸⁵ Cabe destacar S. Moscati e S. Ribichini, *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento*, (Quaderni dell'Accademia Nazionale dei Lincei 266), Roma 1991; Aubet, *op. cit.*, (nota 175), pp. 215-224; M.H. Fantar, *Carthage. Approche d'une civilisation*, II, Tunis 1993, pp. 251-285, 300-303; Gras, Rouillard e Teixidor, *op. cit.*, (nota 171), pp. 170-197; AA.VV., *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, (IX Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1994), Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 35), Eivissa 1995; P. Gasull, En torno a los tofets, *Baetica*, 17 (1995), pp. 287-306; H. Bénichou-Safar, Les phénico-puniques et la mort: mise en perspective des recherches, en S. Moscati (ed.), *I fenici: ieri oggi domani. Ricerche, scoperte, progetti*, Roma 1995, pp.

interpretación tradicional, aquella del lugar de sacrificio, no llega a resultar del todo satisfactoria y se intenta aportar nuevas soluciones bien al conjunto de la cuestión o parcialmente a puntos de la misma, realizando un análisis contestatario de la documentación (fuentes clásicas, bíblicas, arqueológicas y epigráficas).

No obstante, Colette Picard¹⁸⁶ somete a crítica las tesis de H. Bénichou-Safar, las de S. Ribichini y las del propio S. Moscati, analizando los siguientes aspectos:

- 1.- los cartagineses sacrificaban sistemáticamente a niños a los dioses para propiciarse el favor (en casos de peligro y calamidad);
- 2.- los niños eran los más nobles y mejores. Compra de niños a los pobres;
- 3.- las víctimas después de ser ejecutadas ritualmente eran quemadas;
- 4.- rito de origen oriental (Biblia/Filón de Biblos);
- 5.- A.T. mlk designa a un dios hasta Eissfeldt, sacrificio;
- 6.- A.T. deriva el nombre de tofet;
- 7.- tofet en Cartago/Susa, más tarde el-Hofra, Bir Bu Knissia, Constantina; Mozia (Sicilia), Sulcis, Monte Sirai y Tharros (Cerdeña);
- 8.- lugares a cielo abierto delimitados por muros. Urnas y estelas;
- 9.- huesos humanos y de animales ¿sustitución?;
- 10.- control de nacimiento.

La investigadora francesa concluye aceptando la hipótesis de un ritual de sacrificio. “ Il apparaît fort clairement que le molk est le sacrifice d’un enfant jeté vif au feu des bûchers sacrés, que le théâtre de cette pratique était un sanctuaire et non une nécropole, et que très vraisemblablement ces petites victimes «guéries» par l’action purificatrices du feu, entraient dans le monde privilégié des initiés, tels les enfants voués à Saturne à l’époque romaine, comme on vient de le voir. Il ressort de ce rapide survol qu’en dépit d’une documentation abondante tant écrite qu’archéologique, un problème majeur demeure, celui du nombre incroyable de dépôts recueillis dans les tophets puniques, problème auquel des solutions fort séduisantes ont été proposées, par H. Benichou Safar et S. Moscati notamment, on l’a vu, mais des solutions qui se heurtent au caractère votif du sacrifice”¹⁸⁷.

Anteriormente, F. Briquet-Chatonnet¹⁸⁸, llamaba la atención sobre la relación entre estelas y urnas en contra de la tesis propuesta por S. Ribichini¹⁸⁹ al respecto. Se

95-105; S.F. Bondi, Il tofet di Monte Sirai, en V. Santoni (ed.), *Carbonia e il Sulcis. Archeologia e territorio*, Oristano 1995, pp. 223-238.

¹⁸⁶ C. Picard, Les sacrifices Molk chez les puniques: certitudes et hypothèses, *Semitica* (Hommages à Maurice Sznycer II), 39 (1990), pp. 77-88.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 88.

¹⁸⁸ F. Briquet-Chatonnet, Les sacrifices d’enfants chez les carthaginois, *L’Histoire*, 125 (1989), pp. 74-76.

sacrificaban niños débiles, tal vez ya muertos para obtener el nacimiento de otro niño. Si los autores latinos no han descrito esta práctica, es sin duda porque apenas les extrañaba: entre éstos, el padre podía exponer, es decir abandonar, un niño no deseado – lo que equivalía a dejarlo en manos de una muerte incierta.

Los revisionistas cambian la credibilidad de las fuentes literarias, diciendo que son inconsistentes, apuntando además que algunos de los principales historiadores del mundo greco-romano que describen aspectos de la cultura fenicia o púnica, Herodoto, Tucídides, Polibio y Tito Livio, no hacen referencia al sacrificio de niños. Además, interpretan los datos arqueológicos independientemente. Llegando a la conclusión de los restos incinerados hallados en el interior de las urnas depuestas en los tofet eran, no víctimas de un sacrificio, sino las víctimas de la gran mortalidad infantil. De ahí que H. Bénichou-Safar¹⁹⁰ argumente que los recintos arqueológicos deben ser observados como cementerios de niños a los que se ha dado un tratamiento diferenciado de la población adulta. Argumentación que supone que los niños muertos de forma natural en temprana edad recibían un estatus especial que venían reflejado por su separación del tratamiento dado a los muertos. “Non è difficile ritenere, inoltre, che per i bambini sepolti nel *tofet* una specifica concezione religiosa prevedesse un oltretomba glorioso o comunque peculiare”¹⁹¹. Llegando a la conclusión que el sacrificio de niños debía ser un hecho excepcional; en la gran mayoría de los casos, las urnas contenían huesos de niños muertos naturalmente. Sin embargo, el problema no explica los restos incinerados de animales o el carácter votivo de las estelas.

Un caso evidente viene de la mano de M.H. Fantar quien respecto a la problemática menciona que: “Mais de là, à vouloir faire du tophet une nécropole d’enfants, la documentation disponible n’autorise pas à y adhérer”¹⁹². E intenta explicar esta hipótesis a favor de un cementerio en un enfrentamiento de propuestas contra la tesis sacrificial encarnada por L.E. Stager: “Punic children who died young possessed a special status. They were accordingly incinerated and buried inside an enclosure reserved for the cult of lord Ba‘al Ḥammon and lady Tanit. These children were not “dead” in the usual sense of the word; rather, they were retroceded. For mysterious reasons, Ba‘al ḥammon

¹⁸⁹ Ribichini, *op. cit.*, (nota 169).

¹⁹⁰ Bénichou-Safar, *op. cit.*, 1981, (nota 147), pp. 5-9.; Eadem, *op. cit.*, 1988, (nota 147), pp. 57-68; Eadem, *op. cit.*, 1989, (nota 147), pp. 1-14; Eadem, Le rite d’entrée sous le joug. Des stèles de Carthage à l’Ancien Testament, *Revue de l’Histoire des Religions*, CCX-2 (1993), pp. 131-143; Eadem, Les fouilles du tophet de Salammbô à Carthage (1ere parte), *Antiquités Africaines*, 31 (1995), pp. 81-199; Eadem, A propos du tophet de Carthage: reflexion sur le sens du terme mlk, *Actes du III Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. I, Tunis 1995, pp. 142-148; Eadem, Tophets et nécropoles puniques, en P. Troussset (ed.), *L’Afrique du Nord Antique et Médiévale (VI^e Colloque international sur l’histoire et l’archéologie de l’Afrique du nord, Pau, oct. 1993 (118^e Congrès des Sociétés Savantes)*, vol. I, Aix-en-Provence 1995, pp. 91-102.

¹⁹¹ S. Ribichini, Le credenze e la vita religiosa, en S. Moscati (ed.), *I Fenici*, Milano 1988, p. 123.

¹⁹² M.H. Fantar, *Carthage. Approche d’une civilisation*, II, Tunez 1993, p. 302.

decided to recall them to himself. Submitting to the divine will, the parents returned the child, giving it back to the god according to a ritual that involved, among other things, incineration and burial. In return, the parents hoped that Ba'al 'ammon and Tanit would provide a replacement for the retroceded child – and this request was inscribed upon a funeral stela. Thus the Tophet burials were not true offerings of children to the gods. Rather, they were restitutions of children or fetuses [*sic*] taken prematurely, by natural death”¹⁹³.

Dentro de la investigación de corte filológico, Gregorio del Olmo Lete¹⁹⁴ propone para el término *mlk* una doble acepción en la frase *h'byr bn b's lmlk*: así sería el dios protector de la ciudad, además de designar el proceso de deificación de un monarca según la ideología sagrada conocida en Ugarit donde el rey al morir pasaba a formar parte de los *mlkm* protectores de la comunidad, al convertirse en *mlk 'lm*. Por tanto serían los hijos de los soberanos que morían prematuramente quedando fuera del resto de los muertos de la casa real, de ahí que necesitaban de un ritual de cremación para entrar en el grupo incorporándose al dios Mlk. Para el investigador, habría un cambio en la concepción religiosa: “Da la impresión de que la antigua mitología cósmica ha cedido el paso a un mito político y ciudadano en el que la ‘ideología regia’ y el culto a los ‘antepasados’ (*rp'm*) han asumido un papel dominante. Esta mutación reflejaría la fragmentación cultural de la ‘Siria/Canaán’ y el surgir de los estados nacionales que tuvo lugar a final del II milenio a.C.”¹⁹⁵, de ahí que el ritual funerario adquiriría un papel predominante desarrollando o asimilando nuevas formas como el sacrificio *mlk*. Respecto a la divinidad del tofet, explica el nombre de Ba'al Hammon con el Ba'al del santuario palatino, llegando respecto al sacrificio *molk* a las siguientes premisas:

“1.- El testimonio arqueológico fenicio-púnico y el documental hebreo se refieren al mismo rito originario, pero representan probablemente diferentes etapas de su desarrollo y sentido.

2.- El ritual que se desarrollaba en el *tophet* era básicamente un ritual ‘funerario’ o de ‘paso’, no un ritual ‘sacrificial’ o de ‘ofrenda’. Lo que no excluye que tal ritual se viese acompañado de sacrificios, sin excluir que en algún caso estos fuesen de víctimas humanas

¹⁹³ M.H. Fantar, L.E. Stager and J.E. Greene, *An Odyssey Debate: Were Living Children Sacrificed to the Gods?*, *Archaeology Odyssey*, (Nov/Dec 2000), p.30.

¹⁹⁴ G. del Olmo Lete, *Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio. II El culto "mlk"*, *Semitica*, (Hommages à Maurice Szymer II), 39 (1990), pp. 69-74; Idem, *El molk púnico: interpretación de un ritual*, *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, (IX Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1994), Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 35), Eivissa 1995, pp. 13-15.

¹⁹⁵ Idem, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*, en A. González Blanco, J.L. Cunchillos Ilarri y M. Molina Martos (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*, (Biblioteca Básica Murciana Extra 4), Murcia 1994, p. 67.

infantiles. La peculiaridad del ritual inclinaba a interpretarlo así de manera general. Las estelas conmemorativas lo describen como un ritual de 'voto' cumplido con sentido de 'plegaria', («para que escuche su voz»). Aunque en principio un 'cementerio' no es un 'santuario' consagrado a una divinidad, el *tophet* de Cartago se denominaba probablemente «santuario de Baal Hamón» (cf. CIS I 3778; en Ebla, Ugarit y Jerusalén el área ritual funeraria se denominaba «el jardín»). Pero es claro que su liturgia no cabía en los santuarios urbanos.

3.- El ritual del *tophet* debe, por consiguiente, desligarse del sacrificio de los primogénitos y, en general, de los sacrificios humanos (hijos, prisioneros, sustitutos) que se dieron sin duda en la antigüedad semítica, sobre todo con motivo de situaciones de crisis.

4.- Los antecedentes de tal uso cultural funerario pueden rastrearse en la significación del fuego como ritual de 'deificación', en el peculiar trato funerario que ya de antiguo reciben los niños en las religiones semíticas y, en última instancia, en la ideología regia cananea¹⁹⁶.

Dentro de las investigaciones que tienen lugar entre estudiosos de la Península Ibérica, se lanzan hipótesis a favor de las tesis de sacrificio. Así, Carlos González Wagner mantiene que el culto se trataba de "una forma de infanticidio encubierto" rasgo que lo habría diferenciado del infanticidio practicado por otros pueblos en la Antigüedad. Se habría dado en Fenicia con anterioridad al siglo X como un método de carácter cultural ante la presión demográfica debido a causas medioambientales originadas por factores diversos: la deforestación debida a la acción antrópica con el consecuente empobrecimiento del suelo y aumento de la sequedad del clima; la intensificación en la explotación agrícola, la presión de pueblos circundantes, también en incremento demográfico¹⁹⁷. Por tanto, control demográfico a través de un control de los nacimientos. Debido a la fuerte presión demográfica ligada a las condiciones socio-económicas que caracterizan la expansión fenicia en el Mediterráneo. Se trataría de infanticidios encubiertos por la ritualización de un precepto religioso¹⁹⁸. Similar visión mantenía Serge

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 79.

¹⁹⁷ C.G. Wagner, El sacrificio Moloch en Fenicia: una respuesta cultural adaptativa a la presión demográfica, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Roma. 9-14 Novembre 1987), vol I, Roma 1991, pp. 411-416; Idem, En torno al supuesto carácter incruento e iniciático del Molk, *Gerion*, 10 (1992), pp. 11-22; Idem, Problemática de la difusión del Molk en occidente fenicio-púnico, en J. Alvar, C. Blázquez y C.G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, (ARYS 2), Madrid 1993, pp. 99-131; Idem, IV. La cuestión de la ausencia de *molk* y *tofet* en la Península Ibérica, *Hispania Antiqva*, XVIII (1994), pp. 569-573; El sacrificio fenicio-púnico *mlk*: la ritualización del infanticidio, *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, (IX Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1994), Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 35), Eivissa 1995, pp. 23-54.

¹⁹⁸ La hipótesis a nivel internacional había adquirido fuerza a través de L.E. Stager, The Rite Sacrifice at Carthage, en J.G. Pedley (ed.), *New Light on an Ancient Carthage*, Ann Arbor 1980, pp. 1-11, 131-133;

Lancel¹⁹⁹, quien observa que para las clases elevadas restringir la descendencia aseguraba evitar la dispersión del patrimonio, respecto a la población desfavorecida, supondría tener menos bocas que alimentar. En él se celebrarían rituales referentes al mundo escatológico en relación con los niños y las divinidades a quien eran ofrecidos, siendo esta ideología también aplicable en el caso de las víctimas animales.

M.H. Fantar, en una crítica al libro de Serge Lancel sobre la ciudad de Cartago²⁰⁰, vuelve a marcar la interpretación del tofet como un santuario polivalente conectado con una ideología específicamente referida a los peligros que entrañaba el alumbramiento y los primeros momentos de la vida.

Por otra parte, un equipo de la Universidad de Valencia, encabezado por el Prof. Carlos Gómez Bellard, abre una investigación sobre las sepulturas infantiles en el mundo púnico que intenta verificar sobre base arqueológica los motivos de la elección del lugar de sepultura para los niños, indagando comparativamente las deposiciones en los tofet y aquellas en las necrópolis²⁰¹. En este campo de análisis, se producen los estudios, esta vez del equipo del Prof. Carlos González Wagner, bajo la tesis de infanticidio ritualizado para

Idem, Carthage: A View from the Tophet, en H.G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen*, (Madrider Beiträge 8), Mainz-am-Rhein 1982, pp. 155-156; Idem, Phönizisch Karthago. De Handelshaven en de Tofet, *Phoenix*, 28 (1982), pp. 84-113; L.E. Stager and S.R. Wolff, Child Sacrifice at Carthage: Religious Rite or Population Control? Archaeological Evidence Provides Basis for a New Analysis, *Biblical Archaeology Review*, 10/1 (1984), pp. 30-51; L.E. Stager and J.A. Greene (eds.), *Child Sacrifice at Carthage: ASOR Punic Project Excavations in the "Precinct of Tanit" (Tophet), 1976-1979*, en prep.; B.K. Garnand, *The Use of Phoenician Infant Sacrifice in the Formation of Ethnic Identities: Historical Interpretations of the Classical, Biblical and Archeological Evidence*, Chicago 2002. Hipótesis recogida y articulada en el panorama de la investigación de este país por el equipo generado en torno al Prof. Carlos González Wagner (respecto a sus publicaciones véase nota 193): L.A. Ruiz Cabrero, El sacrificio semita de las primicias y el *molk* en Fenicia e Israel: problemática de su difusión, en J. Alvar, C. Blánquez y C.G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, (ARYS 2), Madrid 1993, pp. 75-97; C.G. Wagner, V. Peña Romo y L.A. Ruiz Cabrero, La mortalidad infantil en el mundo antiguo: causas biopatológicas y conductas culturalmente pautadas. Consideraciones a propósito del debate sobre la incidencia del infanticidio, en J.D. Villalafín Blanco, C. Gómez Bellard y F. Gómez Bellard (eds.), *Actas del II Congreso Nacional de Paleopatología*, (Valencia, octubre 1993), Valencia, 1996, pp. 63-67; V. Peña Romo, L.A. Ruiz Cabrero y C.G. Wagner, Molk y Tofet: aspectos de crítica metodológica, *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos* (Cádiz, 2-6 octubre 1995), vol. II, Cádiz 2000, pp. 613-618.

¹⁹⁹ S. Lancel, *Carthage*, Paris 1992, p. 271.

²⁰⁰ M.H. Fantar, A propos d'un livre sur Carthage, *Rivista di Studi Fenici*, 21, suppl. (1993), 75-86.

²⁰¹ C. Gómez Bellard, E. Hachuel Fernández y V. Marí i Costa, Más allá del tofet: hacia una sistematización del estudio de las tumbas infantiles en las necrópolis fenicias, *Sagvntvm*, 25 (1992), pp. 85-102; Idem, Les tombes d'enfants dans les necropoles phéniciennes et puniques: premières approches méthodologiques, *Actes du III Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniqes* (Tunis, 11-16 novembre 1991), vol. II, Tunis 1995, pp. 88-96; F. Gusi, Inumazioni in urna di fanciulli dell'epoca iberica e la sua possibile relazione con delle influenza fenicio-punica, *Actes du III Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniqes* (Tunis, 11-16 novembre 1991), vol. II, Tunis 1995, pp. 133-141.

verificar la incidencia real de la mortalidad infantil en el Mediterráneo durante la Antigüedad y los diversos métodos de control demográfico²⁰².

G. del Olmo Lete volvía a reabrir la cuestión intentando reconstruir la ideología del *molk* y del pasar por el fuego como específica consagración a Baal, el señor de la ultratumba, reservado a cuantos no llegaban a alcanzar su inserción en la sociedad, bien por muerte prematura o por muerte ritual²⁰³.

Con el cambio de milenio, Sergio Ribichini propone la revisión de los datos acerca del tofet, presentado una crítica a las diversas hipótesis, oponiendo una serie de dudas. Así, respecto a la hipótesis de sacrificios humanos y de animales, celebrados de forma regular y en un periodo del año concreto, las objeciones son dadas:

- “- dall’età perinatale delle piccole «vittime»;
- dalla compresenza di modalità diverse circa la sepoltura, l’erezione di una stele e i momenti stagionali in cui ciò avveniva (nonostante il riferimento all’agnellatura suggerisca l’ipotesi di un rito primaverile – nel caso, ovviamente, di un ciclo di nascite animali limitato a questa sola stagione – nelle formule di datazione delle iscrizioni del «tofet» di Costantina sono menzionati vari mesi tra loro diversi);
- dalla variabilità nell’esecuzione del rito (o dei riti) da un luogo all’altro;
- dall’assenza di sepolture infantili (o meglio: neonatali) significative nelle necropoli puniche”²⁰⁴.

Las objeciones a la hipótesis de control demográfico serían las urnas con restos animales, o la precaria supervivencia de los niños en aquel tiempo, siendo poco probable que se sacrificasen niños bien formados y con buena salud. Sobre todo objetando los datos epigráficos y osteológicos que presentan más de un oferente o deposiciones de más de un individuo. No obstante el autor señala que el tofet permanece “un problema aperto degli studi fenici, senza che sia possibile intravedere una soluzione definitiva o anche generalmente condivisa”²⁰⁵.

²⁰² C.G. Wagner, V. Peña y L.A. Ruiz Cabrero, La mortalidad infantil en el mundo antiguo: causas biopatológicas y conductas culturalmente pautadas. Consideraciones a propósito del debate sobre la incidencia del infanticidio, en J.D. Villalafán Blanco, C. Gómez Bellard y F. Gómez Bellard (eds.), *Actas del II Congreso Nacional de Paleopatología*, (Valencia, octubre 1993), Valencia, 1996, pp. 63-67; V. Peña Romo, L.A. Ruiz Cabrero y C.G. Wagner, Molk y Tofet: aspectos de crítica metodológica, *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos* (Cádiz, 2-6 octubre 1995), vol. II, Cádiz 2000, pp. 613-618.

²⁰³ G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo*, (Aula Orientalis-Supplementa 14), Barcelona 1996, p. 53s.

²⁰⁴ S. Ribichini, La questione del «tofet» punico, en S. Verger (ed.), *Rites et espaces en pays celte et Méditerranéen. Etude comparée à partir du sanctuaire d’Acy-Romance, Ardennes, France*, (Collection de l’Ecole française de Rome 276), Rome 2000, pp. 301-304.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 303.

Por último, Hélène Bénichou-Safar presenta en un nuevo estudio los resultados de los análisis más recientes sobre los restos cartagineses, sobre todo, en la recuperación historiográfica de los resultados de las excavaciones ejecutadas en el *tofet*, confrontando los resultados con los restos del culto a Saturno Africano en la época romana²⁰⁶.

P. Xella, en una revisión de sobre la religión fenicia²⁰⁷, presenta las dos tendencias dentro del campo de estudio: la hipótesis cruenta frente a la no cruenta, señalando a modo de conclusión que: “senza poterla adeguadamente argomentare la mia concinzione che il *molk* fosse un sacrificio di bambini effettuato con certa regolarità e cadenza e rinviando al contributo che seguirà per un approfondimento (oltre che a una apposita monografia attualmente in preparazione), rilevo infine che grande attenzione meritano, nell’ottica *tofet*/sacrifici umani e anche come rilevante tema archeologico, gli studi sui costumi funerari e le possibili ideologie soggiacenti”²⁰⁸. La vuelta hacia una reconsideración sobre las prácticas ejecutadas en el *tofet* por parte de un grupo de investigadores italianos anteriormente en contrarios al sacrificio, se ve de nuevo plasmada en el trabajo de Maria Grazia Lancelloti²⁰⁹ quien pone de manifiesto los argumentos de la hipótesis no sacrificial sobre todo aquel del acompañamiento de víctimas animales en las deposiciones de niños muertos como “abbastanza deboli e non tengono sufficientemente conto dell’evidenza globale della documentazione”²¹⁰. Además señala que “i defensori della tesi «necropoli infantile» sottostimano abbastanza sistematicamente il valore delle fonti classiche”, observando la autora que la evidencia de sacrificios se entronca con soluciones a cuestiones puntuales de crisis.

Resta mencionar en torno a la problemática del *molk* una noticia un tanto singular. Entre el 30 de Marzo y el 1 de Abril de 1990 se celebró un Symposium bajo el título de *Carthage Re-Explored*, en la Universidad de Cincinnati, que debido a la presión internacional ejercida por la comunidad científica en pro de la regeneración del universo fenicio, jamás fue publicado. Entre los trabajos presentados se halla uno de Paul G. Mosca, *Child Sacrifice at Punic Carthage: Written Evidence and Revisionist History*, donde se aboga por la explicación del fenómeno como un sacrificio de niños.

²⁰⁶ H. Bénichou-Safar, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, (Collection de l’école française de Rome 342), Rome 2004.

²⁰⁷ P. Xella, La religione fenicia e punica: studi recenti e prospettive di ricerca, en J.P. Vita y J.A. Zamora (eds.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica*, (Cuadernos de Arqueología Mediterránea 13), Barcelona 2006, pp. 51-59.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 57.

²⁰⁹ M.G. Lancelloti, Magia, pantheon, sacrificio: riflessioni metodologiche su alcuni temi di religione fenicia, en J.P. Vita y J.A. Zamora (eds.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica*, (Cuadernos de Arqueología Mediterránea 13), Barcelona 2006, pp. 61-69.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 68.

La cuestión de las referencias bíblicas



Generalmente el estudio de las referencias bíblicas se ha centrado en torno a la discusión acerca de la cuestión de si existía una divinidad bajo el término מֹלֶךְ o como exponía Otto Eissfeldt en la parte final del título de su obra sobre la problemática del *molk*: *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*¹, nunca hubo en los pasajes de la Biblia mención alguna al dios Molok o Molek². Cuestión que a veces ha dejado en un plano secundario otro tipo de informaciones que pueden ayudarnos a dilucidar el tipo de función cultural ante la que nos hallamos.

Dicho término, מֹלֶךְ, aparece ocho veces en el Antiguo Testamento: Lev. 18, 21; 20, 2. 3. 4. 5; I Re. 11, 7; II Re. 23, 10 y Jer. 32, 35³.

De las que, si se elimina la cuestionable referencia de I Re. 11, 7 (probablemente debida, como veremos, a una corrupción textual) quedarían cinco de ellas en el Código de Santidad (Lev. 18, 21; 20, 2-5); una en la historia deuteronomista (II Re. 23, 10); y por último, otra en un libro profético (Jer. 32, 35); de las cuales seis aparecen bajo la forma מֹלֶךְ.

No obstante, hay otra serie de referencias que debemos poner directa, o indirectamente, en vinculación con la problemática del sacrificio de niños en el mundo bíblico. Así, con una terminología relativa a la acción, *verbi gratia*: *h'byr 't bnw b's*, podemos hablar de unos quince pasajes: Ex. 13, 12; Dt. 12, 31; 18, 10; II Re. 3, 27; 16, 3; 17, 17; 21, 6 (cfr. 21, 18); Jer. 7, 31; 19, 5; Ez. 16, 21; 20, 26; 20, 31; 23, 37; II Cró. 28, 3; 3, 6). A los que se debe añadir una veintena de referencias, algunas implícitamente en conexión con la acción de sacrificar niños, o con el sacrificio humano en general: Gén. 22,

¹ O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, (*Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums*, 3), Halle 1935. Respecto a una nueva re-edición y su traducción en castellano, véase: C.G. Wagner y L.A. Ruiz (eds.), Madrid 2003.

² Desde época medieval los rabinos consideraban que la palabra hacía referencia a una divinidad. Sin embargo, el primero que planteó la eliminación como deidad fue R. Dussaud, Milk, Moloch, Melqart, *Revue de l'histoire des religions*, 49 (1904), pp. 163-168.

³ No entraremos a debatir, aunque se expondrán algunos de los pasajes, las referencias en que aparece *mlk* con otra vocalización, *verbi gratia*: *melek*, pero que pueden en ocasiones esconder la palabra *mōlek*. Se puede constatar en unas ocho ocasiones: II Sam. 12, 30s.; Is. 6, 5; 30, 33; 59, 7; Jer. 49, 1; Am. 1, 15; 5, 26; Sof. 1, 5. También se podría hacer mención a los antropónimos o teónimos que utilizan en su composición la palabra *mōlek*, atestiguados en una decena de pasajes: I Re. 11, 5; 11, 33; II Re. 17, 31; 17, 31bis; 23, 11; 23, 13; Jer. 39, 16; I Cró. 3, 18; 8, 9; 20, 2.

1-9; Ex. 22, 29; Jos. 15, 8; 18, 16; Jue. 11, 29-40; I Sam. 1, 11. 27s.; I Re. 14, 9; 16, 32-34; II Re. 3, 2-3; 8, 18. 27; 10, 18-27; 11, 18; 16, 12ss.; Is. 57, 5-7; Jer. 3, 24; Ez. 8; Am. 8, 14; Mi. 6, 7; Sal. 106, 37-38; Neh. 11, 25-30.

La vocalización de la palabra מלך

Diversas son las hipótesis en cuanto a la forma de la vocalización preservada en el texto masorético en relación al tríltero מלך (*mlk*), cuya explicación más razonable plantea la procedencia de una posible raíz **mulk*- > *mōlek*.

No obstante, en 1857 Abraham Geiger⁴ proponía, por medio de la denominada hipótesis del difemismo, que מלך era una creación secundaria de la tradición post-bíblica realizada a partir de las vocales de מֶשֶׁת “vergüenza”⁵ y las consonantes de מֶלֶךְ “rey”⁶, es decir, las tres radicales *mēm*, *lāmed*, *kaph* con las vocales de la palabra vergüenza. Dicha vocalización servía para distinguir el nombre divino del apelativo a la deidad. Según Geiger: “Der Molochdienst war tief in das alte Israel eingedrungen, und der Name des Gottes selbst war schon verführerisch. Er hieß מֶלֶךְ, König, und ich glaube kaum, daß die Punctuation מֶלֶךְ mit Cholem die ursprüngliche ist, halte sie vielmehr als später zur schärferen Unterscheidung und etwa mit Anklang an מֶשֶׁת ”⁷. La hipótesis, tanto en su demostración como en su denostación, gira principalmente en torno a dos puntos:

- 1) hay otros ejemplos de este difemismo tendencioso en la tradición masorética⁸
- 2) el uso de ἀρχων, “gobernador”, para traducir מלך en Lev. 18:21 y 20:2-5

Si la reconstrucción que hace Geiger sobre un original מֶלֶךְ fuera considerada válida, cualquier explicación en relación a un hipotético ritual de sacrificio de la palabra hebrea dejaría de tener sentido. Sería, simplemente, vista como un título o un epíteto

⁴ A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*, Breslau 1857, pp. 299-308.

⁵ מֶשֶׁת L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 158-159; L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 2 מֶשֶׁת - מֶשֶׁת, Valencia 1990, p. 122.

⁶ מֶלֶךְ L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 6 מֶלֶךְ - מֶלֶךְ, Valencia 1991, p. 407.

⁷ מֶלֶךְ L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 530-531.

⁸ Geiger, *op. cit.*, (nota 4), p. 301.

⁸ A este respecto véase también su posterior trabajo: A. Geiger, *Der Baal in den hebräischen Eigennamen*, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 16 (1862), pp. 728-732, donde analiza los antropónimos que aparecen en el Segundo Libro de Samuel conteniendo el elemento *bōšet*.

referido a una deidad. Sin embargo, si la pronunciación original de la palabra fuera מֶלֶךְ, se podría interpretar como un teónimo de una divinidad extranjera, el tradicional dios Molek o Molok, o como un término técnico para designar un tipo de sacrificio análogo al empleado en la terminología de las inscripciones púnicas halladas en los *tofet* según señalaba Otto Eissfeldt⁹. Este centraba su ataque a la propuesta de Geiger por el empleo de la palabra ἄρχων en la versión de la Septuaginta¹⁰, mostrando que el significado de dicho término era insuficiente para establecer una conexión con la palabra hebrea מֶלֶךְ, “rey”, y por lo tanto se debería atender a una conclusión de carácter contrario¹¹. Así pues, mientras ἄρχων aparece unas quinientas veces en la Septuaginta normalmente como una traducción del hebreo מֶלֶךְ, “caudillo”, “jefe”¹², solo una docena de veces (Gén. 49, 20; Núm. 23, 21; Dt. 17, 14. 15; 28, 36; 33, 5; Is. 8, 21; 10, 8. 12; Ez. 28, 12; 37, 22. 24) aparece como equivalente del masorético מֶלֶךְ. Para Eissfeldt: “Das Dutzend ἄρχων besagt gar nichts gegen die Tausende von Fällen mit βασιλεύς, ist vielmehr die Ausnahme, die die Regel bestätigt, daß βασιλεύς die eigentliche Wiedergabe von מֶלֶךְ ist. Dabei kommt βασιλεύς so gut wie ausschliesslich als Übersetzung von מֶלֶךְ vor”¹³.

⁹ Con excepción de I Re. 11, 7, lectura seguramente incorrecta de Milkom, el dios nacional de Ammón, como Molek.

¹⁰ Su elaboración es producto del interés de Ptolomeo II Filadelfo por conocer las leyes de los judíos, por cuyo motivo Eleazar, gran sacerdote de Jerusalem, envió setenta y dos sabios que habrían traducido el Pentateuco al griego. La historia de los Setenta se halla en la *Carta de Aristeeas* a Filócratos. Una descripción del acontecimiento se encuentra en Filón de Alejandría, *Vida de Moisés*, II, así como en Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*, XII.

¹¹ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), pp. 33-36. Siguen a Eissfeldt: P.G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and mlk*, (Unpublished Ph.D. dissertation), Harvard 1975; S. Ackerman, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* (Harvard Semitic Monograph 46), Atlanta 1992; S.M. Olyan and M.S. Smith, “The Cult of Molek, by George C. Heider”, *Revue Biblique*, 84 (1987), pp. 273-275; H.P. Müller, מֶלֶךְ *moloek*, en J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* IV, Kohlhammer 1984, pp. 957-968.

¹² מֶלֶךְ, L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 7 מֶלֶךְ - מֶלֶךְ, Valencia 1991, p. 491.

מֶלֶךְ, L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 637-638.

מֶלֶךְ, L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 9 מֶלֶךְ - מֶלֶךְ, Valencia 1992, pp. 713-714; L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 929-930.

מֶלֶךְ, L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 9 מֶלֶךְ - מֶלֶךְ, Valencia 1992, pp. 656-658; L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 865-866.

¹³ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 34. “La docena de ἄρχων no demuestra nada contra los miles de casos de βασιλεύς, es más bien la excepción que confirma la regla, de que βασιλεύς es la verdadera reproducción de מֶלֶךְ. Además βασιλεύς se encuentra casi exclusivamente como traducción de מֶלֶךְ”. Wagner y Ruiz

Cuestión que P.G. Mosca observa como “the very rarity of מֶלֶךְ = ἄρχων make a Vorlage מֶלֶךְ unlikely in Lev. 18:21 and 20:2-5; it suggests rather that the Greek translator(s) read מֶלֶךְ in the sense of “rule” or “ruler”, hence ἄρχων”¹⁴. Dicha conclusión era ya apuntada según Eissfeldt¹⁵ por los pasajes II Re. 23, 10 y Jer. 32, 35 (39, 35), donde la palabra es simplemente transcrita como ὁ Μόλοχ.¹⁶

Todo lo cual pone en evidencia la propuesta de Geiger de que la palabra original era מֶלֶךְ, lo que indirectamente excluiría también la ecuación con el dios acadio Malik(u), propuesta entre otros por G. del Olmo Lete¹⁷; o la sugerencia de D. Edelman respecto a que el sacrificio *mlk* formaba parte del culto a un dios llamado Ba'al Melek¹⁸.

No obstante, a pesar de las críticas a la propuesta sacrificial de Eissfeldt, los partidarios de una deidad denominada Molek veían de manera complaciente la admisión de dicho razonamiento. Así, por ejemplo, K. Dronkert sigue a Eissfeldt en este punto¹⁹. Sin embargo, en la revisión del trabajo de Dronkert, H.H. Rowley admitía la antigüedad de la pronunciación מֶלֶךְ/Μόλοχ, aunque aseguraba que “this does not prove that the original writer intended the word to be read with those vowels, and still less that Moloch or Molech was ever a Hebrew word” por lo que la hipótesis de Geiger “remains probable, and there is no cogent refutation of it here”²⁰. Una hipótesis similar es presentada por R. de Vaux, quien observa la palabra como un préstamo fenicio en lengua hebrea, habiendo sido malentendida por los hebreos, quienes erróneamente la tomaron por un nombre divino o

(eds.), (nota 1), p. 65.

Sin embargo, en contra de esta hipótesis, se propone que la ecuación de los LXX מֶלֶךְ = ἄρχων dentro del Pentateuco (Lev. 18, 21; 20, 2-5), según J. Treballe, Treballe Barrera, La transcripción מֶלֶךְ = μόλοχ. Historia del texto e historia de la lengua, *Aula Orientalis*, 5 (1987), pp. 125-128, en la vocalización, todavía no era conocida en la época de traducción del Pentateuco. Este autor, como posteriormente se expondrá, plantea que en la base de las transcripciones, tanto en II Re. 23, 10 como en I Re. 11, 7, está el nombre hebreo del dios amonita מלכּ.

¹⁴ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 124.

¹⁵ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 35.

¹⁶ Posteriormente E.Y. Kutscher, *A History of Hebrew Language*, Leiden 1982, pp. 98, 107 y 144, observa que la versión de los LXX conoce la vocal secundaria (por lo general un *ségol*) en algunos casos de la forma *qutl*, como es el caso de la transcripción מֶלֶךְ = μόλοχ (II Re. 23, 10).

¹⁷ G. del Olmo Lete, Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio - II El culto «mlk», *Semitica*, 39 (1990), pp. 67-76.

¹⁸ D. Edelman, Biblical Molek Reassessed, *Journal of the American Oriental Society*, 107 (1987), pp. 727-731.

¹⁹ K. Dronkert, *Molochdienst in het Oude Testament*, Leiden 1953, pp. 13-21, esp. 20s. a pesar de que rechaza la teoría sacrificial de Eissfeldt. Asimismo A. Bea, Moloch in den Maritafeln, *Biblica* 20 (1939), p. 415 y W. Kornfeldt, Der Moloch: Eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 51 (1948-1952), pp. 295-298.

²⁰ H.H. Rowley, K. Dronkert, De Molochdienst in het Oude Testament, *Bibliotheca Orientalis*, X (1953),

un título, y centra su argumentación en contra de Dronkert quien “sans raison cogente, l’hypothèse d’une vocalisation *bôsheth*”²¹.

P.G. Mosca en su trabajo²² vuelve a revisar la hipótesis de Geiger con el fin de examinar los supuestos sobre los que estaba basada. A los argumentos que se citan para apoyar esta hipótesis: la existencia de un especial tipo de difemismo dentro del texto masorético y el uso en la Septuaginta de *ἄρχων*, dentro de Lev. 18, 21 y 20, 2-5, se debe añadir, como posteriormente señalaba Rowley, aquella de la ausencia de la palabra hebrea מֶלֶךְ. Si se demuestra que estos argumentos carecen de base, es decir, que ninguno ofrece un soporte firme para la hipótesis de Geiger, estaremos ante la refutación convincente demandada por los críticos de la teoría de Dronkert.

No cabe duda de que en la Biblia hebrea existe un difemismo tendencioso que aparece en el texto desde un periodo temprano de su elaboración. Algunos ejemplos pueden ser aislados sin dificultad, siendo resumidos en una de estas dos categorías: libre o asociado.

Respecto al denominado carácter libre serían incluidos todos los ejemplos en que un término de origen neutro ha sido sustituido completamente por un término peyorativo sin ninguna relación. Así, la en frase בְּנֵי-עֲמוֹן/עֲמוֹנִינִים ... מְלָכָם, la palabra מֶלֶךְ (I Re. 11, 5) y la palabra הוֹעֵבָה (II Re. 23, 13) pueden ser sustituidas por un original אֱלֹהֵי (I Re. 11, 33). Los términos más frecuentes suelen ser מְלָכָם (ellos) y מְלָכֵינוּ (nosotros).

Respecto al segundo tipo, denominado asociado, suele ser menos común. Aquí la selección del término peyorativo no se produce al azar, sino que está determinada por el principio de paranomasia. Así, hallamos זָבוּבָה (II Re. 1, 2) por un original זָבוּבָה (ugarítico *bʿl zbl*). El ejemplo más famoso de este tipo es, como ya se ha señalado, la sustitución de מֶלֶךְ por זָבוּבָה, si bien el término se puede presentar solo (cf. Jer. 3, 24 מֶלֶךְ por זָבוּבָה: Jer. 11, 13 מֶלֶךְ) o como un elemento divino en la formación de un antropónimo אֱלֹהֵי זָבוּבָה (II Sam. 2, 8), אֱלֹהֵי זָבוּבָה (I Cró. 8, 33).

Estos tipos de difemismo manifiestan un número común de características. De ahí que el contexto en que se realiza la sustitución sea siempre el mismo: idolatría. Ambas categorías comparten un simple propósito: hacer manifiesto por medio del verbo el desprecio sentido por la dimensión idólatra del término original. Finalmente, el total reemplazo de un término original neutro por medio de un término peyorativo.

Sin embargo, el tipo de difemismo propuesto por Abraham Geiger en conexión con מֶלֶךְ es radicalmente diferente en su composición. Según Geiger no solo tenemos un

pp. 195-196.

²¹ R. de Vaux, *Religion de l'Ancient Testament, Revue Biblique*, 62 (1955), pp. 609-610, *molk*, una palabra prestada al hebreo del fenicio, era malentendida por los israelitas, quienes erróneamente la tomaron por un nombre divino o un título debido a la semejanza con la común palabra hebrea מֶלֶךְ “rey”, lo que explicaría el uso de *ha-molek* como nombre de un ídolo en Lev. 20, 5.

²² Mosca, *op. cit.*, (nota 11), pp. 122-126.

simple cambio de מִלֵּךְ por בִּשָּׁח, sino la combinación de las consonantes del primero con las vocales del segundo. Tal resultado artificial sería comprendido sí, como C.D. Ginsburg sugiere, fuera la invención última de aquellos responsables para indicar el texto hebreo consonantico²³. Pero la transcripción *Μόλοχ* en la Septuaginta y en el Nuevo Testamento (Hechos 7, 43) claramente muestra que la pronunciación מִלֵּךְ era bastante más tardía. No hay evidencia (en la Massorah o en alguna de las versiones) que indique que מִלֵּךְ fuera conectado con בִּשָּׁח o comprendido como una vocalización tendenciosa de un original מִלֵּךְ. Ni tal tendenciosidad es probable *a priori*. Ya que la principal función del difemismo era concretar el odio del redactor por la idolatría, así pues la ambigüedad necesariamente inherente al resultado propuesto por Geiger se vería anulada. La teoría en relación a que una forma מִלֵּךְ inmediatamente sugeriría al lector u oyente la palabra בִּשָּׁח (en lugar de por ejemplo שִׁכָּר o אֶהָר) es por tanto el producto de la ingenuidad del siglo XIX, no de la tendenciosidad Masorética o pre-masorética. En definitiva, *Μολοχ* es la ortografía de los LXX en los libros de Reyes y Jeremías, probablemente redactados en el siglo II a.n.e., y cerca de un milenio anterior del “attested masoretic pointing”²⁴.

En cuanto a las otras dos palabras que junto con מִלֵּךְ sirven como ejemplos de la pronunciación בִּשָּׁח: תֹּפֶת, *tōpheth*, y עֲשֵׂתֹרַת, *Ashtōret*, la primera forma, תֹּפֶת, ofrece una base débil para una vocalización de este tipo. Es verdad que la transcripción en la versión griega más antigua lee *θάφεθ* (II Re. 23, 10; Jer. 7, 31s.)²⁵, corregida en las traducciones más tardías a *θόφοθ*. Pero, como acertadamente indica P.G. Mosca, “this can

²³ “Hence the Massorites who invented the graphic signs pointed it מִלֵּךְ *molech*, to assimilate it to the word בִּשָּׁח *shameful thing*, the name with which Baal was branded”. C.D. Ginsburg, *An Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, New York 1966, p. 460.

²⁴ M. Tsevat, Ishbosheth and Congeners. The Names and Their Study, *Hebrew Union College Annual*, 46 (1975), p. 74. Propone que *Molek* sería un término sacrificial o un nombre o epíteto de una deidad formada de un original **mulk*.

²⁵ W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1889, p. 357, plantea *topeṭ* de una probable raíz **tepet* o **tapt* u otra forma similar.

Cabe llamar la atención sobre las transcripciones de *tpt*:

II Re. 23, 10 <i>Ταφεθ</i> ,	var. <i>Θεφοφ</i> , <i>Θοφοθ</i> , Vetus latina <i>Phem</i> .
Jer. 7, 31-32 <i>Ταφεθ</i> ,	var. <i>Ταφετ</i> .
Jer. 19, 6 <i>Διδάπτουσις</i> ,	var. <i>Θαφεθ</i> , Vetus latina <i>Ruina</i> .
Jer. 19, 11 falta;	var. <i>Θαφεθ</i> , <i>Τωφετ</i> , <i>Θοφεθ</i> .
Jer. 19, 12 <i>διαπίπτουσιν</i> ,	var. <i>Θαφεθ</i> .
Jer. 19, 13 <i>διαπίπτων</i> ,	var. <i>Θαφεθ</i> .
Jer. 19, 14 <i>διαπτώσεως</i> ,	var. <i>Ταφεθ</i> , <i>Θαφεθ</i> .
Is. 30, 33 <i>απατηθήσ</i> ,	var. <i>Χθες</i> <i>Θοφθ</i> , <i>Χθεεθοφθ</i> , <i>Χθες</i> <i>ό</i> <i>Θαφεθ</i> , <i>Χθεσοθάφεθ</i> , <i>Θαφεθ</i> , Vetus latina <i>decipieris</i> .
Gb 17, 6 <i>γέλως</i> ,	Vulgata <i>exemplum</i> .

hardly be cited as proof of a secondary vocalization modelled on תַּשׁוּבָה, since more plausible explanations are available. On the one hand, it is possible to argue for the priority of the MT's תַּשׁוּבָה and to see in the Old Greek's *θάφει* an inner-Greek pun on *ταφή*, "burial"; this would explain the transcription of the firts *taw* with Greek *tau*, instead of the expected *theta*"²⁶.

En cuanto a la palabra תַּשׁוּבָה, nuevamente no hay evidencia de que tal pronunciación estaba directa o indirectamente asociada con תַּשׁוּבָה. Solo aparece tres veces en el texto masorético: I Re. 11, 5. 33; II Re. 23, 13. En los tres casos también son mencionados los dioses extranjeros Milkom y Chemosh, resultando sin embargo extraño que no se haya intentado emplear una vocalización similar para estos nombres igualmente de divinidades idólatras.

Estos hechos sirven a P.G. Mosca para concluir que, "there is not a single piece of concrete evidence to bolster Geiger's hypotesis. Whatever the meaning of the term תַּשׁוּבָה in Lev. 18:21, etc., its revocalization to תַּשׁוּבָה finds no basis in: 1) the assumption of a tendentious dysphemism involving only the vowels of תַּשׁוּבָה, 2) the supposed non-existence of a word תַּשׁוּבָה in biblical Hebrew, or 3) the witness of *ἄρχων*"²⁷.

Posteriormente a la tesis de P.G. Mosca, John Day sale en defensa de la propuesta de A. Geiger y opina que originalmente sería *melek* o *mōlēk*²⁸. Arguye que תַּשׁוּבָה es un nombre propio significando "rey", habiendo sido la vocalización deliberadamente distorsionada por la sustitución de los masoretas según la tesis de Geiger²⁹. Para este autor, la palabra *molek* conlleva el nombre o título de una divinidad, basando su argumentación en Lev. 20, 5. Day ofrece tres razones para rechazar la interpretación sacrificial del término³⁰:

1. No tiene sentido en Lev. 20, 5, a pesar de la defensa que hace Eissfeldt de prostituirse tras fantasmas y espíritus, no tras divinidades.

²⁶ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 127.

²⁷ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 134. Ya anteriormente, H.H. Rowley y R. de Vaux habían propuesto una teoría de refutación convincente sobre la hipótesis de Geiger, pero la ausencia completa de esta acreditada evidencia es en sí misma suficiente refutación. "A hypotesis without some such compelling external support is superflous and should be abandoned".

²⁸ J. Day, *Molech. A god of Human Sacrifice in the Old Testament*, (University of Cambridge oriental publications 41), Cambridge 1989, pp. 56-58.

²⁹ *Ibidem*, p. 46.

³⁰ *Ibidem*, pp. 10-13. De manera similar, G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, (JSOT Suppl. 43), Sheffield 1985, pp. 242-252, emplea este pasaje en su argumentación.

2. Otros verbos aparte de *znh* “prostituirse”, corroboran el sentido como dios, ‘*br* (hiph‘il) “ofrecer, dedicar, consagrar”³¹; *ntn* “dar”, “entregar”³²; *srp* “quemar”³³. Van acompañados por el sintagma *le* + nombre divino, no *le* + término sacrificial (así en Ex. 13, 12; Ez. 16, 21). No obstante, el autor reconoce un caso de *le* + término sacrificial en I Cró. 21, 23. Aunque evidentemente dice que se trata de un caso aislado.

3. Para Day, ninguna de las antiguas versiones del Antiguo Testamento aporta un significado sacrificial para *mlk*. De hecho, si hubiese habido una confusión como indica Eissfeldt debería reflejarse en todas las versiones, y debería haberse malinterpretado por numerosos autores bíblicos, idea que sería inverosímil pues algunos escribieron cuando el culto estuvo en práctica, y por lo tanto debían haberlo conocido.

De ahí que exprese que este pasaje no puede traducirse como ofrenda *mlk* ya que los israelitas infieles a Yahweh van detrás de otras deidades no tras otros tipos de sacrificio. Todo ello a pesar de que el uso del artículo definido, como bien señala S. Ackerman, escrito ante מֶלֶךְ sólo se da en este pasaje, por lo que en las otras seis referencias si podría referirse tanto al término sacrificial *mlk* como a Molek³⁴.

A pesar de estar a favor del argumento en torno a que la palabra designe a una deidad, G.C. Heider mantiene que el original hebreo era *mōlek* y que se trataba de una forma participial (“el que reina”) y no el resultado de una distosión como apuntaba Geiger³⁵.

No obstante, cabe recordar que algunos investigadores tienen dudas sobre la existencia de una palabra hebrea מֶלֶךְ³⁶. Nuevamente en contra de la hipótesis de A. Geiger se halla la propuesta de M. Tsevats, especialmente en referencia al análisis de las

³¹ עָבַר, L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 7 נָפַשׁ - עָקַר, Valencia 1991, pp. 516-518.

עָבַר, L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 675-676.

³² נָתַן, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 7 נָפַשׁ - עָקַר, Valencia 1991, pp. 494-497.

נָתַן, L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 642-643.

³³ שָׂרַף, L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 9 קָפַץ - שָׂרַף, Valencia 1992, p. 715.

שָׂרַף, L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, p. 932.

³⁴ Ackerman, *op. cit.*, (nota 11), pp. 107-110; K.A.D. Smelik, Moloch, Molekh or Molk-sacrifice?, *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 9 (1995), pp. 133-142.

³⁵ Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 223-228. Este autor sugiere que מֶלֶךְ es una “frozen” forma participial funcionando como el epíteto Molek, significando “the Reigning One”. Esta forma hipotética es problemática, puesto que la forma cabría esperar sería מֶלֶךְ (Edelman, *op. cit.*, (nota 18), pp. 727-731; Olyan and Smith, *op. cit.*, (nota 11), pp. 273-275; Day, *op. cit.*, (nota 28), p. 58).

³⁶ Rowley, *op. cit.*, (nota 20), pp. 195-196; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, pp. 87-90.

palabras Molek y ‘Aštoret³⁷. El autor explica *bošet* como un nombre divino o un epíteto siguiendo a Jastrow³⁸, F.M.T. Böhl³⁹, y J. Lewy⁴⁰. En relación al análisis establecido sobre los antropónimos⁴¹, se debe tener presente en su composición el acadio Bāštu, por lo que *bošet* no sería el resultado de una forma de difemismo y por lo tanto no significaría “vergüenza” en estos nombres, y por ende no puede ser un agente de esta forma de difemismo en otras palabras o nombres.

La problemática girará principalmente en la aceptación o no de si Molek era o no una divinidad extranjera al mundo del yahvismo, cuestión que incide en la propuesta de Geiger. A este respecto, Klára Brenová opina que Molek sería una divinidad en cuyo culto estaba envuelto el sacrificio de niños como una deidad del inframundo y, por tanto, con el mundo de los muertos⁴². Por último, en referencia al texto masorético cabe destacar las palabras de F. Stravakopoulou: “Though it is uncertain as to whether מֹלֵךְ in these verses originally referred to a god, be it YHWH or “Molek”, or to a type of sacrifice, there are indications that some of those who have had a hand in the shaping and transmission of the biblical material have deliberately sought to interpret the term as the name of a foreign god”⁴³.

Definitivamente, sea cual sea el significado de la palabra, podemos apuntar que si מֹלֵךְ representa una amalgama de בָּשֶׁת y מֶלֶךְ, esta propuesta carece de un fundamento sólido. Su única argumentación procede de la aceptación en el siglo XIX de la hipótesis de la pronunciación a través de בָּשֶׁת, siendo posteriormente reiterada en el tiempo llegando a transformarse en un dogma dentro de los estudios vetero-testamentarios.

Un error de escriba: I Reyes 11, 7-8

7 אֵן יִבְנֶה שְׁלֹמֹה בְּמָה לְכִמּוּשׁ שֶׁקֶן מוֹאָב
בְּהָר אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי יְרוּשָׁלַם וּלְמֶלֶךְ שֶׁקֶן בְּנֵי עַמּוֹן: 8 וְכֵן עָשָׂה

³⁷ Tsevat, *op. cit.*, (nota 24), pp. 73-75. Sobre todo hacia el análisis de Geiger sobre los antropónimos en el segundo libro de Samuel: Ishbosheth 2, 10 [Josheb-basshebeth 23, 8], Mephibisheth 4, 4 y Jerubbesheth 11,21, donde *bošet* esconde el nombre de la deidad Ba‘al.

³⁸ M. Jastrow, The Element “Boshet” in Hebrew Proper Names, *Journal of Biblical Literature*, 13 (1894), pp. 19-30.

³⁹ F.M.T. Böhl, Die Sprache der Amarnabriefe mit besonderer Berücksichtigung der Kanaanismen, Leipzig 1909, pp. 4s.

⁴⁰ J. Lewy, *Amurritica Hebrew Union College Annual*, 32 (1961), pp. 36s.

⁴¹ Tsevat, *op. cit.*, (nota 24), pp. 76-83.

⁴² K. Brenová, The Reminiscences of the Deities of Death in the Old Testament, *Archiv Orientální*, 70 (2002), pp. 487-488.

⁴³ F. Stravakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 338), Berlin 2004, p. 151.

לְכָל־נַשְׂיֹ חַכְרֵי־מִקְטִירוֹת וּמִזִּבְחֹת לְאֱלֹהֵיהֶן:

⁵τότε ἀκοδόμησεν Σαλωμων ὑψλὸν τῷ Χαμῶς εἰδῶλῳ Μωαβ καὶ τῷ βασιλεῖ αὐτῶν εἰδῶλῳ νύων Ἀμμων ⁶καὶ τῇ Ἀστάρτῃ βδελύγματι Σιδωνίων ⁷καὶ οὕτως ἐποίησεν πάσαις ταῖς γυναῖξιν αὐτοῦ ταῖς ἄλλοτρίαις, ἔθυμῶν καὶ ἔθουν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν ·

Vulgata:

Tunc aedificavit Salomon fanum Chamos, idolo Moab, in monte qui est contra Jerusalem, et Moloch, idolo filiorum Ammon

⁷Entonces edificó Salomón, en la montaña que está frente a Jerusalén, un excelso a Camos, abominación de Moab, y a Milcom, abominación de los hijos de Ammón; ⁸y de modo semejante hizo para todas sus mujeres extranjeras, que allí quemaban perfumes y sacrificaban a sus dioses.

Es probablemente la única referencia que tenga menos importancia para la problemática del sacrificio *molk*. La cuestión respecto a este pasaje se centra en el posible cambio de nombre מִלְכֹם por Milcom, como resultado de una corrupción textual.

Parece evidente que los LXX, según se desprende de su lectura, usaron un texto disímil, es decir, distinto a aquel hebreo utilizado por Jerónimo. F. Vigouroux, respecto a este pasaje, afirmaba sin ninguna sombra de duda que Molok era un dios de los Ammonitas⁴⁴.

E. Dhorme⁴⁵ y J. Gray⁴⁶ persisten en usar este pasaje como base para intentar identificar un dios Molek o Melek con la deidad ammonita Milkom. Sin embargo, P.G. Mosca sugiere que “must be set aside as the obvious result of textual corruption”⁴⁷,

⁴⁴ F. Vigouroux, Molok, en L. Pirot (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, IV L-Pa, Paris 1908, col. 1224-1230. Posiciones análogas: R. Hunter, Milcom, Malcham, Molech, Moloch, *Cassell's Concise Bible Dictionary*, London 1909, pp. 463, 507-508; W.M. Nesbit, Molech, Moloch, en J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible*, Edimburgo 1909, p. 627.

⁴⁵ E. Dhorme, Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique, *Anatolian Studies*, 6 (1956), pp. 57-61. “In Septante ont connu la vocalisation tendancieuse qui devait transformer l'appellatif *Mélék* en nom propre *Moloch*, sous l'influence de la leçon *Moléch*”.

⁴⁶ J. Gray, Molech, Moloch, en Buttrick, G.A. (ed.), *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3, 1962, pp. 422-423; Id., *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament*, (Supplements to Vetus Testamentum, 5), Leiden 1965, pp. 171s.

⁴⁷ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 121; Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 31; F. Wilke, Kinderopfer und kultische Preisgabe im ‘Heiligkeitgesetz’, en *Feitschrift der 57. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Salzburg*, 1929, Vienna 1929, p. 140; J.A. Montgomery and H.S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ICC, Edinburgh 1951, p. 232; de Vaux, *op. cit.*,

presentando para llegar a esta conclusión en su análisis dos argumentos. El primer argumento para apoyar la hipótesis de una corrupción textual se basa en que, mientras en 11, 7 se observa la lectura $\text{עֲמֹן בְּנֵי שָׁקָן}$, el pasaje paralelo 11, 5 ofrece $\text{עַל מִלְכָּם אֱלֹהֵי בְנֵי־עֲמֹן}$, por su parte el posterior pasaje 11, 33 presenta $\text{עַל מִלְכָּם שָׁקָן}$ y por último, dentro del segundo libro de Reyes, II Re. 23, 13, se observa עַל מִלְכָּם הוּא , por lo que מִלְכָּם debe ser una corrupción producida por un escriba. “These parallels all point to the conclusion that the MT’s מִלְכָּם in I Kgs. 11:7 is due to scribal corruption”⁴⁸.

Respecto al planteamiento del segundo argumento, basado en la evidencia de las versiones griegas, es definitivo⁴⁹. En II Re. 11, 4, el Codex Vaticanus, lee $\text{καὶ τῷ βασιλεῖ αὐτῶν εἰδὼλῳ ὑλῶν Ἀμμών}$, el proto-Luciano lee $\text{μελχομ (bc,)} / \text{μελχομα (o)} / \text{μελχολ (e,)} \text{ εἰδὼλῳ ὑλῶν Ἀμμών}$. En ambas traducciones se requiere la reconstrucción de la palabra hebrea con *mem* final⁵⁰.

No obstante, en su análisis de la composición de la versión de los LXX, J. Treballe propone que el “texto ‘hebreo antiguo’” (“Old Hebrew”), reflejado por el de la antigua *Septuaginta* (“Old Greek”), no conocía el apelativo מִלְכָּם , sino únicamente la designación o título מֶלֶכָּם del dios nacional amonita. El texto hebreo más antiguo de Reyes no conocía referencia alguna explícita a מִלְכָּם , sea como designación de un tipo de sacrificio de infantes o de sacrificio *mulk*, sea como nombre de una divinidad, y ni tan siquiera como una malformación peyorativa del título *Melek*, “Rey”, referido a una divinidad⁵¹.

En vista de la evidencia hebrea y griega se puede concluir que מִלְכָּם en el texto masorético es el resultado de un error de escriba. La referencia original de I Re. 11, 7 era por tanto Milkom, el dios nacional amonita. La lectura secundaria מִלְכָּם refleja el hecho que posteriormente la tradición judía interpretaba Molekh como un teónimo comparable a Chemosh, Astarte y Milkom⁵². Pero el versículo en su forma original no proporciona ninguna justificación para una refundición del dios Milkom y מִלְכָּם .

(nota 36), pp. 73s.; H. Cazelles, Molok, en L. Pirot (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, supplément V, 1957, p. 1337; M. Buber, *Königtum Gottes*, Berlín 1936, p. 190, n. 23; M. Noth, *Könige I. 1-16*, Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen-Vluyn, 1968, p. 241.

⁴⁸ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 121.

⁴⁹ J.D. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, (Harvard Semitic Monographs, I), Cambridge 1968, pp. 5-21.

⁵⁰ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 122: “Even the hexaplaric Codex Alexandrinus is forced to resort to the bastardized form μελχο to bridge the gap between the מִלְכָּם of its Hebrew *Vorlage*, the now definitively established MT, and the demands of context and parallelism”.

⁵¹ Treballe Barrera, *op. cit.*, (nota 13), p. 128.

⁵² “On the basis of the Hebrew reading of III (I) Kings, xi, 7, Moloch has often been identified with Milcom, the national god of the Ammonites, but this identification cannot be considered as probable: as shown by the Greek Versions, the original reading of III (I) Kings, xi, 7, was not Molech but Milchom [cf. also III (I) Kings, xi, 5, 33]”. F.E. Gigot, Moloch, *The Catholic Encyclopedia*, volume X. New York

Referencias en la Ley de Santidad

Levítico 18, 21

21 וּמִזְרַעְךָ לֹא-תִתֵּן לְהַעֲבִיר לַמֶּלֶךְ וְלֹא תַחֲלֹל אֶת-שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה:

²¹ καὶ ἀπὸ τοῦ σπέρματός σου οὐ δώσεις λατρεύειν ἄρχοντι καὶ οὐ βεβηλώσεις τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον· ἐγὼ κύριος.

Vulgata:

De semine tuo non dabis ut consecretur idolo Moloch nec pollues nomen Dei tui: ego Dominus

Vetus Latina:

*Et a semine tuo non dabis servire principi, et non profanabis nomen sanctum. Ego Dominus*⁵³

No darás hijo tuyo para ser ofrendado a Moloc; no profanarás el nombre de Dios. Yo, Yavé.

Curiosamente la *Vetus Latina* no traduce *mlk*⁵⁴. Otto Eissfeldt⁵⁵ observa la vocalización de *lmlk* como *la molek* originalmente podría ser *le molek*, además los LXX no presenta el artículo, permitiendo la comparación con *le olah*.

N.H. Snaith⁵⁶ argumenta en contra de un posible ritual de sacrificio en este pasaje ya que se halla inserto en un contexto de prohibiciones relacionadas con prácticas sexuales. Para ello se basa en una serie de lecturas del Talmud donde se expone que la

1911.

⁵³ Según Agustín, *In Heptateuchum*, III, 66, PL, 34, 706. Otras versiones:

Et a semine tuo non dabis servire principi et non prophanabis nomen sanctum. Ego Dominus
Vetus Testamentum secundum Septuaginta latine redditum et ex auctoritate Sixti V Pont. Max. editum, Roma 1588.

Et semini tuo non dabis servire superposito, et non execraberis nomen sanctum: ego Dominus
U. Robert, *Codice Lionese*, Parigi 1881.

⁵⁴ Tal vez por ello, los autores cristianos al hacer referencia a este pasaje en sus escritos, no mencionan a Moloch. Así, Clemente Alejandrino, en dos ocasiones, *Paedagogus*, II, 88, 3, GCS, 12, 211; *Stromata*, II, 88, 4, GCS, 52, 160; y Lactancio, también en dos ocasiones, *Epitome divinarum institutionum*, 61, 6, CSEL, 19, 748; *Divinae institutiones*, VI, 23, 15, CSEL, 19, 566; u Orígenes, *Homiliae in Leviticum*, GCS, 29, 450, 15.

⁵⁵ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), pp. 36-40.

⁵⁶ N.H. Snaith, *The Cult of Molech*, *Vetus Testamentum*, 16 (1966), pp. 123-124.

mención “ofrendar a Molek” se trata de un mero ejercicio en el que los niños eran pasados a través de las llamas de un fuego para ser entregados al servicio del templo con una función sexual⁵⁷. Esta hipótesis de una práctica no sacrificial sino de dedicatoria a la divinidad es recogida por M. Weinfeld⁵⁸, a quien seguirá en su argumentación R. Albertz⁵⁹. Para establecer este argumento, Weinfeld, sigue las pautas expuestas por K. Deller⁶⁰ relacionando la dedicatoria a través del fuego a una fórmula ritual asiria de dedicatoria o iniciación en que los niños eran pasados entre las llamas de un fuego, tesis que sostienen D. Platorati⁶¹ y M. Cogan⁶². “He too draws upon early Jewish writings in which outlawed practice is explained as a dedication of some sort”⁶³.

Si se atiende a que el *molk* sea un rito conectado a la fertilidad y a la realeza sagrada, y que por ende se introduce en el ámbito de los cultos solares, siendo adoptado por los fenicios en el I Milenio, “si può supporre che tale rito venisse in qualche modo collegato con le concezioni locali della fertilità, e quindi con la prostituzione sacra. Due sono gli indizi che mi sembrano fornire una testimonianza in tal senso: il primo è costituito dal dato archeologico della presenza di stele e terracotte raffiguranti Astarte nei *tofet* occidentali; il secondo indizio è dato dal linguaggio biblico”⁶⁴. Así se utiliza siempre en conexión con el culto a Ba'al el verbo *zānāh*, “fornicar, prostituirse”⁶⁵. De ahí que en este pasaje legislativo se condenen comportamientos de tipo sexual y por tanto se mencione el *molk*.

⁵⁷ B. Sanh. 64a. En este sentido la idea de la dedicación de niños para ejercer la prostitución en el templo acompañada por un ritual de fuego ya había sido sugerida por Wilke, *op. cit.*, (nota 47), pp. 138-151.

⁵⁸ M. Weinfeld, *The Molech Cult in Israel and Its Background*, en P. Peli (ed.), *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1969, pp. 133-154 (texto en hebreo), pp. 227-228; Idem, *The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background*, *Ugarit Forschungen*, 4 (1972), pp. 133-154; Idem, *Burning Babies in Ancient Israel. A Rejoinder to Morton Smith's Article in JAOS* 95 (1975), pp. 477-479, *Ugarit Forschungen*, 10 (1978), pp. 411-413.

⁵⁹ R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1, Louisville 1994, pp. 190-194.

⁶⁰ K. Deller, R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, *Orientalia*, n.s. 34 (1965), pp. 382-386.

⁶¹ D. Platorati, 'Zum Gebrauch des Wortes *MLK* im Alten Testament', *Vetus Testamentum*, 28 (1978), pp. 286-300.

⁶² M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B.C.E.*, (Society of Biblical Literature monograph series 19), Missoula 1974, pp. 77-83.

⁶³ Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 58), p. 141; cf. T.H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York and Evanston 1969, pp. 586-588.

⁶⁴ G. Garbini, *I fenici. Storia e religione*, (Istituto Universitario Orientale, Series Minor, XI), Napoli 1980, p. 158.

⁶⁵ זָנָה, L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 3 זָנָה - זָנָה, Valencia 1990, pp. 199-200.

זָנָה, L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, p. 261.

Nuevamente Giovanni Garbini hace una llamada de atención sobre el hecho que este pasaje se halla inserto en un contexto en relación al comportamiento sexual y propone que el rito tuviese alguna relación con la prostitución sagrada⁶⁶.

Levítico 20, 1-6

20:1 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר: 2 וְאֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר׃
אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן-הַגֵּר | הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתֵּן מִזְרְעוֹ
לְפִלֶּדֶת מִזֶּת יוֹמֶת עִם הָאָרֶץ יִרְגְּמֻהוּ בָאֶבֶן: 3 וְאִנִּי אֶתֵּן אֶת-פָּנַי
בְּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ כִּי מִזְרְעוֹ נָתַן לְפִלֶּדֶת לְמַעַן
טַמֵּא אֶת-מִקְדָּשִׁי וְלַחֲלֹל אֶת-שְׁמִי קִדְשִׁי: 4 וְאִם הָעַלְמִם יַעֲלִימוּ עִם
הָאָרֶץ אֶת-עֵינֵיהֶם מִן-הָאִישׁ הַהוּא בְּתֵתוֹ מִזְרְעוֹ לְפִלֶּדֶת לְבִלְתִּי
הִמִּית אֹתוֹ: 5 וְשִׁמַּתִּי אֲנִי אֶת-פָּנַי בְּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ וְהִכְרַתִּי
אֹתוֹ וְאֵת | כָּל-הַזִּנִּים אַחֲרָיו לְזִנוֹת אַחֲרֵי הַפִּלֶּדֶת מִקֶּרֶב עַמָּם:
6 וְהִנָּפֶשׁ אֲשֶׁר תִּפְנֶה אֶל-הָאִבָּת וְאֶל-הַיְדֻעִים לְזִנוֹת אַחֲרֵיהֶם וְנִתְּתִי
אֶת-פָּנַי בְּנַפְשׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ:

¹Kaí ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσὴν λέγων ²Kaí τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ
λαλήσεις Ἐάν τις ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἢ ἀπὸ τῶν προσγεγεννημένων
προσηλύτων ἐν Ἰσραὴλ, ὃς ἂν δῶ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ ἄρχοντι, θανάτῳ
θανατούσθω· τὸ ἔθνος τὸ ἐπὶ τῆς γῆς λιθοβολήσουσιν αὐτὸν ἐν λίθοις. ³καὶ
ἐγὼ ἐπιστήσω τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον καὶ ἀπολῶ αὐτὸν ἐκ
τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, ὅτι τοῦ σπέρματος αὐτοῦ ἔδωκεν ἄρχοντι, ἵνα μιάνῃ τὰ ἁγία
μου καὶ βεβιλώσῃ τὸ ὄνομα τῶν ἡγιασμένων μοι. ⁴ἐὰν δὲ ὑπερόψει ὑπερίδωσιν
οἱ αὐτόχθονες τῆς γῆς τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου ἐκεῖνον ἐν
τῷ δοῦναι αὐτὸν τοῦ σπέρματος αὐτοῦ ἄρχοντι τοῦ μὴ ἀποκτείνειν αὐτόν, ⁵καὶ
ἐπιστήσω τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον καὶ τὴν συγγένειαν
αὐτοῦ καὶ ἀπολῶ αὐτόν καὶ πάντας τοὺς ὁμοιοῦντας αὐτῷ ὥστε ἐκπορνεύειν
αὐτόν εἰς τοὺς ἄρχοντας ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῶν. ⁶καὶ ψυκὴ, ἢ ἐάν ἐπακολουθήσῃ
ἐγγαστριμύθοις ἢ ἐπαυδοῖς ὥστε ἐκπορνεῦσαι ὀπίσω αὐτῶν, ἐπιστήσω τὸ
πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἐκείνην καὶ ἀπολῶ αὐτήν ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς.

Vulgata:

⁶⁶ G. Garbini, Il sacrificio dei bambini nel mondo punico, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia biblica: Atti della Settimana* (Roma, 10-15 marzo 1980), vol. I, (Centro Studi Sanguis Christi 1), Roma 1981, pp. 130-131.

Haec loqueris filiis Israel: Homo de filiis Israel, et de advenis, qui habitant in Israel, si qui dederit de semine suo idolo Moloch, morte moriatur: populus terrae lapidabit eum. ³ *Et ego ponam faciem meam contra illum: succidamque eum de medio populi sui, eo quod dederit de semine suo Moloch, et contaminaverit Sanctuarium meum ac polluerit nomen meum.* ⁴ *Quod si negligens populus terrae, et quasi parvipendens imperium meum, dimiserit hominem qui dedit de semine suo Moloch, nec voluerit eum occidere:* ⁵ *ponam faciem meam super hominem illum, et super cognationem eius, succidamque et ipsum, et omnes qui consenserunt ei ut fornicaretur cum Moloch, de medio populi sui*⁶⁷.

Vetus Latina:

*Et filiis Israel (haec) loquere (sigue como la Vulgata) ... 5 ... super hominem illum et (super) cognationem eius succidamque (...) ipsum et omnes qui consenserunt ei ita ut fornicaretur in principes de populo suo*⁶⁸

⁶⁷ C. Rusconi, Molok nella Letteratura Patristica dei Primi Tre Secoli, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica: Atti della Settimana (Roma, 23-28 nov. 1981)*, (Centro Studi Sanguis Christi 2), Roma 1982, pp. 280-281, n. 30, hace la siguiente observación:

“a. *fornicor* della Volgata traduce trentasei volte la radice ebraica *znh*, la quale, salvo errori, solo in Gen 38, 24 ha significato proprio, mentre nelle altre ricorrenze ha il significato traslato del «praticare l'idolatria». Le trentasei ricorrenze sono: Gen 38, 24; Nm 25, 1; Dt 22, 21; 2 Cr 21, 11.13; Sal 72 (73), 27; 105 (106), 39; Is 23, 17; Ge 3, 1. 6.8; Ez 6, 9; 16, 15.16.17.26.28 (due volte). 33. 41; 23, 3.5.19.43; Os 1, 2 (due volte); 2, 5 (2, 7); 3, 3; 4, 10.12.14.15.18; 5, 3; 9, 1; Am 7, 17.

b. Lo stesso verbo *fornicor* talora seguito dalla preposizione *cum* come nel nostro testo, traduce la costruzione che il testo masoretico ha appunto in Lv 20, 5, e cioè *znh* + *ʿhrj* + il nome di una divinità pagana o un nome collettivo che indichi le divinità pagane. Ciò si verifica in quindici casi: Es 34, 15.16 (due volte); Lv 17, 7; 20, 5.6; Nm 15, 39; Dt 31, 16; Gdc 2, 17; 8, 27.33; 1 Cr 5, 25; Ez 6, 9; 20, 30; 23, 30.

c. Un'unica volta, in Ez 23, 37, *fornicor* traduce la radice ebraica *nʿp*.

d. Non è forse inutile notare che per quanto riguarda il N.T. lo stesso verbo *fornicor* traduce un'unica volta il greco *ἐκπορνέω* in Gd 7, e sette volte *πορνέω* in 1 Cor 6, 18; 10, 8; Ap 2, 14.20; 17, 2; 18, 3.9.

e. Si osservi infine che tanto il verbo *πορνέω*, quanto il verbo *ἐκπορνέω* nei LXX s'incontrano solamente a tradurre lo ebraico «*znh*».

⁶⁸ Agustín, *In Heptateuchum*, III, LXXII, PL, 3, 1, 708s.; cfr.: Hesiquio, *In Leviticum*, VI, XX, PG, 93, 1040s.

Et filiis Israel loqueris. Si quis de filiis Israel, vel de iis qui facti sunt proselyti, quicumque dederit de semine suo principi; morte moriatur: gens quae super terram, lapidabunt eum lapidibus. Ego autem statuam faciem meam super hominem illum: et perdam eum de populo eius: quia de semine suo dedit principi, ut inquinaret sancta mea, et prophanaret nomen sanctificationum mihi. Si autem despectione despexerint indigenae terrae oculis suis ab homine illo, dum ille daret de semine suo principi, ut non occidant ipsum; et statuam faciem meam super hominem illum, et cognationem eius: et perdam eum, et omnes consentientes ei, ut fornicaretur ipse in principes, de populo suo

Yavé habló a Moises, diciendo: “Di a los hijos de Israel: Quienquiera que de entre los hijos de Israel, o de los extranjeros que habitan en Israel, ofrezca a Moloc un hijo suyo, será castigado con la muerte, el pueblo le lapidará. Yo me volveré contra ese hombre y le exterminaré de en medio de su pueblo por haber entregado a Moloc uno de sus hijos, manchando mi santuario y profanando mi santo nombre. Si el pueblo cerrase los ojos respecto de este hombre que ofreció a Moloc a uno de sus hijos y no le diera muerte, yo me volveré contra él y contra su parentela y le exterminaré de en medio de su pueblo y a cuantos como él se prostituyan ante Moloc”.

Cabe destacar la observación propuesta por J. Lust en relación a que el traductor en la elaboración de la versión griega de los LXX no lee מֶלֶךְ aquí como מֶלֶךְ, “rey”. Este traductor lo tomó como una referencia a Yahweh pero, parece ser, que lo pensó mejor aplicándolo a seres divinos de menor rango cambiando el título βασιλεύς en ἄρχων⁶⁹.

Junto al anterior pasaje, Lev. 18, 21, corresponde a las primeras referencias en relación a מֶלֶךְ. Ambas prescripciones forman parte de la denominada Ley de Santidad (H), un complejo código de leyes de tipo cultural bastante heterogéneo, supuestamente de origen pre-exílico o del mismo periodo del exilio⁷⁰, aunque la datación final del código no sirve como guía para uno de sus preceptos, por lo que no se puede establecer una fecha cronológica para el establecimiento de esta costumbre a través de estos textos⁷¹.

Realmente lo que se deduce de la noticia dada en ambos pasajes es aquello que se prohíbe⁷² en este precepto y por ende su análisis, con dos cuestiones que inciden en

Vetus Testamentum secundum Septuaginta latine redditum et ex auctoritate Sixti V Pont. Max. editum, Roma 1588.

⁶⁹ J. Lust, Molek and APXΩN, en E. Lipinski (ed.), *Phoenicia and the Bible: proceedings of the Conference held at the University of Leuven on the 15th and 16th of March 1990*, (Studia Phoenicia XI; Orientalia Lovaniensia Analecta 44), Leuven 1991, pp. 193-208. El autor concluye: The translator of Leviticus did not recognize in מֶלֶךְ a reference to a cultic sacrifice or the so-called Moloch offering. He vocalized the term as *melek* “king” and probably understood it as title of YHWH. In his view, such usage did not fix the context. Therefore he “downgraded” the title changing it into “prince, leader”, and applied it to lesser gods or devils. His interpretation was facilitated by the theological trends of his time which used the term ἄρχωντες of these lesser supernatural beings. The earliest commentaries to the Greek text, found in the works of the Church Fathers, appear to confirm this” (p. 208).

⁷⁰ O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, New York 1965, pp. 233-239; M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, Philadelphia 1965, pp. 127s.

⁷¹ No obstante, la cuestión de la datación no es el elemento principal que se puede aportar en torno a la problemática de nuestro estudio, ya que se debe tener en cuenta que es difícil cohesionar los elementos reflejados en el texto con los datos arqueológicos.

⁷² Los autores cristianos utilizan en este sentido las alusiones a estos pasajes. Orígenes, *De Oratione*, 28, 9, PG, 11, 522-530, toma el pasaje en el curso de una reflexión sobre la remisión de los pecados y sobre la purificación en referencia a la santidad.

relación al objeto de nuestro estudio, ¿qué sentido tiene el verbo “hacer pasar”? ¿a quién o a qué iba dirigida esta ofrenda? La respuesta *per se* gira en torno al valor semántico con el que se observan ambos pasajes, cuya terminología, a pesar de los numerosos estudios acaecidos, todavía puede decirse se antoja ambigua e insuficiente.

En el siglo XIX se considera que el término מֹלֵךְ, Molek, representaba un nombre de divinidad no hebrea, a la que los propios hebreos y los extranjeros que habitaban entre ellos sacrificaban sus hijos, y cuyo ritual se asociaba a aquel atestiguado en la ciudad de Cartago. Esta teoría se apoyaba en el análisis de dos cuestiones, por un lado en relación al significado de מֹלֵךְ, por otro aquel de נתן להעביר.

Varios fueron los intentos realizados con el fin de hallar alguna referencia en relación a esta deidad, los cuales, por lo general, terminaban fracasando. La única posible referencia procedía de la región media del Eufrates, en concreto, una divinidad denominada *Muluk*, ca. 1800 a.n.e., dentro de los textos de Mari que mencionan una localidad llamada alternativamente *Ilummuluk* e *Ilumalik*⁷³. Sin embargo, la mención a esta deidad solo se observa en este topónimo en lengua acadia, nunca de forma aislada, por lo que supondría una distancia temporal de cerca de un milenio de separación de los testimonios bíblicos más tempranos, מֹלֵךְ, resultando por tanto difícil establecer una conexión de carácter histórico.

La aceptación de la hipótesis de Geiger en relación a la pronunciación de la palabra, es decir, la vocalización del epíteto divino *molek / melek*, ofrecía un amplio abanico de deidades candidatas al posible título de rey. Entre ellos el dios amonita Milcom, el tirio Melqart o el arameo Adad-Milki atestiguado en la zona Asiria, aunque como señalan G.F. Movers, M. Buber o S.E. Kaufmann, podría esconder su correspondencia con el propio Yahweh⁷⁴. En este sentido, lo que se prohibiría en Lev. 18, 21 es el culto a Yahweh como si él fuera un ídolo, es decir, el rito y no la divinidad. La dificultad para aceptar este argumento es su punto de partida inicial: la vocalización tendenciosa propuesta por Geiger. Sin embargo, P.G. Mosca, como hemos visto, opine que tal sistema de vocalización representa una enmendación gratuita, carente de todo soporte externo.

La propuesta de Otto Eissfeldt identificando מֹלֵךְ con el término sacrificial fenicio-púnico *mulk*, resolvía el problema de la divinidad creado por los investigadores durante el siglo XIX y XX. “Eissfeldt’s theory offered a plausible explanation for the lack of extra-biblical references to a god Molech, while at the same time preserving the traditional and well-established vocalization of the Hebrew word”⁷⁵.

⁷³ Bea, *op. cit.*, (nota 19), p. 415; W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, p. 210, n. 102.

⁷⁴ El epíteto de rey no es desconocido en los textos del Antiguo Testamento en relación a Yahweh: Sal. 24, 7-10; Is. 6, 5; 44, 6; Jer. 46, 18; ... G.F. Moore, Molech, Moloch, en Cheyne, T.K. and Sutherland Black, J. (eds.), *Encyclopaedia Biblica*, III, cols. 3187s.; Buber, *op. cit.*, (nota 47), pp. 170-178; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago 1960, p. 287, n.3.

⁷⁵ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 137.

Ya J.G. Février sostenía que en la serie de recurrencias de *mlk* en estos pasajes Lev. 20, 2-5, resulta bastante difícil de retener que el lector posterior, o incluso el mismo redactor, hayan visto una forma de sacrificio y no un dios llamado rey⁷⁶.

En cuanto a la frase *נתן להעביר באש*, “hacer pasar por el fuego”⁷⁷, haría referencia al ritual de quemar un niño como sacrificio a la divinidad. Ciertamente es que las leyes en H no mencionan ni fuego ni sacrificio, sin embargo, la comparación con otros pasajes, en concreto Jeremías y Ezequiel, como veremos, ratifican la naturaleza sacrificial del rito y la importancia del fuego dentro del mismo. Así Jeremías menciona “quemar hijos e hijas en el fuego” equivalente del “hacer pasar a través de *lam-mōlek*”⁷⁸. Ezequiel en dos versos 16, 20-21 iguala el “dar haciendo pasar por” (*נתן בהעביר*) con “sacrificio” (*זבה*) y “matanza” (*שחט*). Fuego es explícitamente mencionado en Deuteronomio, II Reyes (II Crónicas), Jeremías y Ezequiel. Contra esta interpretación S.R. Driver arguye que la frase indica “a través del fuego” y no “en el fuego”: “It would be in better agreement with this expression to suppose that the rite in question was a kind of *ordeal*, in which, for instance, an omen was derived from observing whether the victim passed through the flames unscathed or not...”⁷⁹. Treinta años después F. Wilke dirá que las prohibiciones en H y en las restantes menciones, no apuntan al sacrificio de niños, sino a su dedicación a la prostitución sagrada, una dedicación acompañada por un ritual mágico de fuego⁸⁰.

Por su parte Moshe Weinfeld afirma que el culto a Molek no implicaba el sacrificio de niños. Este era “a type of sporadic, non-institutionalized worship”⁸¹. Para él, el culto de Molek implicaba “the transference of sons and daughters to the authority of idolatry either by way of delivering them directly to the idolatrous priests and to idolatry or by way of begetting children through sexual intercourse with a gentile woman”⁸². Para el desarrollo de su tesis Weinfeld utiliza la tradición bíblica y la tradición talmúdica (incluyendo el Talmud babilonio y otras versiones). Distingue entre fuentes legales e históricas, más antiguas y más precisas en sus formulaciones, y fuentes poéticas y proféticas. Estas últimas representan un corpus de “moralizing literature whose tendentiousness and poetical fantasy tend to blur the authentic picture of the reality to

⁷⁶ J.-G. Février, Molok, *Enciclopedia de la Biblia* V, Barcelona 1965, pp. 273-277.

⁷⁷ Respecto a la traducción del hebreo *h'byr* (*hiphi'il* de *'br*) como consagrar en la Vulgata, véase: Rusconi, *op. cit.*, (nota 67), p. 277, n. 22.

⁷⁸ Véase más abajo Jeremías *באש שרף* 7, 31; 19, 5. *העביר למלך* 32, 35.

⁷⁹ S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, (ICC), Edinburgh 1902, p. 222.

⁸⁰ Wilke, *op. cit.*, (nota 47), pp. 138-151. En esta línea se hallan N.H. Snaith, T.H. Gaster, M. Cogan y M. Weinfeld.

⁸¹ Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 58), p. 134. Con el mismo planteamiento para el sacrificio de niños en el mundo fenicio.

⁸² *Ibidem*, p. 143.

which it refers”⁸³. Las anteriores mencionan dar o hacer pasar, términos que inciden en la dedicación o transferencia a otra autoridad, mientras que en las más tardías el lenguaje utilizado emplea palabras como fuego o sacrificar. Para ello cita Ex. 13, 3 קָדַשׁ frente a 13, 12 הַעֲבִיר; y Núm. 8, 16-17 נָתַן, término que se emplea para designar la dedicación de los levitas⁸⁴, negando la posibilidad de alguna referencia al sacrificio dentro de las prohibiciones de H. Explica la aparición de בָּאֵשׁ en Deuteronomio y II Reyes en el sentido de que “we know that passing between rows of fire was viewed as a means of purification and of dedication, was practised especially in circumstances of sanctification and designation for a sacral role...”⁸⁵.

En cuanto a la tradición rabínica, Weinfeld, presenta tres líneas principales:

- 1.- la visión de la Mishnah (*Sanhedrin* VII, 3) y el Midrashim halakhico (*Sifrei*, Dt. 171; *Totat Kohanim*, *Qedoshim*, 10, 3), según los cuales el rito suponía entregar niños como sacerdotes idólatras y hacerlos pasar a través del fuego
- 2.- la opinión de Rabbi Ishmael (*Sifrei*, Dt. 171; cf. T.B. *Megillah* 25a; T.J. *Megillah* 4, 10, 75c; T.J. *Sanhedrin* 9, 11, 27a) que la prohibición en Lev. 18, 21 prohíbe relaciones con mujeres arameas
- 3.- el punto de vista de Rabbi Judah que הַעֲבִיר בָּאֵשׁ לַמֶּלֶךְ se refiere a pasar niños por idolatría por medio de un ritual de fuego (Gén. 13 y Jer. 34). “The feature common to all these views is the conception of Molech worship as the transference of sons and daughters to idolatry...”⁸⁶.

Por último en su planteamiento hace referencia a otras versiones: los LXX y, especialmente, a las traducciones arameas y siríacas. Ambas le sirven para confirmar que la interpretación en torno al carácter no sacrificial es antigua. Concretamente en Dt. 18, 10, en la versión de los LXX, el masorético בָּאֵשׁ ... מַעֲבִיר es traducido περικαθαίρων ... ἐν πυρρί, “purificando ... en fuego”, cuestión que es puesta en conexión por Weinfeld con la teoría de Rabbi Judah de un pacto con la idolatría⁸⁷. La Peshitta, por su parte, así como la traducción aramea preservada en la Mishnah (*Megillah* IV, 9), está de acuerdo con la tradición exegética asociada con Rabbi Ishmael:

- Mishnah (Lev. 18, 21) לִבְרֵהּ בְּרִמְיָ “preñar a una mujer gentil”.
- Peshitta (Lev. 18, 21) לִמְנִתָּהּ נִוְכְרִית “preñar a una mujer gentil”.

⁸³ *Ibidem*, p. 141.

⁸⁴ E.A. Speiser, *Unrecognized Dedication*, *Israel Exploration Journal*, 13 (1963), pp. 69-73.

⁸⁵ Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 58), p. 141, anteriormente en la misma línea Gaster, *op. cit.*, (nota 63), p. 588ss.

⁸⁶ Weinfeld, *ibidem*, p. 143. Weinfeld continúa argumentando que: “This exegetical tradition is not an innovation of the tannaitic period” citando para ello un pasaje del Libro de los Jubileos 30, 7s.

⁸⁷ En este sentido la Vulgata menciona *lustrare ... ducens per ignem*.

- Peshitta (Lev. 20, 2-4) *rm' mn zr'h bnwkryt'* “dar su semilla dentro de una mujer gentil”.

El Targum Pseudo-Jonathan (Lev. 18, 21), por su parte, representa una amalgama de estos dos puntos de vista.

Weinfeld piensa que Lev. 18, 21 es un contexto de tipo sexual, no sacrificial, ya que los versículos anteriores prohíben el adulterio, mientras los dos siguientes prohíben la homosexualidad masculina y el bestialismo. En su argumentación, como ya se ha apuntado, Weinfeld distingue entre fuentes histórico-legales y poético-proféticas, las primeras empleando un lenguaje preciso y las últimas, la exageración polémica (dentro de las que se debe incluir Dt. 12, 31 y II Re. 17, 31). Mientras las fuentes de tipo cúllico y legal utilizan a menudo el empleo de fórmulas precisas, mostrando una inclinación por la terminología técnica en la cual, palabras comunes reciben un significado especializado no siempre claro para el lector no especializado. Es aquí donde surge la dificultad, siendo העביר y נתן justificados como *termini technici* precisos e indefinidos. Los dos términos son precisos en tanto que ambos pueden ser usados para describir la dedicación o la transferencia de propiedad; sin embargo la manera de tal dedicación o transferencia puede ser entendida sólo por el contexto. Por ejemplo, en el incidente de las hijas de Zelophehad (Núm. 27), העביר sucede en vv. 7s. como el equivalente de נתן en vv. 4, 7 y 9-11. Ambos verbos claramente se refieren a la transferencia de propietario a través de una herencia, pero este matiz viene recalcado por el uso de términos como propiedad אֲחֻזָּה o herencia נַחֲלָה, así como por el contexto.

Dentro del terreno cúllico y en concreto de las leyes del primer nacido, Weinfeld cita el paralelo de נתן (Ex. 13, 12) con קדש consagrar (Ex. 13, 2), pero pasa de largo por el uso de זָבַח (Ex. 13, 15). Es cierto que en este versículo hay una distinción entre la víctima de tipo animal y la víctima humana. Solo se sacrificará el primer nacido de animales siendo redimido el del hombre, el del asno también puede redimirse o sino romper su cuello. Mientras העביר en un contexto ritual puede ser simplemente una dedicación o transferencia a una divinidad, tal acto puede también implicar el sacrificio de la persona o animal que ha sido dedicado.

Esta posible misma ambigüedad sucede con נתן, y solo se puede resolver, como anteriormente, por el contexto. Así en Núm. 3, 11-13 y 8, 16-19 únicamente es el ofrecimiento de los Levitas a su servicio al templo, mientras en Ex. 22, 28b-29, dar el primogénito a Yahweh implica sacrificio. Nuevamente el término es ambiguo dándose la precisión por el contexto. Por lo que se puede decir que העביר y נתן son términos neutros.

En H la precisa clarificación de נתן vendría por la adición de לַמִּלָּךְ. Desafortunadamente este último es objeto de controversia. Si se sigue a Otto Eissfeldt y se interpreta como un término técnico para el sacrificio de niños, no se podría negar un valor

sacrificial a נתן. Si se toma como un epíteto divino o un teónimo, el significado sacrificial del verbo no tiene por qué ser excluido *a priori*.

En su intento de una interpretación no sacrificial, Weinfeld apela al contexto de Lev. 18. Ya que el v. 21 está inserto en una serie de prohibiciones ocupándose de pecados sexuales, dar la semilla de uno a Molek debe también ser asociado de alguna forma con las transgresiones de tipo sexual.

Los pasajes del Levítico, por tanto, se mantienen ambiguos. La impresión dejada por los textos y los rabinos es de confusión: varias interpretaciones, entre las que se incluye la sacrificial, una con otra sin que ninguna sea decisiva. La clave es la comprensión de “ofrecer su semilla למלך”. Para ello hay que volver sobre el significado de la última palabra y por tanto a las propuesta de Otto Eissfeldt así como a las objeciones realizadas a la misma, principalmente en relación a estos pasajes. Tres son los puntos de Eissfeldt⁸⁸ que emplean los críticos para atacar su hipótesis:

- 1.- la reconstrucción de un original למלך sin el artículo definido en Lev. 18, 21 y 20, 2-4.
- 2.- la interpretación de למלך אחרי לזנות como “prostituirse tras” un tipo de sacrificio.
- 3.- la interpretación de נתן למלך / העביר como “dedicar/dar para un *mulk*-sacrificio”

Solo en Lev. 20, 5, como observa Eissfeldt, se halla el artículo junto a מלך en *scriptio plena* (המלך); en otra parte la palabra es precedida por la preposición ל (למלך), tanto que el texto consonántico es neutro. Además, como Eissfeldt indica, el griego antiguo de Lev. 18, 21 y 20, 2-4 lee simplemente ἄρχουσι, no τῷ ἄρχουσι, para el texto masorético למלך. Es poco probable que la ausencia de τῷ sea debida a un error de la parte del traductor del Levítico, ya que parece haber estado bastante seguro de reflejar la presencia o ausencia del artículo definido en su *Vorlage*. Por ejemplo, en el caso del término sacrificial עֲלָה, la versión de los LXX constantemente está de acuerdo con el texto masorético en incluir u omitir el artículo, si el sustantivo acontece independientemente (עֲלָה / הָעֲלָה) o con la preposición (לְעֲלָה / לָעֲלָה)⁸⁹.

Martin Buber, uno de los críticos, es incapaz de ofrecer una refutación o explicación convincente a esta anomalía: “Das Argument verdient Beachtung. Man kann sich jedoch wohl denken, dass der Übersetzer sich hier von einem Sondermotiv hat leiten lassen: er wollte vielleicht einerseits (aus einer uns heute nicht mehr deutlichen Scheu) den Namen vermeiden, andererseits aber das Mögliche tun, um der Missdeutung »dem Herrscher« vorzubeugen. Es ist doch unwahrscheinlich, dass die Aussprache an diesen

⁸⁸ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), pp. 36-40.

⁸⁹ Para un mayor desarrollo de esta hipótesis, véase Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 37 y especialmente nota 1.

Stellen anders als an den andern als an den andern tradiert gewesen sein soll. Auch übersetzen die übrigen Griechen hier ja gleichmässig: τῷ Μόλοχ, wie die Septuaginta an den andern Stellen”⁹⁰. Buber parece consciente del frágil planteamiento de este punto, efectivamente sus comentarios se presentan más en relación al uso de ἄρχων que a la ausencia del artículo definido. Sin embargo Buber puede hallarlo todavía “improbable” puesto que el hecho es que el traductor del griego antiguo comprendió מלך no en términos específicos, sino en términos generales. Esto parece ser cierto en Lev. 20, 5, donde τοὺς ἄρχοντας, “los gobernantes”, como una clase, es puesto en lugar del masorético המלך. Lo que refleja un comprendimiento de מלך similar a aquél de la Peshitta, el Targum Pseudo-Jonathan (Lev. 18, 21) y la escuela de Rabbi Ishmael. En estos casos, también, era interpretado en términos generales o como idolatría, o como un (no específico) idólatra.

El segundo punto, el sentido de la frase המלך אחרי לזנות en Lev. 20, 5, es algo más complejo. El uso del artículo definido con מלך es aquí comprensible, ya que la palabra sucede en los versos precedentes. Pero ¿puede uno “prostituirse tras” un sacrificio? Eissfeldt lo cree así: “Denn wenn es sonst auch überwiegend fremde Götter sind, hinter denen das Alten Testament die Israeliten herhuren lässt, so wird es doch gelegentlich auch von verpönten kultisch-mantischen Objekten und Praktiken gesagt, dass die Israeliten hinter ihnen hergehurt seien, z. B. Richt 8:27 von dem Ephod und ganz unmittelbar auf unsere Stelle folgend - Lev. 20:6 - von den Toten- und Wahrsagegeistern”⁹¹.

Edouard Dhorme⁹² fue el primero en rechazar la interpretación de Eissfeldt en relación a esta frase, pero es otra vez Martin Buber quien incide más intensamente en este sentido. Expone que mientras Israel debe “prostituirse tras” espíritus, dioses, demonios y objetos idólatras, la misma situación no puede aplicarse para una práctica: “[D]as gibt die Metapher einfach nicht her, »hinter einem Opfer herhuren« kann man nicht. Damit ist aber schon der Molekh als Person (oder Gegenstand) gesichert”⁹³. El argumento de Buber es aceptado plenamente por Kornfeld, Dronkert, de Vaux y Weinfeld. Este último afirma

⁹⁰ Buber, *op. cit.*, (nota 47), pp. 172s. En esta línea también Kornfeldt, *op. cit.*, (nota 19), pp. 299s. quien simplemente rechaza la posición de Eissfeldt, sin intentar explicar la evidencia griega.

⁹¹ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 39. “Evidentemente, aunque en su mayoría sean dioses desconocidos, detrás de los cuales el Antiguo Testamento dejaba ejercer la prostitución a los israelitas, también se dice de las prácticas y objetos cultuales – mánticos – que estaban prohibidas bajo pena – que allí ejercían los israelitas la prostitución. Valga como ejemplo Jueces 8, 27 de un Ephod, y siguiendo de inmediato nuestro pasaje – Lev. 20, 6 – de los espíritus de los muertos y los profetas.” (Wagner y Ruiz (eds.), *op. cit.*, (nota 1), p. 68).

⁹² E. Dhorme, *Analyses et Comptes Rendus: Otto Eissfeldt: Molk als Opferbegriff opferbegriff im punischen und hebräischen und das ende des gottes Moloch*, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXIII (1936), p. 277.

⁹³ Buber, *op. cit.*, (nota 47), p. 172

enérgicamente que la frase en Lev. 20, 5 “can under no circumstances be interpreted as referring to a vow and a sacrifice”. Además, menciona que el *ephod* de Jue. 8, 27 no sirve como posible paralelo “since the reference there is to a religious object of an idolatrous nature”⁹⁴.

Tales contra-argumentos no son tan persuasivos como podrían considerarse en principio, pero descansan sobre un malentendido elemental de la naturaleza de מִלָּךְ propuesta por Eissfeldt. Buber y sus seguidores hablan de ello como algo intangible o abstracto - una “práctica” o “voto” sacrificial -, siendo desafortunadamente Eissfeldt quien ha indirectamente contribuido a esta confusión por traducir *mlk* púnico y מִלָּךְ hebreo como “Gelübde, Versprechen”. Aún, tal elemento de intangibilidad es enteramente erróneo, basado en parte sobre un uso moderno, que tiende a distinguir entre “(el acto de) sacrificio” y la “víctima sacrificial”. Si la hipótesis básica de Eissfeldt se analiza exactamente, el uso y naturaleza de מִלָּךְ debe ser propuesto a través de la comparación con términos hebreos más o menos similares: זָבַח, עֹלָה, etc. Estos se refieren al fundamental principio abstracto de un ritual sacrificial ofrecido o al mismo ritual, denotando ante todo los objetos concretos - ganado vacuno, oveja y cabra - que eran sacrificados. Así, por ejemplo, en Lev. 1, 2-9, la víctima, una vez elegida del rebaño, llega a ser ella misma עֹלָה: el oferente simplemente debe poner su mano על ראש העֹלָה (v. 4); es עֹלָה lo que es ejecutado y cortado en pedazos (v. 6). Ahora bien, la misma realidad sería de מִלָּךְ, si seguimos a Eissfeldt al tomarlo como un término sacrificial: debe referirse, estrictamente hablando, no a la “práctica”, sino al total, es decir, también la víctima concreta o un “objeto”. El interés de Eissfeldt en Jue 8, 27 es, por lo tanto, esencial en su argumentación.

Un examen más profundo de la frase זֶנָּה אֲחֵרִי resulta importante para esta conexión, ya que sus apariciones revelan una situación más compleja que la que Buber y otros nos pretenden presentar. La frase aparece un total de 16 veces en la Biblia⁹⁵, y es a menudo seguida por una referencia a dioses extranjeros, ídolos o demonios: אֱלֹהִים (Ex. 34, 15. 16 [dos veces]; Dt. 31, 16; Jue. 2, 17; I Cró. 5, 25), הַבְּעָלִים (Jue 8, 33), שְׁקֻצֵיהֶם (Ez. 20, 30), גִּלּוּלֵיהֶם (Ez. 6, 9) y הַשְּׁעִירִים (Lev. 17, 7). Lev. 20, 6, donde se trata acerca de una cuestión de prostitución después de mencionar a fantasmas (אֲבֹתָ) y espíritus familiares (יִדְעֹנִים), probablemente habría sido añadido a esta lista; aunque no necesariamente idolatría, era claramente visto como paganizante. Es curioso que en todos estos casos la referencia a los seres sobrenaturales (o no seres) es constantemente generalizada. En ninguno de los once ejemplos anteriormente citados זֶנָּה אֲחֵרִי es

⁹⁴ Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 58), p. 136. Al respecto Kornfeld, *op. cit.*, (nota 19), p. 301; Dronkert, *op. cit.*, (nota 19), p. 61s.; de Vaux, *op. cit.*, (nota 36), p. 89.

⁹⁵ Ex. 34, 15. 16 (dos veces); Lev. 17, 7; 20, 5 (dos veces); 20, 6; Núm. 15, 39; Dt. 31, 16; Jue. 2, 7; 8, 17; Ez. 6, 9; 20, 30; 23, 30; I Cró. 5, 25.

seguido por un nombre propio o por un sustantivo en singular. Así, desde un punto de vista estrictamente formal, el אָפּוֹר de Jue 8, 27 representa el paralelo más exacto del מֶלֶךְ de Lev. 20, 5⁹⁶.

Además, los tres ejemplos restantes de la frase presentan una gran variedad. En Ez. 23, 30, como una vez en Lev. 20, 5, “prostituirse tras” es el equivalente peyorativo de “seguir el ejemplo de”. En el primero, uno se prostituía detrás de las naciones (הַגּוֹיִם), en el último, el antecedente de אַהֲרִיֹּן es aquel hombre (הָאִישׁ הַהוּא): es decir, uno que da su semilla (לְמֶלֶךְ). El uso de la frase en Núm. 15, 19 es análogo, aquí el sufijo de אַחֲרֵיהֶם se refiere a tu corazón y tus ojos (עֵינֶיכֶם, לִבְבְּכֶם).

Finalmente se debe anotar que el rango de אַהֲרִיֹּן es especialmente grande en el corpus sacerdotal. Uno puede ir prostituyéndose detrás de demonios de tipo cabrío (Lev. 17, 7), “aquel hombre” (Lev. 20, 5), fantasmas y espíritus (Lev. 20, 6) y “tu (propio) corazón” y “tus (propios) ojos” (Núm. 15, 39), en adición a הַמֶּלֶךְ (Lev. 20, 5). No obstante, la crítica a Eissfeldt señala que prostituirse tras un sacrificio, y no tras una deidad, espíritu o fantasma, sería “quite different and totally unparalleled”⁹⁷.

Mientras es verdad que “idolatría” (es decir, formas de culto originalmente o secundariamente vistas como incompatibles con el yahvismo ortodoxo) está implícita en cada mención de la frase, esto prueba solo que el מֶלֶךְ era considerado en algún momento de la tradición como “idolatra” en naturaleza, no prueba que la palabra misma podría solo haber denotado un ser sobrenatural. Por lo tanto, el argumento en contra de interpretar מֶלֶךְ como un término sacrificial puede como mucho ser probable, no necesario.

El tercer punto de Eissfeldt como base de su posición, era la posibilidad de comprender el לֵּ of לְמֶלֶךְ no como una *nota dativi* indicando el receptor, sino como una preposición introduciendo “the result after verbs of making, forming, changing, appointing to something, esteeming as something”⁹⁸ לְמֶלֶךְ, hacer a מֶלֶךְ (del niño)⁹⁹. Como prueba de esta tradición, Eissfeldt citaba la frecuente expresión idiomática Y לֵּ X, hacer a Y de X (como sucede en Gén. 17, 20; 48, 4; II Cró. 8, 9, etc.). El pasaje del libro Segundo de Crónicas sería un paralelo casi perfecto, incluyendo aún un partitivo (וּמִן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) correspondiendo en función al מוֹרְעִי de Lev. 20, 2-4.

Nuevamente la crítica más dura a Otto Eissfeldt procedía de Martin Buber: “[A]uch die Stellen, auf die Eissfeldt besonders aufmerksam macht, wo nathon I° »zu

⁹⁶ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 39, por lo que מֶלֶךְ se refiere al acto en sí o a la propia víctima.

⁹⁷ Day, *op. cit.*, (nota 28), p. 11. En este sentido: Dhorme, *op. cit.*, (nota 92), p. 277; Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 58), p. 136; Kornfeld, *op. cit.*, (nota 19), p. 301; Dronkert, *op. cit.*, (nota 19), pp. 61-62; de Vaux, *op. cit.*, (nota 36), p. 89.

⁹⁸ A. Kautzsch and E. Cowley, *Gesenius Hebrew Grammar*, Oxford 1988, §119t.

⁹⁹ Eissfeldt extiende su argumento para incluir también el לֵּ de לְמֶלֶךְ הַעֲבִיר, dedicar como un מֶלֶךְ. Sin embargo, ya que el término הַעֲבִיר parece más local en la historia deuteronomista que en H.

etwas machen« bedeutet, sind hier nicht heranzuziehen, da an keiner von ihnen das Verb den Sinn der Art der Gabe hat, sie also zu einer Umdeutung keinen Anlass geben konnten”¹⁰⁰.

El argumento de Buber no es completamente irrelevante. Ya que Ezequiel habla de ofrenda de niños a dios como “dones” (מתנות; Ez. 20, 26. 31), parece mejor preservar este sentido de “dar” también en los interdictos de H. Pero esta modificación no debe necesariamente minar el entendimiento que hace Eissfeldt de la preposición. En Ez. 43, 19 hallamos una respuesta parcial a las objeciones de Buber: “You shall give the levitical priests (וְנָתַתָּה אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם)... a bull for a sin offering (לַחַטָּאת)”¹⁰¹. Aquí, el verbo mantiene su primer sentido de “dar”, mientras la preposición ל es seguida por un tipo de sacrificio (o víctima sacrificial). No tiene porque expresarse siempre el receptor del don. Por ejemplo, se puede citar I Cró. 21, 23: “Ornán respondió a David: «Tómala y que mi señor el rey haga con ella lo que bien le parezca; mira, te doy (נָתַתִּי) los bueyes para los holocaustos (לַעֲלֹת), los trillos para leña (לַעֲצִים) y el trigo para la ofrenda (לַמִּנְחָה). Todo te lo doy”. Aunque el propio David claramente es el receptor de lo máspreciado de Ornán, sin embargo, נָתַתִּי es seguido por לַעֲלֹת, es decir, la preposición ל más un término técnico referente a ciertas víctimas sacrificiales. Así, si se sigue la interpretación de Eissfeldt de לַמִּלֵּךְ en H, se encuentra en este pasaje un paralelo perfecto. Otra vez, aunque parece posible rechazar la posición de Eissfeldt, la misma evidencia no propone que se así haga.

Se comenzaba este estudio de los interdictos en H haciendo notar su opacidad y ambigüedad. Desafortunadamente, se debe concluir con esta misma situación. El tradicional punto de vista del sacrificio de niños a un dios llamado Molek no puede por el momento rechazarse. Nada pueden las extremas posiciones de Eissfeldt, por un lado, y de las Weinfeld y sus predecesores por otro. Las tres teorías analizadas pueden ser mantenidas en uno u otro sentido. Teniendo en cuenta, como se ha señalado, que las tradiciones post-bíblicas son también heterogéneas para servir de alguna ayuda, solo se puede esperar que el resto del material bíblico pueda suministrar la solución respecto esta problemática: la cuestión del sacrificio.

No obstante, antes de pasar a la evidencia preservada en la historia deuteronomica, cabe señalar algunas cuestiones. En Lev. 20, 3 la práctica aparece asociada al santuario de Yahweh, mientras que, como veremos en II Re. 23, 10 y Jer 32, 35 localizan el lugar donde se ejerce esta actividad en el valle de Ben Hinnom, siendo denominado תַּחֲמֹת (vocalizado por los masoretas תַּחְמֹת), término que se emplea también en Jer 7, 31, 32; 19, 6. 11. 12. 13.

¹⁰⁰ Buber, *op. cit.*, (nota 47), 173; cf. también Dhorme, *op. cit.*, (nota 92), pp. 277s.; Kornfeld, *op. cit.*, (nota 19), p. 300.

¹⁰¹ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 158

14. Una variante del mismo es empleada en Is. 30, 33 תפתח (vocalizado por los masoretas תפתח)¹⁰².

Un nuevo aporte en favor de la transcripción como una divinidad en Lev. 20, 5 es presentado por John Day. Este autor observa la tesis de Eissfeldt como forzada, según su propuesta no puede traducirse como una ofrenda *molk*, porque en la Biblia hebrea, los israelitas infieles a Yahweh “no whore after types of sacrifices”, sino detrás de otros dioses¹⁰³. Sin embargo, las restantes seis menciones que son precedidas por ל pueden dar a entender como una ofrenda *mlk*, justo tan fácilmente como por/a Molek¹⁰⁴. Además, J. Day objeta que los verbos asociados con מלך, como עבר, en su forma *hiphʿil*, נהן y שרף aparecen en la Biblia con la partícula ל más un nombre divino¹⁰⁵; sin embargo estos verbos, también, suelen aparecer con ל y un término sacrificial. De ahí que se pueda decir que למלך se interprete como una ofrenda *mlk*, así como לעלה se interpreta como una ofrenda quemada (Gén. 22, 2) y לאשם se interpreta como una ofrenda expiatoria (Lev. 5, 18)¹⁰⁶. La falta del artículo en la versión griega de Lev. 18, 21; 20, 2-4, permite suponer que nos hallamos ante un indefinido¹⁰⁷.

En cuanto al contexto de Lev. 18, 21 y 20, 2-5, se trata de leyes de regulación sexual, por lo que el escritor o redactor bíblico iguala estos pasajes con prácticas sexuales ilícitas. En concreto con leyes que van en contra de la función esencial de las relaciones sexuales, es decir, la procreación (homosexualidad, bestialismo), o las relaciones incestuosas, a la que habría añadido la mención al *mlk* o a Molek en el sentido de la deliberada destrucción de los niños¹⁰⁸.

No obstante, algunos estudios apuntan a que las prohibiciones en torno a Molek han sido recolocadas dentro del libro de Levítico. Así, el lenguaje específico de 20, 2-5 entronca con aquél del capítulo 17 en el que se trata el tema de los sacrificios¹⁰⁹. De la

¹⁰² P.C. Schmitz, Topheth, en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, New York 1992, pp. 600-601. Las versiones transliteran τὰφῆθ (LXX), θοφθα (LXX^A), θυφθ (Aquila), θαφῆθ (Symmachus).

¹⁰³ Day, *op. cit.*, (nota 28), p. 10-13.

¹⁰⁴ Ackerman, *op. cit.*, (nota 11), pp. 107-110; Smelik, *op. cit.*, (nota 34), pp. 133-142.

¹⁰⁵ Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 10-12; *Yahweh*, pp. 209-210.

¹⁰⁶ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), pp. 36-38.

¹⁰⁷ Heider, *op. cit.*, (nota 30), p. 235; Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 153; Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 37, nota 1.

¹⁰⁸ La idea que subyace, como especifica Stavrakopoulou, *op. cit.*, (nota 43), p. 303, es: “In this sense then, the biblical writer asserts that procreation belongs within YHWH’s realm, and that any human practice wasting Israelite “seed” trespasses upon this divine territory, and is thus a crime against YHWH”.

¹⁰⁹ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 248, n. 71; *contra* J.E. Hartley and T. Dwyer, An Investigation into the Location of the Laws on Offerings to Molek in the Book of Leviticus, en J.E. Coleson and V.H. Matthews (eds.), “Go to the Land I will Show You”: *Studies in Honor of Dwight W. Young*, Winona Lake 1996, pp. 81-93.

misma manera, Lev. 18, 21 estaría colocado fuera de lugar ya que se da en una serie de leyes prohibiendo prácticas sexuales (vv. 19-23), complementando un núcleo de las leyes que se ocupan del incesto (vv. 6-18)¹¹⁰. Sin embargo, el versículo 21 se destaca entre estas regulaciones suplementarias en términos de su fraseología (אֵת שֵׁם אֱלֹהֶיךָ וְאֵת יְהוָה), que no está asociado a alguna otra específica prohibición en el capítulo, y es mucho más cerrado en estilo y fraseología del capítulo 19.

Así, Smelik, seguido por Römer, arguye que esta transformación, de término sacrificial a deidad, era efectuada por los escribas preocupados con la santidad de Yahweh, quienes introdujeron, durante el periodo persa, el artículo definido en la expresión sacrificial (así לַמִּלֶּכֶּה)¹¹¹. La referencia en Lev. 20, 5 parece problemática porque el término va con el artículo definido escrito consonánticamente, lo que cambia la reinterpretación de לַמִּלֶּכֶּה como una ofrenda *molk*. Sin embargo la expresión הַמִּלֶּכֶּה continúa a ser esgrimida por los defensores de un dios Molek, quienes aún admitiendo el ejemplo de Eissfeldt del אִפֹּר (Jue. 8, 27), siguen propugnando que esta frase debe ser asociada con el culto a deidades extranjeras y, por extensión, a la acción de solicitar oráculos¹¹² o emplear objetos sobrenaturales¹¹³, categorías en que una supuesta ofrenda *mlk* no podría ser colocada¹¹⁴.

En definitiva:

1º- Una posibilidad es desestimar la mención de Lev. 20, 5 en su conjunto. Smelik arguye que la frase הַמִּלֶּכֶּה לַיָּוֹנֹת es una inserción más tardía y deliberada, recordando la sugerencia de M. Noth que estas palabras son una adición secundaria a un pasaje ya compuesto¹¹⁵, y citando la opinión de E. Lipinski, quien de forma similar argumenta que esta frase es una glosa tardía¹¹⁶. Sin embargo, un cierto punto débil hay al argumentar en

¹¹⁰ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 151.

¹¹¹ Smelik, *op. cit.*, (nota 34), p. 141, "an idol named "the *Molekh*" was deliberately introduced into the biblical text during the Persian period in order to conceal the fact that Judahite worship of YHWH in the eighth and seventh century BCE also included child sacrifice"; T. Römer, Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère, *Archiv für Religionsgeschichte*, 1 (1999), pp. 17-26.

¹¹² Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 10-11 arguye que el ejemplo de Eissfeldt, el *ephod* tiene una función como objeto oracular.

¹¹³ Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 243-245

¹¹⁴ Sin embargo, Núm. 15, 39 ofrece un ejemplo en el que ni dioses o espíritus, ni oráculos u objetos sobrenaturales, son asociados con el lenguaje metafórico de "prostitución", sino los deseos de los ojos y del corazón que parecen ser los objetos detrás del cual los israelitas van a prostituirse. Mosca, *op. cit.*, (nota 11), pp. 156-157.

¹¹⁵ Noth, *op. cit.*, (nota 70), pp. 148-149. De forma similar N.H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, London 1967, p. 137.

¹¹⁶ E. Lipinski, Sacrifices d'enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovanensia Analecta 26), Leuven 1988, p. 153, n. 10.

favor de una distorsión ideológica de un término sacrificial en el nombre de una deidad desechando simplemente la integridad textual del problemático versículo.

2º- Aunque sea especulativo, es posible que la presentación del término מֶלֶךְ en Lev. 20, 5 como el nombre o título de una divinidad refleje en parte una mala interpretación potencial de Lev. 18, 21. La expresión לַהֲעִבִיר לַמֶּלֶךְ en este último versículo contiene el único ejemplo del término לַהֲעִבִיר usado para describir la práctica del *molok* en el Levítico. Con la excepción de Lev. 20, 5, las otras referencias al ritual *mlk* (20, 2-4) emplean el verbo נָתַן. Alguna de las versiones parece no haber entendido este uso de לַהֲעִבִיר, para el Pentateuco samaritano tiene en cambio לַהֲעִבִיר, “servir”, una lectura apoyada por la Septuaginta, λατρεύειν, “adorar”. Estas interesantes variantes sugieren que מֶלֶךְ en 18, 21 puede haber sido mal comprendido por los escribas tardíos y los traductores no como un tipo de ofrenda que es “pasar sobre”, sino como el nombre o el título de una divinidad que es “servida” o “adorada” por israelitas idólatras. Este mal entendido puede haber sido de igual forma realizado por el escritor de Levítico 20, 5, quien asume que מֶלֶךְ era el nombre o título de una divinidad, tras la cual se prostituían los israelitas, y no un tipo de sacrificio.

3º- Dado que el término מֶלֶךְ es atestiguado en los versículos precedentes (2-4) y que es comprendido como refiriéndose a un término sacrificial, la forma הַמֶּלֶךְ debe ser entendida como un colectivo en el singular¹¹⁷. De ahí que la frase לִזְנוּת אַחֲרֵי הַמֶּלֶךְ podría ser entendida como prostituirse tras una ofrenda *mlk*.

Como Eissfeldt apunta¹¹⁸, tras Lev. 20, 5, en el siguiente versículo los israelitas idólatras se prostituyen tras “espíritus ancestrales” (אֲבוֹת) y “adivinos” (יִדְעָנִים). Son, además, varios los pasajes donde *mlk* es asociado a prácticas adivinatorias¹¹⁹: Dt. 18, 10-11; II Re. 17, 17; 21, 6 (cf. II Cró. 33, 6). “Moreover, the previous chapter has demostred the way in which references and allusions to child sacrifice with metaphorical whoring may have encouraged the correlation of this language specifically with the term מֶלֶךְ in this verse”¹²⁰.

Giovanni Garbini¹²¹ considera que el sacrificio se encuadra en una serie de ritos propiciatorios de la fecundidad, conectada con la prostitución sagrada, por lo tanto estos pasajes, Lev. 20, 2-5 y Lev. 18, 21 estarían en conexión con el conjunto de los dos capítulos. “La presenza del riferimento al *molok* in un contesto di normativa sessuale si

¹¹⁷ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 154; Heider, *op. cit.*, (nota 30), p. 242.

¹¹⁸ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), pp. 38-39; igualmente Müller, *op. cit.*, (nota 11), p. 385; seguido por Hartley and Dwyer, *op. cit.*, (nota 109), pp. 89-90.

¹¹⁹ Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 383-400.

¹²⁰ Stavropoulou, *op. cit.*, (nota 43), pp. 251-252.

¹²¹ Garbini, *op. cit.*, (nota 66), pp. 127-134

può spiegare soltanto con l'ipotesi che il rito *molok* stesso comportasse pratiche sessuali, e cioè qualche forma di prostituzione sacra; in tal caso, la presenza delle figure di Astarte nei *tofet* sarebbe ancor più significativa"¹²². En este sentido, Rusconi considera que en Lev. 20 el sacrificio está conectado con ritos propiciatorios de fecundidad entrando en consonancia con la prostitución sagrada¹²³.

La traducción griega de *molek* en Levítico como J. Lust ha demostrado que el traductor griego ha vocalizado en Lev. 18, 21 y 20, 2-5 *melek* y lo ha interpretado como un título para Yahweh¹²⁴. Este argumento da pie a la posterior tesis de Römer en la que observa este término como un apelativo similar a *šebaot* o *shomron*, dados a Yahweh, y para quien las críticas proféticas y sacerdotales de época persa presentan estos sacrificios de "Molek" eran ofrecidos a Yahweh (Lev. 18, 21; Jer. 7, 31)¹²⁵.

Deuteronomio (Dt) e historia deuteronomista (Dtr)

En este apartado se analizarán las referencias halladas en el libro del Deuteronomio y entre la historia de los profetas considerados más antiguos, libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, o historia deuteronomista.

Según Noth, los profetas más antiguos representan un conjunto coherente y bien estructurado que narra la historia del pueblo de Israel desde Josué a Jehoiachin, siendo realizado por un personaje de mediados del s. VI a.n.e. quien empleó una gran variedad de fuentes para su construcción¹²⁶. En su composición el autor algunas veces re-escribe sobre estas fuentes con su estilo fácilmente reconocible, que es el mismo que aquél empleado por el estilo retórico grandilocuente de una edición más antigua del Deuteronomio. Además de agrupar este último libro con una nueva introducción y conclusión, el historiador procedió a situarlo en su propio trabajo. "The reedites book of Deuteronomy thus provided the background against which the post-Mosaic history of Israel was worked out, the ideal standard by which the nation was to be judged"¹²⁷.

M. Cogan y M. Weinfeld parecen aceptar la posición básica de M. Noth¹²⁸. No obstante, algunas modificaciones pueden hacerse a la teoría de Noth¹²⁹. Principalmente su

¹²² *Ibidem*, p. 131.

¹²³ Rusconi, *op. cit.*, (nota 67), p. 282.

¹²⁴ Lust, *op. cit.*, (nota 69), p. 208: "The translator of Leviticus ... vocalized the term as *melek* <king> and probably understood it as a title of YHWH".

¹²⁵ Römer, *op. cit.*, (nota 111), p. 23.

¹²⁶ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke in Alten Testament*, Tübingen 1967, especialmente pp. 3-110.

¹²⁷ Mosca *op. cit.*, (nota 11), p. 159.

¹²⁸ M. Cogan, *op. cit.*, (nota 62), p. 72; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, pp. 7s.

hilo argumental se centra en torno al tema de la promesa eterna hecha a David. Frank Moore Cross, modifica la posición de Noth: “We are pressed to the conclusion... that there were two editions of the Deuteronomistic history, one [Dtr1] written in the era of Josiah as a programmatic document of his reform and of his revival of the Davidic state. In this edition the themes of judgment and hope interact to provide a powerful motivation both for the return to the austere and jealous god of old Israel, and for the reunion of the alienated half-kingdoms of Israel and Judah under the aegis of Josiah. The second edition [Dtr2], completed about 550 B.C., not only updated the history by adding a chronicle of events subsequent to Josiah’s reign, it also attempted to transform the work into a sermon on history addressed to Judean exiles. In this revision the account of Manasseh’s reign in particular was retouched, conforming Judah’s fate to that of Samaria and Manasseh’s role to that of Jereboam”¹³⁰. Por lo que se puede concluir afirmando una cierta desunidad de la historia deuteronomista a la hora de revisar la teoría de Noth:

1º.- Se desarrolla en 2 etapas en referencia a la narrativa de Reyes con una primera edición durante el reinado de Josías quizás con una referencia a una fuente literaria antigua¹³¹ que fue extendida y redactada más extensamente después de la destrucción de Jerusalem por Babilonia¹³².

2º.- Se puede mantener la datación de Noth (exilio) pero en al menos tres distintas, sucesivas y completas fases de redacción durante este periodo¹³³.

3º.- Además, si se observan las características contradictorias de cada libro, permiten comprender la historia, y por lo tanto, poder identificar el material deuteronomista en otra parte de la Biblia hebrea.

Deuteronomio 12, 31

לֹא־תַעֲשֶׂה כִּן לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי כָל־תוֹעֲבֹת יְהוָה
אֲשֶׁר שָׁנָא עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם כִּי גַם אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ
בָּאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם:

¹²⁹ Así G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, (Studies in Biblical Theology, 9), London 1953, pp. 74-91; H.W. Wolff, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 73 (1961), pp. 171-186.

¹³⁰ F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, pp. 287s.

¹³¹ B. Halpern and D.S. Vanderhoof, The Edict of Kings in the 7th-6th Centuries BCE, *Hebrew Union College Annual*, 62 (1991), pp. 179-244.

¹³² Z. Zevit, Deuteronomistic Historiography in I Kings 12-2 Kings 17 and the Reinvestiture of the Israelian Cult, *Journal for the Study of the Old Testament*, 32 (1985), pp. 57-73.

¹³³ W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament, 108), Göttingen 1972.

³¹ οὐ ποιήσεις οὕτως κυρίῳ τῷ θεῷ σου · τὰ γὰρ βδελύγματα, ἃ κύριος ἐμίσησεν, ἐποίησαν τοῖς θεοῖς αὐτῶν, ὅτι τοὺς υἱοὺς καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν κατακαίουσιν ἐν πυρὶ τοῖς θεοῖς αὐτῶν.

Vulgata:

Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus, fecerunt diis suis, offerentes filios et filias, et comburentes igni.

No obres así con Yavé, tu Dios; porque cuanto hay de aborrecible y abominable a Yavé, lo hacían ellos para sus dioses; hasta quemar en el fuego a sus hijos y a sus hijas en honor suyo

Este pasaje y su contexto, la entrega de la tierra a Israel, aporta una serie de datos importantes: primero, confirma la idea bíblica del peligro de adoptar prácticas culturales de los habitantes de aquella tierra donde se asentarán (cf. II Re. 17, 25-28); segundo, presenta el sacrificio de niños como la forma más horrenda de culto a las divinidades extranjeras y por tanto es repugnante a Yahweh; y tercero, resulta curiosa la referencia “no obres así con Yahweh”¹³⁴.

Deuteronomio 18, 9-10

9 כִּי אַתָּה בָּא אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא-תִלְמַד
לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֵבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם: 10 לֹא-יִמְצָא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ-וּבִתּוֹ
בְּאֵשׁ קֶסֶם קְסָמִים מְעוֹנָן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף:

⁹ Ἐὰν δὲ εἰσέλθῃς εἰς τὴν γῆν, ἣν κύριος ὁ θεός σου δίδασκιν σοι, οὐ μαθήσῃ ποιεῖν κατὰ τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν ἐκείνων. ¹⁰ οὐχ εὑρεθήσεται ἐν σοὶ περικαθαίρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἢ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρὶ, μαντευόμενος μαντεῖαν, κληδονιζόμενος καὶ οἰωνιζόμενος, φαρμακός,

Vulgata:

⁹ Quando ingressus fueris terram, quam Dominus Deus tuus dabit tibi, cave ne imitari velis abominationes illarum gentium. ¹⁰ Nec inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam, ducens per ignem:

¹³⁴ Heider, *op. cit.*, (nota 30), p. 268.

Cuando hayas entrado en la tierra que Yavé, tu Dios, te da, no imites las abominaciones de esas naciones, y no haya en ti quien haga pasar por el fuego a su hijo o a su hija.

Lo que se desarrolla tras el inicio del primer versículo, claramente está dentro de una lista de “abominaciones de esas naciones” (v. 9), y, por lo tanto, ofrece al lector una lista de siete prohibiciones, de las que, según Heider, se trataría de una prohibición expresa del culto a la muerte¹³⁵.

La alusión a prácticas de adivinación en este pasaje y, posteriormente, en II Re. 17, 17 y 21, 6 (II Cró. 33, 6), es para algunos investigadores índice de una función adivinatoria de la práctica¹³⁶. Este punto de vista se asemeja a la argumentación propuesta por Snaith y Weinfeld anteriormente tratada, en el sentido que un niño podía “pasar a través del fuego” sin llegar a acontecer su muerte efectiva. Así R.D. Nelson señala en relación a la demanda de respuesta que “perhaps the survival or death of the child indicated a yes or not”¹³⁷.

Relacionadas estas regulaciones con el pasaje anterior, tienen un trasfondo ideológico parecido. Se vuelve a articular sobre la posibilidad de adoptar las prácticas culturales de las poblaciones de la tierra que será entregada a Israel, señalando, en el versículo décimo tercero, que el principal mandato es mantener la fidelidad a Yahweh. En este pasaje, el sacrificio de niños es acompañado por una detallada relación de prácticas mágicas y adivinatorias (versículo décimo)¹³⁸. Teológicamente, el mensaje de ambos pasajes reitera que la práctica de estos rituales es la causante de la pérdida de la tierra, tanto por los pueblos que la habitan, como por Israel si adopta dichas prácticas culturales, lo que permite al legislador enfatizar que se trata de una práctica ajena al culto de Yahweh, desligando el deuteronomista toda ejecución de sacrificios lejos de la ortodoxia de la liturgia del dios Yahweh.

En su estudio sobre este libro, J. Blenkinsopp¹³⁹, afirma que «molok» era un tipo de sacrificio fenicio que en la región de Israel era ofrecido a Melek, apelativo divino conectado con la ciudad jebusea de Jerusalem.

¹³⁵ Heider, *op. cit.*, (nota 30), p. 259.

¹³⁶ W.B. Barrick, *The King and the Cemeteries: Toward a New Understanding of Josiah's Reform*, (Vetus Testamentum Suppl. 88), Leiden 2002, p. 84-86, 91-92.

¹³⁷ R.D. Nelson, *The Double-Redaction of the Deuteronomistic History*, (Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. 18), Sheffield 1981, p. 233. Aunque este autor distingue entre *העביר באש*, como un ritual adivinatorio, y *שרף באש*, que obviamente se refiere al sacrificio de niños, p. 161, n. 20. Disquisición acerca de la terminología entre quemar e incinerar que también sostiene Barrick, *op. cit.*, (nota 136), p. 84.

¹³⁸ Prácticas todas ellas que son prohibidas. Este mismo aspecto se puede observar en Lev. 20:5-6; II Re. 17, 17; 21, 6; II Cró. 33, 6.

¹³⁹ J. Blenkinsopp, *Deuteronomi*, GCB, New York 1974, p. 147. Un origen jebuseo del rito es propuesto por Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 52-53.

II Reyes 16, 1-5

16:1 בַּשָּׁנָה שֶׁבַע־עָשָׂרָה שָׁנָה לְפָקֶח בֶּן־רְמִיָּהוּ מֶלֶךְ אַחֲזָה
 בֶּן־יֹתָם מֶלֶךְ יְהוּדָה: 2 בֶּן־עָשָׂרִים שָׁנָה אַחֲזָה בְּמִלְכּוֹ וְשֵׁשׁ־עָשָׂרָה
 שָׁנָה מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם וְלֹא־עָשָׂה חֵשֶׁךְ בְּעֵינָיו יְהוָה אֱלֹהָיו כְּדָוִד אָבִיו:
 3 וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וְגַם אֶת־בָּנוֹ הֶעֱבִיר בְּאֵשׁ כְּתֻעֲבוֹת
 הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹרִישׁ יְהוָה אֹתָם מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: 4 וַיִּזְבַּח וַיִּקְטֹּרֶט
 בַּבָּמֹת וְעַל־הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן: 5 אֵז יַעֲלֶה רֹצֵין
 מֶלֶךְ־אֲרָם וּפָקֶח בֶּן־רְמִיָּהוּ מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל יְרוּשָׁלַם לַמִּלְחָמָה
 וַיִּצְרוּ עַל־אַחֲזָה וְלֹא יָכְלוּ לְהַלְחֵם:

¹ Ἐν ἔτει ἑπτακαιδεκάτῳ Φακεε υἱοῦ Ρομελίου ἐβασίλευσεν Ἀχαζ υἱὸς Ἰωαθαμ βασιλέως Ἰουδα. ² υἱὸς εἴκοσι ἑτῶν ἡ Ἀχαζ ἐν τῷ βασιλείῳ αὐτὸν καὶ ἑκαταίδεκα ἔτη ἐβασίλευσεν ἐν Ἱερουσαλὴμ. καὶ οὐκ ἐποίησεν τὸ εὐθὺς ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου θεοῦ αὐτοῦ πιστῶς ὡς Δαυὶδ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ³ καὶ ἐπορεύθη ἐν ὁδῷ Ἱεροβοαμ υἱοῦ Ναβατ βασιλέως Ἰσραὴλ καὶ γε τὸν υἱὸν αὐτοῦ διήγειν ἐν πυρὶ κατὰ τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν, ὧν ἐξῆγεν κύριος ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ⁴ καὶ ἐθυσίαζεν καὶ ἐν τοῖς ὑψηλοῖς καὶ ἐπὶ τῶν βουνῶν καὶ ὑποκάτω παντὸς ξύλου ἀλσώδους. — ⁵ τότε ἀνέβη Ραασσων βασιλεὺς Συρίας καὶ Φακεε υἱὸς Ρομελίου βασιλεὺς Ἰσραὴλ εἰς Ἱερουσαλὴμ εἰς πόλεμον καὶ ἐπολιόρκουν ἐπὶ Ἀχαζ καὶ οὐκ ἐδύναντο πολεμεῖν.

Vulgata:

¹ Anno decimo septimo Phacee filii Romeliae, regnavit Achaz filius Iotatham regis Iuda. ² Viginti annorum erat Achaz cum regnare coepisset, et sedecim annis regnavit in Ierusalem: non fecit quod erat placitum in conspectu Domini Dei sui, sicut David pater eius: ³ sed ambulavit in via regum Israel: insuper et filium suum consecravit, transferens per ignem secundum idola gentium, quae dissipavit Dominus coram filiis Israel. ⁴ Immolabat quoque victimas, et adolebat quoque victimas, et adolebat incensum in excelsis, et in collibus, et sub omni ligno frondoso.

El año diecisiete de Pecaj, hijo de Romelía, comenzó a reinar Ajaz, hijo de Jotam, rey de Judá; tenía Ajaz veinte años cuando comenzó a reinar, y reinó dieciseis años en Jerusalén. No hizo lo recto a los ojos de Yavé, su Dios, como lo había hecho David, su padre. Marchó por el camino de los reyes de Israel, y hasta hizo pasar a su hijo por el fuego, según las abominaciones de las gentes que Yavé había expulsado ante los hijos de Israel.

Ofrecía sacrificios y perfumes en los altos, en los collados, y bajo cualquier árbol frondoso.

II Reyes 17, 16-18

16 וַיַּעֲזְבוּ אֶת־כָּל־מִצְוֹת
יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם מִסֵּכָה שְׁנַיִם [שְׁנַיִם] עֲגָלִים וַיַּעֲשׂוּ אֲשִׁירָה
וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְכָל־צֶבֶא הַשָּׁמַיִם וַיַּעֲבְדוּ אֶת־הַבַּעַל: 17 וַיַּעֲבִירוּ אֶת־
בְּנֵיהֶם וְאֶת־בָּנוֹתֵיהֶם בָּאֵשׁ וַיִּקְסְמוּ קְסָמִים וַיִּנְחָשׁוּ וַיִּתְּמְכְרוּ לַעֲשׂוֹת
הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיסוֹ: 18 וַיִּתְּאֲנֶף יְהוָה מְאֹד בִּישְׂרָאֵל
וַיִּסְרֶם מֵעַל פָּנָיו לֹא נִשְׂאָר רַק שְׁבֹט יְהוּדָה לְבָדָּו:

¹⁶ ἐγκατέλιπον τὰς ἐκτολὰς κυρίου θεοῦ αὐτῶν καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς χώνευμα, δύο δαμάλεις, καὶ ἐποίησαν ἄλση καὶ προσεκύνησαν πάσῃ τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐλάτρευσαν τῷ Βααλ ¹⁷καὶ διῆγον τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν ἐν πυρὶ καὶ ἐμαντεύοντο μάτελας καὶ οἰωνίζοντο καὶ ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου παροργίσαι αὐτόν. ¹⁸καὶ ἐθυμώθη κύριος σφόδρα ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἀπέστησεν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ προσώπου αὐτοῦ, καὶ οὐχ ὑπελείφθη πληγὴ φυλῇ Ἰουδα μονωτάτῃ.

Vulgata:

¹⁶ *Et dereliquerunt omnia praecepta Domini Dei sui: feceruntque sibi conflatile duos vitulos, et lucos, et adoraverunt universam militiam caeli: servieruntque Baal, ¹⁷ et consecraverunt filios suos, et filias suas per ignem: et divinationibus inserviebant, et auguriis: et tradiderunt se ut facerent malum coram Domino, ut irritarent eum.*

¹⁸ *Iratusque est Dominus vehementer Israeli, et abstulit eos a conspectu suo, et non remansit nisi tribus Iuda tantummodo.*

Traspasaron todos los mandamientos de Yavé, su dios, y se hicieron imágenes fundidas, dos becerros, aseras, y se postraron ante todo el ejército de los cielos, y sirvieron a Baal. Hicieron pasar por el fuego a sus hijos y a sus hijas, se dieron a la adivinación y a los encantamientos, y se entregaron a cuanto era malo a los ojos de Yavé para irritarle

Se debe advertir que el lenguaje en todo el pasaje 17 incide intencionadamente en las prohibiciones hechas en el Deuteronomio manteniendo en su base la ideología de la posesión de la tierra por las tribus de Israel.

II Reyes 17, 31

31 וְהָעֹנִים עָשׂוּ נִבְחֹז וְאֶת־תִּרְתָּק וְהַסְפָּרָזִים שְׂרָפִים אֶת־בְּנֵיהֶם בָּאֵשׁ
לְאֶדְרִמֶּלֶךְ וְעֵנְמֶלֶךְ אֱלֹהֵי [אֱלֹהֵי] סְפָרִים [סְפָרָזִים]:

³¹ καὶ οἱ Εὐαῖοι ἐποίησαν τὴν Εβλαζερ καὶ τὴν Θαρθακ, καὶ οἱ Σεπφαρουαῖν κατέκαιον τοὺς υἱοὺς αὐτῶν ἐν πυρὶ τῷ Αδραμελεκ καὶ Ανημελεκ θεοῖς Σεπφαρουαῖν.

Vulgata:

Porro Hevaei fecerunt Nebahaz et Tharthac. Hi autem qui erant de Sepharvaim, comburebant filios suos igni, Adramelech et Anamelech diis Sepharvaim,

...y las de Sefarvaím pasaban a sus hijos por el fuego, en honor de Adramelec y Anamelec, dioses de Sefarvaím.

Curiosamente el componente מֶלֶךְ de las divinidades de los sefarvitas es claramente sospechoso, como la localización de Sefarvim permanece no convincente¹⁴⁰. Probablemente se trate de una estratagema con el fin de añadir credibilidad a la descripción acerca de las poblaciones extranjeras y sus cultos en II Re. 17, 24-34. Situación que se reitera posteriormente con la reforma del rey Josías (II Re. 23).

Puede ser que la asociación bíblica de la práctica מֶלֶךְ con las naciones extranjeras explique la aparente mala vocalización del nombre del dios de los amonitas en I Re. 11, 7. El texto masorético dice: “Entonces Salomón construyó un alto lugar para Kemosh la abominación de Moab, y para Molek la abominación de los amonitas sobre la montaña este de Jerusalem”. Sin embargo, hay buenas razones para que muchos comentaristas enmienden מֶלֶךְ en este verso a מֶלֶכָם, “y para Milkom”: la Septuaginta lee *Μελχομ* aquí; en el versículo 5, Milkom es descrito como עֲמִינִים שֶׁקֶן, “la abominación de los amonitas” (cf. 11, 33; II Re. 23, 13)¹⁴¹; y en la historia de las reformas de Josías el escritor de Reyes parece distinguir entre el lugar de culto de Milkom y aquel de מֶלֶךְ (II Re. 23, 10, 13)¹⁴².

¹⁴⁰ A.R. Millard, *Adramelech*, *DDD* (1999), pp. 10-11; *Anammelech*, *DDD* (1999), pp. 34-35; Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 291-294; Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 44-46. Respecto a סְפָרָזִים R. Doyle, *Molek of Jerusalem?*, en R.S. Hess and G.J. Wenham (eds.), *Zion, City of Our God*, Gran Rapids 1999, p. 200, n. 102, lo conecta con שֶׁרָפָה.

¹⁴¹ Investigadores al enmendar מֶלֶךְ por מֶלֶכָם: Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 31; Noth, *op. cit.*, (nota 47), p. 241, de Vaux, *op. cit.*, (nota 36), pp. 73-74; Mosca, *op. cit.*, (nota 11), pp. 121-122. En contra de esto: E. Dhorme, *op. cit.*, (nota 45), pp. 59-60.

Respecto a la localización de Sefarvim, ciudad de la región de Hamath, W.F. Albright¹⁴³ la identifica con Sa-ba-ra-im, ciudad atacada por Shalmanazar V, aunque se debe atender a una lectura Sa-ma-ra-im.

II Reyes 21, 1-7

21:1 בֶּן־שְׁתַּיִם עָשָׂרָה שָׁנָה מִנְּשָׂה בְּמָלְכוֹ וַחֲמִשִּׁים וַחֲמִשׁ שָׁנָה
מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם וְשֵׁם אָמֹו חֲפָצִי־בָה: 2 וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה
כְּתוּעַבַת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹרִישׁ יְהוָה מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: 3 וַיָּשָׁב וַיִּבֶן
אֶת־הַבָּמוֹת אֲשֶׁר אָבָד חִזְקִיָּהוּ אָבִיו וַיָּקֶם מִזְבְּחֹת לַפֶּעַל וַיַּעַשׂ
אֲשֶׁרָה כַּאֲשֶׁר עָשָׂה אַחָאב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁתַּחֲוֹ לְכָל־צִבָּא הַשָּׁמַיִם
וַיַּעֲבֹד אֹתָם: 4 וּבָנָה מִזְבְּחֹת בְּבֵית יְהוָה אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה בִּירוּשָׁלַם
אֲשִׁים אֶת־שָׁמַי: 5 וַיִּבֶן מִזְבְּחוֹת לְכָל־צִבָּא הַשָּׁמַיִם בְּשֵׁתֵי חֲצֵרוֹת
בֵּית־יְהוָה: 6 וַהֲעִבִיר אֶת־בָּנוֹ בָּאֵשׁ וְעוֹנֵן וְנֹחַשׁ וַעֲשָׂה אוֹב וַיִּדְעָנִים
הַרְבֵּה לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיס: 7 וַיָּשֶׂם אֶת־פֶּסֶל
הָאֲשֶׁרָה אֲשֶׁר עָשָׂה בְּבֵית אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה אֶל־דָּוִד וְאֶל־שְׁלֹמֹה
בָּנוֹ בְּבֵית הָזֶה וּבִירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי מִכָּל שְׁכֵטֵי יִשְׂרָאֵל אֲשִׁים
אֶת־שָׁמַי לְעוֹלָם:

¹ Υἱὸς δώδεκα ἐτῶν Μανασσῆς ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτὸν καὶ πεντήκοντα καὶ πέντε ἔτη ἐβασίλευσεν ἐν Ἱερουσαλὴμ, καὶ ὄνομα τῇ μητρὶ αὐτοῦ Οὐλβᾶ. ²καὶ ἐποίησεν τὸ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου κατὰ τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν, ὧν ἐξῆρεν κύριος ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ³καὶ ἐπέστρεψεν καὶ ἀκοδόμησεν τὰ ὑψηλά, ἃ κατέσπασεν Εζεκίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ, καὶ ἀνέστησεν θυσιαστήριον τῇ Βααλ καὶ ἐποίησεν ἄλσιν, καθὼς ἐποίησεν Αχααβ βασιλεὺς Ἰσραὴλ, καὶ προσεκύνησεν πάσῃ τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐδούλευσεν αὐτοῖς. ⁴καὶ ἀκοδόμησεν θυσιαστήριον ἐν οἴκῳ κυρίου, ὡς εἶπεν Ἐν Ἱερουσαλὴμ θήσω τὸ ὄνομά μου, ⁵καὶ ἀκοδόμησεν θυσιαστήριον πάσῃ τῇ δυνάμει τοῦ οὐρανοῦ ἐν ταῖς δυσὶν αὐλαῖς οἴκου κυρίου. ⁶καὶ διῆγεν τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ ἐν πυρὶ καὶ ἐκκληδονίζετο καὶ οἰωνίζετο καὶ ἐποίησεν θελητὴν καὶ γνώστας. ἐπλήθυνεν τοῦ ποιεῖν τὸ πονηρὸν ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου παροργίσαι αὐτόν. ⁷καὶ ἔθηκεν τὸ γλυπτὸν τοῦ ἄλλους ἐν τῷ οἴκῳ, ὃ εἶπεν κύριος πρὸς Δαυὶδ καὶ πρὸς

¹⁴² Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 278-279.

¹⁴³ W.F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1953, p. 220, n. 116.

Σαλωμων τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἐν τῷ οἴκῳ τούτῳ καὶ ἐν Ἱερουσαλημ, ἣ ἐξελεξάμην
ἐκ πασῶν φυλῶν Ἰσραηλ, καὶ θήσω τὸ ὄνομά μου ἐκεῖ εἰς τὸν αἰῶνα

Vulgata:

¹ Duodecim annorum erat Manasses cum regnare coepisset, et quinquaginta quinque annis regnavit in Ierusalem: nomen matris eius Hapsjiba. ² Fecitque malum in conspectu Domini, iuxta idola gentium, quas delevit Dominus, iuxta idola gentium, quas delevit Dominus a facie filiorum Israel. ³ Conversusque est, et aedificavit excelsa, quae dissipaverat Ezechias pater eius: et erexit aras Baal, et fecit lucos sicut fecerat Achab rex Israel, et adoravit omnem militiam caeli, et colui eam. ⁴ Extruxitque aras in domo Domini, de qua dixit Dominus: In Ierusalem ponam nomen meum. ⁵ Et extruxit altaria universae militiae caeli in duobus atriis templi Domini. ⁶ Et traduxit filium suum per ignem: et ariolatus est, et observavit auguria, et fecit pythones, et aruspices multiplicavit, ut faceret malum coram Domino, et irritaret eum. ⁷ Posuit quoque idolum luci, quem fecerat in templo Domini, super quod locutus est Dominus ad David, et ad Salomonem filium eius: In templo hoc, et in Ierusalem, quam elegi de cunctis tribubus Israel, ponam nomen meum in sempiternum.

Doce años tenía Manasés cuando comenzó a reinar, y reinó cincuenta y cinco años en Jerusalén. Su madre se llamaba Jafsiba. Hizo el mal a los ojos de Yavé, según todas las abominaciones de las gentes que Yavé había arrojado ante los hijos de Israel. Reedificó los altos que Ezequías, su padre, había destruido; alzó altares a Baal, levantó una *asera*, como había hecho Acab, rey de Israel, y se prosternó ante todo el ejército de los cielos y le sirvió. Alzó altares en la casa de Yavé, de la que Yavé había dicho: «Pondré mi nombre en Jerusalén». Alzó altares a todo el ejército de los cielos en los dos atrios de la casa de Yavé. Hizo pasar a su hijo por el fuego, se dio a la observación de las nubes y las serpientes, para obtener pronósticos, e instituyó evocadores de los espíritus y adivinadores del porvenir. Hizo enteramente lo que es malo a los ojos de Yavé para irritarle. También alzó en la casa de Yavé la *asera*, en la casa de que Yavé había dicho a David y a Salomón, su hijo: «En esta casa, en Jerusalén, que he elegido entre todas las tribus de Israel, yo pondré para siempre mi nombre.

II Reyes 23, 10

10 וַיִּסְמֵא אֶת־הַתֶּפֶת

אֲשֶׁר בָּנָה בְנֵי [בֶּן־]הָגִם לְבַלְתִּי לָהּ עֲבִיר אִישׁ אֶת־בָּנוֹ וְאֶת־בֶּתּוֹ בְּאֵשׁ
לְמֹלֶךְ:

¹⁰καὶ ἔμλειεν τὸν Ταφεθ τὸν ἐν φάραγγι υἱοῦ Εννομ τοῦ διάγειν ἄνδρα τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ ἄνδρα τὴν θυγατέρα αὐτοῦ τῷ Μολοχ ἐν πυρί.

Vulgata:

Contaminavit quoque Tophet quod est in convalle filii Ennom: ut nemo consecraret filium suum aut filiam per ignem, Moloch.

El rey (Josías) profanó el Tofet del valle de los hijos de Hinón, para que nadie hiciera pasar a su hijo o hija por el fuego en honor de Moloc.

Antes de pasar a analizar la información que se puede deducir de estos pasajes, se debe señalar que dentro del conjunto deuteronomista hay una serie de pasajes que han sido conectados en relación con el ritual del sacrificio de niños, pero que evidentemente, como se verá, hay que excluir de la argumentación sobre el mismo. El primero, y más conocido, que ha sido empleado en dicha argumentación es el voto realizado por Jephtah en Jue. 11, 29-40, al que hay que sumar las noticias de I Re. 16, 34 y II Re. 3, 27.

En la historia deuteronomista, así como sucedía en los interdictos del Código de Santidad, la problemática se vuelve a centrar en torno a la terminología técnica empleada. Pero si la ambigüedad inherente en los pasajes de H no permitía pasar de un punto muerto en el sentido terminológico, ahora se puede alcanzar una posición mejor en relación a las noticias en Dtr. Aquí, contamos con un corpus de material más amplio y diverso. No obstante, el análisis de la estructura de la propia historia deuteronomista, como se ha podido ver, aporta una importante información complementaria.

Se debe empezar por señalar que el historiador deuteronomista ha empleado conscientemente las frases *העביר באש* y *שרף באש* como si se tratasen de expresiones de tipo paralelo. Esto se confirma no solo por el superpuesto uso de *באש*, sino también por la coletilla, “los hechos abominables de las naciones”, que reiteradamente es asociada con “hacer pasar en el fuego” y “quemar en el fuego”. Además, es igualmente claro que el historiador con toda la intención ha limitado el alcance de las dos frases: *שרף באש* se usa solo en relación a los idólatras de origen no israelitas (cananeos y sefarvitas), mientras que la otra expresión, *העביר באש*, se reserva para los oferentes de origen israelita. De esta manera, las expresiones se hallan íntimamente conectadas en la mente del historiador. Se puede, entonces, sobre la base de esta cerrada conexión, simplemente concluir que “hacer pasar en el fuego” es la fórmula técnica equivalente de “quemar en el fuego” y tener por tanto la prueba de la naturaleza sacrificial del rito. Sin embargo, Weinfeld y sus precursores niegan que un paralelo tan sencillo sea posible. Este mantiene que:

(1) la palabra *שרף* no puede ser tomada en consideración, ya que forma parte de la exagerada polémica deuteronomista contra los idólatras no israelitas;

- (2) la frase העביר באש, usada por los israelitas, significa “hacer pasar a través (no en) el fuego”, y se refiere a la dedicación por medio de un ritual de fuego;
- (3) los rabinos, la LXX y la Vulgata comprenden el término de esta manera;
- (4) hay buenos paralelos clásicos para observar que pasar entre hileras de fuego era visto como un medio de dedicación y purificación;
- (5) pasar a través del fuego debe actualmente ser un rito idolátrico de pacto comparable a pasar “entre las partes” (como ejemplo menciona Gén. 15 y Jer. 34)¹⁴⁴.

La verdad es que la posición de Weinfeld inicialmente parece pausable y hasta convincente. Pero una revisión más profunda de sus argumentos no confirma esta impresión inicial; en efecto, lleva precisamente a todo lo contrario. Mientras que en relación con la terminología del Levítico se han propuesto una serie de argumentos en contra de que, a pesar de todo, permitían mantener viable el punto de vista tradicional, es decir, la hipótesis no sacrificial, aquí en Dtr puede demostrarse que la interpretación sacrificial es una cuestión implícita en el mismo proceso editorial y es por lo tanto posible.

La crítica a Moshe Weinfeld y sus seguidores parece por tanto nuevamente ineludible. En primer lugar no hay argumentos de base para equiparar “pasar en (o a través del) fuego” con un ritual de pacto. Ciertamente en Gén. 15, 17 y Jer. 34, 18s. el verbo עבר es usado en conexión con el acto de hacer o realizar un pacto, pero la preposición utilizada es consecuentemente בין, “entre”¹⁴⁵ nunca ב, “en”¹⁴⁶: לא לה בין בחרי העגל (Jer. 34, 18) ויעברו בין בחרי (Gén. 15, 17) עבר בין הגזרים (Jer. 34, 19). Sin embargo, en ambos capítulos las filas entre las que pasaban no son de fuego, sino de los animales sacrificados y divididos. Finalmente, la identificación de העביר באש con un rito de paso en favor de un posible pacto falla al explicar su asociación con שרף באש, una expresión desprovista de toda mención a un acto de dicho tipo.

Así mismo no llega a ser del todo convincente la propuesta de Moshe Weinfeld en relación a los posibles paralelos en el mundo greco-romano, ya que muchas de las menciones hechas por los autores clásicos son realizadas a través de acontecimientos de

¹⁴⁴ Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 58), pp. 140-143. Varios puntos de vista sobre los primeros cuatro puntos argumentados aparecen en Cogan, *op. cit.*, (nota 62), pp. 77-83; Snaith, *op. cit.*, (nota 56), pp. 123s.; Wilke, *op. cit.*, (nota 47), pp. 138-151; Gaster, *op. cit.*, (nota 63), pp. 586-589, 702s. y Driver, *op. cit.*, (nota 79), p. 222. Solo el quinto argumento es propio de Weinfeld.

¹⁴⁵ בין, L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 120-121.

בין, L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 2 אָשַׁר - דָּהַם, Valencia 1990, pp. 96-101.

¹⁴⁶ ב, L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 102-105; L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 2 אָשַׁר - דָּהַם, Valencia 1990, pp. 82-84.

tipo mitológico o legendario, no desde hechos de tipo propiamente histórico. Además, si se quieren buscar paralelos, es más apropiado - cronológicamente, geográficamente y culturalmente - conectar “hacer pasar en el fuego” de Dtr con el sacrificio de niños fenicio-púnico. La identificación del rito israelita con el fenicio ciertamente explicaría la persistente asociación del anterior con las “abominables prácticas de las naciones quien Yahweh condujo fuera ante los israelitas” - naciones que “quemaban sus hijos y sus hijas a sus dioses”.

Respecto al segundo y tercer argumento de Weinfeld se solapan y por tanto deben ser tratados en conjunto. La verdad es que una interpretación no sacrificial, no sexual, de “hacer pasar en/a través del fuego” predominaba en el periodo post-bíblico. Pero uno debe preguntarse ¿qué tipo de evidencia hay dentro del corpus bíblico para que *באש העביר* significase “hacer pasar a través (pero no en) el fuego”?

Esta frase acaece solo una vez fuera de las series que se podrían designar en conexión con Molek. Afortunadamente, el contexto parece evidenciar que en este caso, nuevamente, nos hallamos ante el uso ritual con fuego. En Núm. 31, 22-23, Eleazar, el sacerdote, explica al ejército israelita como se debe proceder para purificar los botines capturados en la batalla: “Solo el oro, plata, bronce, hierro, estaño y plomo - todo lo capaz de aguantar el fuego (*באש יבא אשר יברך*) - tu pasarás en el fuego (*באש העביר*), y serán puros; pero deben también ser purificados con el agua de lustración. Cualquiera de los objetos que no pueda aguantar el fuego (*אשר לא יבא באש כל אשר*) pasarás a través del agua (*במים העבירו*)”. Si uno elige traducir la preposición *b* por “en” o “a través de” es una elección secundaria. El principal punto es que la preposición - si sucede con *אש* o *מים*, con *באש* o *העבירו* - no puede significar “entre” o “sobre”. La sutil distinción efectuada entre bienes no inflamables e inflamables, demuestra que estos últimos eran pasados directamente en el fuego. No hay razón para dudar que “hacer pasar el hijo o hija de uno *באש*” fuera entendido del mismo modo.

Tal comprensión de *באש העביר* no desaparecería completamente en el periodo post-bíblico. Aunque no fuera sancionado por los rabinos o los LXX, se encuentran reflexiones indirectas de ello en la Sabiduría de Salomón y en el desarrollo de la palabra Gehenna. El autor de la Sabiduría de Salomón, contrastando la gracia divina y el mal humano, explica las abominaciones de los previos habitantes de la tierra:

² Y por eso corriges poco a poco a los que caen, | y a los que pecan los amonestas, despertando la memoria de su pecado, | para que, apartándose de la maldad, crean, Señor, en ti.

³ Y porque aborrecías a los antiguos habitantes de tu tierra santa,

⁴ Que practicaban obras detestables de magia, ritos impíos,

⁵ Y eran crueles asesinos de sus hijos, | que se daban banquetes con carne humana | y se inciaban en orgías.

⁶ A esos padres, asesinos de seres inocentes, | determinaste perderlos por mano de nuestros padres,

⁷ Para que recibiese una digna colonia de hijos de Dios | esta tierra, ante ti la más estimada de todas.

⁸ Pero a éstos, como a hombres, los perdonaste, | y enviaste tábanos como precursores de tu ejército, | para que poco a poco los exterminaran.

Sabiduría 12, 2-8

Como se puede observar, este pasaje en su totalidad esboza duramente ideas y motivos hallados en el comienzo de los capítulos del Deuteronomio¹⁴⁷. Precisamente la misma acusación es dirigida contra ellos en Dt. 12, 31. Sin embargo se debe objetar a este punto que:

- a) la frase usada en Dt. 12, 31 es שרף באש,
- b) son idólatras, no israelitas, quienes se encuentran acusados en ambos pasajes: Dt. 12, 31 y Sab. 12, 2ss.,
- c) y por lo tanto, no hay razón para asumir que el autor del pasaje haya entendido העביר באש en una forma similar o que lo igualaba con שרף באש.

Estas objeciones que podrían ser válidas, no lo son por un simple factor: la cerrada asociación que se halla en la Sabiduría de Salomón entre sacrificio de niños (es decir, asesinato) y “brujería y ritos no santos” (*ἔρφα φαρμακειῶν καὶ τελετὰς ἀνοσίου*). Una mirada a Dt. 12, 29-31 no solo puede explicar la referencia a la brujería, ya que allí prácticas mágicas no son mencionadas en conexión con “quemar en el fuego”. Sin embargo, Dt. 18, 10s. específicamente asocia “hacer pasar en el fuego” con tales prácticas. En efecto, el uso de *φαρμακειῶν* (Sab. 12, 4) recuerda la voz de los LXX de *φάρμακός*, “brujo”, para traducir el מַכְשֵׁף de Dt. 18, 10. Así, aunque Dt. 12, 29-31 directamente fundamenta la polémica contra el sacrificio de niños en la Sabiduría de Salomón, el refundir Dt. 12, 31 y 18, 10 que se halla en la Sabiduría sugiere que su autor efectivamente igualaba שרף באש con העביר באש y comprendía ambos como refiriéndose al mismo rito sacrificial/homicida.

El desarrollo metafórico de la palabra Gehenna durante el periodo interestamental también presupone la ecuación de “quemar en fuego” y “hacer pasar en el fuego”, y de esta manera contradice las interpretaciones no sacrificiales de los LXX y la tradición talmúdica. Por lo menos, en el siglo II a.n.e., Gehenna - griego *γέεννα*, hebreo tardío גֵּיהֶנֶם, bíblica הַנֶּם (א) (ב) (י) solo aparece una vez en Neh. 11, 30) - es visto como el infierno en llamas en el cual el malvado será arrojado después del

¹⁴⁷ Se debe recordar que la inmediata fuente para el motivo de idolatra del sacrificio de niños es claramente Dt. 12, 29-31.

juicio final. Se puede intentar trazar los orígenes de esta visión de Gehenna retrocediendo en el mismo corpus bíblico, donde se halla que el valle de Ben Hinnom es repetidamente mencionado junto al rito prohibido Molek y su correspondiente terminología¹⁴⁸. Y ya que, en estos primeros canónicos escritos, Ben Hinnom es mencionado no solo en conexión con *שרף באש* (Jer. 7, 31s.; 19, 2-6) y *הבער באש* (II Cró. 28, 3)¹⁴⁹, sino también al lado de *העביר באש* (II Re. 23, 10; II Cró. 33, 6) y *למלך העביר* (Jer. 32, 35), se puede concluir que en aquel momento existía en la comunidad post-exílica una tradición o tradiciones que interpretaban estas expresiones literalmente: “quemar en fuego”, “hacer pasar en el fuego”. Solo asumiendo tal entendimiento literal de los pasajes bíblicos se comprende que el subsiguiente crecimiento escatológico del término Gehenna haya llegado a ser posible.

De ahí que, la evidencia bíblica (Núm. 31, 22s.) y dos de las tendencias de la tradición post-bíblica (reflejados en Sab. 12, 2ss. y la palabra Gehenna) permiten rechazar la traducción establecida por M. Weinfeld de *העביר באש* como “hacer pasar a través del fuego” y preferir en cambio “hacer pasar en el fuego”.

En cuanto a la propuesta de Weinfeld que *שרף* no se puede entender en su sentido literal, se debe decir que el investigador correctamente señala que en *באש ש Dtr* *שרף*, “quemar en fuego”, es mencionado solo en relación a los cananeos (Dt. 12, 31) y los sefarvitas (II Re. 17, 31), mientras que un israelita realiza todo lo contrario, “hace a su hijo o hija pasar en el fuego”. De ello concluye que el uso de *שרף* refleja solo la exagerada polémica editorial contra la idolatría y, por lo tanto, de esta manera debe ser literalmente entendida. De forma similar, Cogan empieza su discusión por distinguir entre *העביר באש* y *שרף באש*, sin embargo procede no a proponer una explicación convincente del anterior, sino a reconstruir dos cultos separados: un rito de sacrificio de niños (*שרף באש*) y un culto adivinatorio sin fuego sacrificial dependiente de Molek (*העביר באש*)¹⁵⁰. Desafortunadamente, ambos investigadores olvidan la sutileza inherente al empleo por parte del historiador de las dos expresiones, el modo complejo en que enlazan con la problemática de sus temas y además sus intenciones historiográficas.

Igual que Cogan y Weinfeld, se debe empezar a construir el análisis que se intenta presentar con la clara y concisa distinción del historiador entre el pagano *שרף באש* y el israelita *העביר באש*. Pero se tiene también que ir algo más lejos de los relativamente estrechos parámetros que han puesto para ellos y reconocer que (1) a pesar de la distinción terminológica, las dos acciones - quemar y pasar en el fuego - son equiparados

¹⁴⁸ La única referencia no relacionada con Molek al valle, se presenta como un geopolítico límite entre Judah y Benjamín: Jos. 15, 8; 18, 16; Neh. 11, 30. Snaith, *op. cit.*, (nota 56), pp. 123-124, propone que el valle de Ben Hinnom está estrechamente relacionado con el valle de los Rephaim (Is. 57, 9), el Sheol.

¹⁴⁹ Probablemente una metathesis escriba no intencionada, reflejando *ויעבר*.

¹⁵⁰ Cogan, *op. cit.*, (nota 62), p. 77.

en Dtr, y (2) las referencias a quemar o pasar en fuego no son fortuitas, sino cuidadosamente orquestadas para conseguir un propósito específico.

Ya se ha apuntado el uso de *באש* con *שרף* y *העביר*, al igual que el lema “los abominables actos de las naciones” en conexión con las dos acciones. Un argumento adicional para identificar los dos sería que las personas “quemadas” o “pasadas sobre” son siempre el hijo de uno (sus hijos y/o sus hijas). El argumento final es por tanto estructural, y es aquí donde la mano hábil del historiador se puede apreciar en su trabajo.

La primera referencia al quemar de niños ocurre al final de Dt. 12, concretamente en el versículo 31b. En este mismo capítulo se introduce plenamente uno de los grandes temas deuteronomistas: la centralización del culto israelita en “el lugar que El elija entre todas tus tribus” (Dt. 12, 5). El capítulo abre con el mandato de destruir todos los altares donde los habitantes pre-israelitas habían adorado a sus dioses, “sobre las montañas, sobre los collados y bajo todo verde árbol” (Dt. 12, 2-4). Los versículos concluyentes del capítulo (29-31a) recogen este ítem: Israel no debe preguntar cómo las naciones servían a sus dioses para que así puedan adorar a Yahweh de manera similar, ya que estas naciones “han quemado en el fuego a sus hijos y a sus hijas a sus dioses”. Aunque esta última cláusula (v. 31b) parece dar la apariencia de haber sido añadida al azar, éste no es del todo el caso, ya que, eventualmente, es otra vez aceptado no por “quemar en fuego”, que sucede en otra parte en Dtr solo en II Re. 17, 31, sino por la referencia final a “hacer pasar en el fuego”: es decir, en II Re. 23, 10.

Como F.M. Cross ha apuntado correctamente¹⁵¹, el reino de Josías (según es descrito en II Re. 22, 1-23. 25) es el lugar donde tendría cabida el clímax de la primera edición de la historia deuteronomista. Este punto es cierto no solo respecto al tema de la promesa dinástica a David sino también respecto al motivo igualmente importante del culto centralizado. Y es este motivo el que más tarde subraya la ecuación de *באש* con *שרף* y *העביר*. En Dt. 12 la centralización del culto es demandada, en II Re. 23 esta centralización es conseguida¹⁵². En Dt. 12, 31, los israelitas son advertidos de no adorar a Yahweh como si él fuera principalmente un dios de “las naciones”, ya que éstos “quemaban en fuego” a sus hijos e hijas a tales dioses; en II Re. 23, 10, Josías profana el *tofet* así que ningún israelita pudiera hacer “pasar en el fuego” a su hijo o a su hija. Cuando este paralelismo es puesto en conexión con los argumentos expuestos anteriormente, ninguna duda puede permanecer en cuanto a que el historiador ha contemplado las dos expresiones como sinónimos.

La pregunta que entonces emerge es ¿por qué si el mismo rito era por lo tanto supuesto en esencia, el deuteronomista empleó una terminología diferente para los idólatras y los israelitas? Weinfeld está seguramente en lo cierto al observar la distinción

¹⁵¹ Cross, *op. cit.*, (nota 130), p. 283.

¹⁵² De Salomón (I Re. 11, 7) hasta Josías (II Re. 23, 13), los altos lugares que el anterior ha construido a Astarté, Milkom y Kemosh permanecían en vigencia, sobreviviendo a la reforma de Josías.

terminológica como una cuestión tendenciosa en su origen, pero está equivocado al valorar la dirección tomada por tal tendenciosidad. La clave del problema se encuentra en Dt. 12, 31 y II Re. 17, 31, los dos únicos versos en Dtr donde la frase *באש שרף* sucede en conexión con el sacrificio de niños. Estos son también los dos únicos versos en que el historiador claramente asocia ídolos extranjeros con el rito: *לאלהיהם* en Dt. 12, 31 *לאדרמלך וענמלך אלהדספריים* en II Re. 17, 31. Por contra, en Dt. 18, 10; II Re. 16, 3; 17, 17 y 21, 6, donde “hacer pasar en el fuego” se trata de una cuestión implícita de los israelitas, ninguna mención es hecha en referencia a alguna deidad extranjera¹⁵³. La implicación parece obvia: el deuteronomista usa “quemar dentro del fuego” cuando una forma de idolatría es implícita, pero “hacer pasar en el fuego” se usa cuando las mismas ofrendas son hechas por los israelitas al propio Yahweh. Mientras el historiador considera para ambos, israelitas y no israelitas, el sacrificio de niños como abyectos “abominaciones”, es completamente consciente de la distinción entre idolatría y el culto de Yahweh como si él fuera un ídolo. Es esta distinción la que determina su selección de *העביר באש* o *שרף באש*.

Esta misma distinción explica también el uso peyorativo de *שרף* en conexión con la idolatría. Debido a que no es un término plenamente sacrificial, denota principalmente la destrucción por fuego no la acción sacrificial de quemar. Así, en P su utilización no se refiere a quemar un sacrificio sobre un altar, sino que se refiere sobre todo a la acción de carácter no sacrificial de la eliminación de basura y de los objetos contaminados. El mismo deuteronomista usa *שרף* como sinónimo de profanar en I Re. 13, 2 y II Re. 23, 16. 20 a fin de expresar su desprecio por el altar erigido por Jeroboam. Un desprecio similar subraya el uso de *שרף* en Dt. 12, 31 y II Re. 17, 31. Es un error de los israelitas “hacer pasar en el fuego”, al menos, sino son ofrendas a Yahweh. Tal rito es comparable a la brujería que aunque se halla prohibida, es considerada efectiva. Sin embargo los cananeos y los sefarvitas ofrecen sus niños a ídolos, cuya respuesta, desde el punto de vista yahvístico, es nula, es decir, no hay esperanza de éxito. No sacrifican sus primogénitos, ni “hacen pasarlos en el fuego”. Puesto que los posibles destinatarios no existen como poderes efectivos, los idólatras solo consiguen “quemar sus hijos e hijas en fuego”, es decir, en destruirlos sin ningún propósito. Tanto para los israelitas como para los idólatras el objetivo del rito es similar: en cada uno de los casos la existencia terrenal de las jóvenes víctimas tiene un fin, sin embargo es el hecho del receptor divino quien determina si estos niños han sido “hechos pasar en el fuego” o simplemente “quemados”.

Al volver a la dimensión yahvística de “pasar en el fuego”, es verdad que el deuteronomista nunca manifiesta específicamente que niños ofrendados de esta manera eran demandados por Yahweh, pero esta conclusión se encuentra ya implícita en la primera

¹⁵³ Las implicaciones de este tema para la problemática *למלך (העביר באש)* de II Re. 23, 10 serán discutidas más abajo.

menção de באש היביר en Dt. 18, 10. Claramente emerge no solo del inmediato contexto de la prohibición (Dt. 18, 9-14), sino también de las cuestiones del capítulo como un conjunto. Dt. 18 se halla concentrado en los dos grandes cargos religiosos del ideal de Israel: el sacerdocio levítico (vv. 1-8) y la profecía (vv. 15-22). Estos son los dos poderosos canales a través de los cuales Yahweh se comunicará con Israel. De ahí que, lo que es prohibido en 18, 9-14 no es la idolatría *in sensu stricto*, sino algún intento de circunvalar el poder del sacerdote y del profeta con el fin de aproximarse a Yahweh por medios no ortodoxos. Esto también explica la compacta asociación de “pasar en fuego” con brujería, necromancia, etc. El versículo 12 describe al culpable de tales actos como “una abominación a Yahweh”, lo mismo que acontece en los vv. 13s. Otra vez se hace patente que la idolatría israelita no es la cuestión, sino que, como en Dt. 12, 30s., Israel es advertido contra algún intento de degradar a Yahweh por tratarlo como si fuera nada más que un ídolo: “no harás así con Yahweh, tu Dios; porque cuanto hay de aborrecible y abominable a Yahweh, lo hacían ellos para sus dioses; hasta quemar en el fuego a sus hijos y a sus hijas en honor suyo” (Dt. 12, 31a-b).

Los contrastes básicos ya presentados en Dt. 12, 31 y 18, 10 - entre idolatría “quemar” y yahvístico “pasar”, entre práctica pre-israelita y prohibición israelita - forman el fondo necesario para comprender las noticias del sacrificio de niños que se encuentran en II Reyes. Debido a que el historiador deuteronomista en el s. VII conscientemente y cuidadosamente construye sobre estos contrastes el desarrollo de su propia teoría de la historia israelita durante la época de la monarquía unida y la monarquía dividida.

Según F.M. Cross, hay “two grand themes or bundles of themes running through the Book of Kings”, ambos pertenecientes a la edición josiánica de la historia (Dtr₁)¹⁵⁴. El primer tema gira alrededor del pecado de la casa de Jeroboam (I Re. 13, 34, etc.) y el segundo alrededor de David, mi siervo, y la elección de Jerusalem por Yahweh (I Re. 11, 12, etc). Estos dos temas son, en efecto, caras opuestas de la misma moneda. Son iguales a las maldiciones y bendiciones del pacto deuteronomico y son (al menos en parte) encaminados hacia ellos. El historiador ve una división fundamental entre Norte (maldiciones) y Sur (bendiciones), y subyacente a esta división es la llamada para la centralización de culto en Dt. 12. Es una llamada a la que David y Salomón han respondido, David por ofrecerse a construir el templo (II Sam. 7) y Salomón por construirlo (I Re. 5-8). Las bendiciones de Judah, incluyendo la eterna promesa a David y su dinastía, giran alrededor de Jerusalem y su templo. El rechazo de éstas constituye el gran pecado de Jeroboam, él y sus sucesores han rechazado no solo la dinastía davídica, sino a Jerusalem y su templo. Precisamente como la ofrenda de David de una casa a Yahweh proporciona el seguro establecimiento de su propia casa en Judah, así como el

¹⁵⁴ Cross, *op. cit.*, (nota 130), pp. 278ss.

rechazo de Jeroboam de la casa de Yahweh lleva inexorablemente a la caída del reino del norte.

Trabajando en torno a esta dualidad básica, el deuteronomista hace sutil, pero extremadamente efectivo, el uso del motivo del sacrificio de niños. Este emerge más claramente en II Re. 17, donde el rito es dos veces mencionado en conexión con el reino del norte. El capítulo abre con un breve, más o menos objetivo, suceso de la caída de Samaria (vv. 1-6), cuestión que es seguida por la perorata deuteronomista sobre el exilio de las tribus del norte (vv. 7-18, 20-23) y finalmente por el relato del historiador de la repoblación del norte (vv. 24-34a). Son estas dos últimas partes las que contienen las referencias al sacrificio de niños. En el versículo 17 los israelitas son acusados de haber “hecho a sus hijos y a sus hijas pasar en el fuego”, mientras en el versículo 31 los sefarvitas son mencionados por “quemar sus hijos en fuego”. Las dos referencias están conectadas entre sí y con Dt. 12, 31 y 18, 10. Además, las cuatro reflejan el punto de vista cíclico del deuteronomista respecto a la historia del reino del norte:

1. En Dt. 12, 31, los habitantes pre-israelitas de la tierra son acusados de “quemar en el fuego a sus hijos en el fuego a sus hijos y a sus hijas en honor suyo”.
2. En Dt. 18, 10 se prohíbe a los israelitas “hacer pasar por el fuego uno de sus hijos o de sus hijas en el fuego” a Yahweh.
3. En II Re. 17, 17 los israelitas del norte son acusados de hacer precisamente esto.
4. En II Re. 17, 31 una gente introducida en la tierra prometida – los (post-israelitas) sefarvitas – son quienes “queman sus hijos” a sus dioses.

El círculo narrativo se cierra por tanto de esta manera: debido a que las tribus del norte han seguido en el pecado de Jeroboam (cf. II Re. 17, 21-23), Yahweh está tan enfadado que no solo aparta a Israel de su vista (II Re. 17, 23), sino que vuelve su mano a las naciones y permite a estas naciones renaudar sus prácticas idólatras. La maldición pactada está a punto, es como si el norte jamás hubiese existido.

Pero mientras el deuteronomista conscientemente emplea la cuestión del sacrificio de niños para mostrar que el círculo se halla del todo cerrado, incumbiendo al reino del norte dentro de él, tiene cuidado en evitar adscribir la caída de Israel a una causa tan simple. Sacrificio de niños, adivinación, brujería, hasta la propia idolatría, son claras violaciones de la cláusula deuteronomica y deben ser castigadas, ya sucedan en Israel o en Judah. Pero el pecado que causa la disolución del Estado del norte solo concierne a Israel: “el pecado de Jeroboam”, el rechazo del templo de Jerusalem donde Yahweh ha alojado su nombre además del establecimiento de los santuarios rivales de Bethel y Dan (I Re. 12, 25-13, 34)¹⁵⁵. Todos los otros males, incluyendo al sacrificio de niños, son subsidiarios al gran horror del norte de Israel. El deseo del historiador de acentuar el pecado de Jeroboam

¹⁵⁵ Cross, *op. cit.*, (nota 130), pp. 279-281.

y su importancia capital se vuelve a explicar no solo por la rareza de referencias al sacrificio de niños en el reino del norte, sino también por la adscripción de la práctica a algunos reyes elegidos de Judah¹⁵⁶. De ahí que Ahaz (II Re. 16, 3) y Manasés (II Re. 21, 6) son acusados de ofrecer sus hijos por el fuego. Comparando las violaciones del pacto de Judah con las de Israel, el deuteronomista ha destacado el contraste esencial entre los dos reinos. La imagen que se ofrece no debe solo ser vista solamente como una cuestión de claro frente a oscuro, en Israel no todo es mal, y en Judah no todo es bien. Diferentes matices, por tanto, están presentes en ambos escenarios. Pero estos matices sirven solo para ofrecer el contraste básico inherente en Dtr. En el análisis final, Israel es destruida porque “caminó en el camino de Jeroboam”; Judah es salvada “por el bien de David mi siervo y por el bien de Jerusalem que he elegido”.

En Judah, como en Israel, las acusaciones de “pasar niños en el fuego” no están puestas al azar, sino que están cuidadosamente insertadas como puntos clave en orden a revelar los temas principales del historiador. Esto se hace especialmente evidente en el caso de Ahaz, quien “marchó por el camino de los reyes de Israel” (II Re. 16, 3). Las referencias en relación a imitar a los reyes de Israel y a pasar en el fuego no son arbitrarias, puesto que el judío Ahaz es un contemporáneo del último rey israelita Hoshea, y es durante el reinado de Ahaz que Samaria cae en manos de los asirios. En la yuxtaposición de Ahaz y Hoshea, la verdadera razón para el exilio israelita es crudamente revelada. Aquí los roles que cabría esperar están cambiados. Hoshea, es verdad que “hizo mal a los ojos de Yahweh, aunque no tanto como los reyes de Israel que le precedieron” (II Re. 17, 2). Paradójicamente, Ahaz, el rey judío, “siguió las sendas del rey de Israel”.

La paradoja únicamente es intencional, ya que caminar en estas “sendas de los reyes de Israel” es un camino que no debe ser equiparado con “el pecado de Jeroboam”. El cambio anterior está específicamente asociado con “seguir los caminos de los reyes de Israel, como había hecho la casa de Ahab” (II Re. 8, 18; cf. 8, 27) e incluye alguna violación del pacto, flagrante injusticia, asesinato, e idolatría. Los reyes judíos, como los israelitas, deben ser y son culpables de tales ofensas, pero “el pecado de Jeroboam” es *sui generis*, por definición, único al reino del norte.

La mención del sacrificio de niños en conexión con Ahaz, pero no con Hoshea, se introduce para destacar el contraste paradójico entre los dos reyes y los dos reinos. En II Re. 17, 17, Israel es acusado de esta más atroz “abominación de las naciones”, pero inmediatamente antes, en II Re. 16, 3, el historiador ha dejado claro que Judah es igualmente culpable. Por lo tanto, la razón para el exilio del norte no puede ser buscada en éste o en crímenes similares. Ante la visión de la culpa de Ahaz con la (relativa) inocencia de Hoshea, el deuteronomista nos fuerza a centrarnos sobre lo que considera como la verdadera razón para el colapso: el maniqueo “pecado de Jeroboam” que anida en el reino del norte a través de su historia.

¹⁵⁶ Sin embargo en este caso solo lleva a la destrucción del propio rey y su dinastía, nunca se ve envuelto en el colapso el reino.

Esencialmente el mismo motivo marca el relato de las innovaciones de Ahaz en el templo de Jerusalem (II Re. 16, 10-18)¹⁵⁷. Aunque más tarde el cronista oscurece enormemente el reino de Ahaz (II Cró. 28), el historiador deuteronomista no usa estas innovaciones como base para una perorata contra Ahaz, ni las ve especialmente idólatras. En efecto, Uriah, sacerdote de Yahweh, es presentado como un compañero servicial en la introducción del nuevo altar elaborado a imitación de aquel que Ahaz ha visto en Damasco¹⁵⁸. Ni él ni Ahaz son condenados por este hecho. Sin embargo, el silencio del historiador sugiere que los sacrificios ofrecidos por el rey sobre el nuevo altar (vv. 12s.) eran aceptados por el propio Yahweh. La cuestión no es que el deuteronomista apruebe las innovaciones de Ahaz en el templo. Su neutralidad tiene un propósito diferente: recordar a su público que la casa de Yahweh (v. 14) todavía existe como el centro del culto de Jerusalem. Aunque el malvado Ahaz, quien “hizo pasar a su hijo en el fuego”, quien “ofreció sacrificios y perfumes en los altos, sobre los collados y bajo todo árbol frondoso” (vv. 3s.), todavía no alcanza el estigma de Jeroboam, aún no rechaza el templo donde Yahweh ha puesto su nombre.

Exactamente como el motivo del sacrificio de niños juega un rol menor, pero efectivo, en enfatizar el abismo que separa Ahaz de Hoshea y Judah de Israel, así, también, la indulgencia de Manasés en el rito es vista más que como una curiosidad histórica. El historiador josiánico conscientemente emplea el motivo para recalcar su final, el contraste entre Manasés y Josías.

Aunque subsecuentemente fue de nuevo escrito por el editor exílico, la descripción del reino de Manasés en II Re. 21 todavía preserva el material original de Dtr₁. En particular, los primeros nueve versículos del capítulo pertenecen principalmente al anterior trabajo josiánico. Estos mismos versículos afortunadamente nos permiten recuperar un contraste que ha sido de primaria importancia en Dtr₁, pero que el editor exílico se vio forzado a oscurecer.

Con la caída del reino del norte, “el pecado de Jeroboam” y “la senda de los reyes de Israel” comprensiblemente dejan de interesar al deuteronomista¹⁵⁹. Cuando desea estigmatizar a Manasés, emplea un motivo más básico: “las abominables prácticas de las naciones”. Este tema, nunca del todo ausente en la historia, adquiere ahora primacía: enmarca la total descripción de los pecados de Manasés. Según II Re. 21, 2, el rey judío “hizo mal a los ojos de Yahweh, según todas las abominaciones de las gentes que Yahweh había arrojado ante los israelitas”. Por lo tanto, no es sorprendente hallar a Manasés acusado en v. 6 de haber “hecho pasar a su hijo en el fuego” y haber “practicado la observación de las nubes y de las serpientes, para obtener pronósticos, e instituyó evocadores de los espíritus y adivinadores del porvenir”, ya que estas abominaciones eran

¹⁵⁷ Cogan, *op. cit.*, (nota 62), pp. 73-77.

¹⁵⁸ Por lo que puede el cronista decir que Ahaz siguió a los dioses de Siria (II Cró. 28, 23).

¹⁵⁹ Solo se menciona durante el reinado de Josías la destrucción por éste del altar de Bethel (II Re. 23, 15-20).

características de las naciones (cf. Dt. 12, 31 y esp. 18, 10s.). Pero Manasés llega a ser todavía peor: “fue causa de que se descarriaran e hicieran mal los israelitas” (v. 9). Todos los otros reyes, judíos e israelitas, son siempre comparados con algún predecesor, y a través de esta comparación su bondad o maldad se pone de manifiesto. Solo Manasés, por su seducción de Judah, es comparado con las naciones: Judah bajo Manasés hizo más mal que los habitantes pre-israelitas de la tierra.

Sin embargo cabe reflexionar en caso de aceptar la hipótesis de dedicación de este ritual por el fuego de los hijos de Ahaz y Manasés, por qué ellos, u otros reyes de Judah o Israel, no fueron conducidos en este camino de consagración.

Este cuadro de Manasés como la apoteosis del mal fue usado posteriormente en Dtr₂ para explicar el exilio, pero en Dtr₁ tenía una función completamente diferente: focalizar la atención sobre el verdadero rol de Josías. Por la enormidad de los pecados, Manasés ha en cierto sentido logrado transformar Judah en un estado pre-israelita. Ya que Judah supera a las naciones en mal, llega a ser ella misma - temporalmente - una de ellas, preparando así el camino para la nueva conquista bajo el nuevo Josúa¹⁶⁰. Exactamente como Josúa era el responsable de la original conquista militar y política, así Josías es visto purgando la tierra del culto religioso de “las abominaciones de las naciones” que Manasés ha reintroducido en Judah.

La base para la grandeza de Josías a los ojos del historiador es el redescubrimiento del libro de la ley en el 18 año de su reinado por Helcías, sumo sacerdote (II Re. 22, 3ss.). Desde el primer momento, el monarca procede conforme a ella: “Antes de Josías no hubo rey que como él volviera a Yahweh con todo su corazón, y con toda su alma, y con todas sus fuerzas, conforme a toda la Ley de Moisés; y después de él no le ha habido tampoco semejante” (II Re. 23, 25), volviendo a reintroducir la celebración de la Pascua en honor de Yahweh en la ciudad de Jerusalem (II Re. 23, 21-23).

Resulta algo más que curioso que en torno al 622 a.n.e. fuera Helcías, sacerdote de Yahweh y padre del también sacerdote y posterior profeta Jeremías quien halla el olvidado Deuteronomio dentro del templo de Yahweh (II Cró. 34, 14-28).

Las reformas cúlticas de Josías deben ser vistas contra los hechos impíos de los antecesores. Así como David completa la conquista militar de la tierra comenzada por Josué, de la misma forma Josías completa la conquista religiosa de la tierra. En los ojos del deuteronomista del siglo VII, es Josías quien finalmente extirpa de la tierra todas “las abominaciones” que han estado plagando Israel desde la muerte de Josué (cf. Jue. 2, 11ss.): Baalismo, los altos lugares (sean idolatras o no), los altares idólatras construidos por Salomón, los altares con que Manasés ha desacralizado el templo de Jerusalem, etc. (II Re. 23, 4-14). Tampoco la reforma de Josías se limita al sur. Puesto que se construye sobre la conquista de Josué de toda la tierra de Israel, es probable que el altar de Bethel y todos los altos lugares paganos de Samaria también fueran destruidos. La reforma

¹⁶⁰ Esta visión de Josías como un nuevo Josué es tratada por Mosca, *op. cit.*, (nota 11), pp. 181s.

josiánica conforma el clímax de Dtr₁, ya que aquí al menos, las demandas para la centralización del culto primero articuladas en Dt. 12 - demandas que precedían aún las leyes contra idolatría en Dt. 13 - son realizadas.

De nuevo, el motivo del sacrificio de niños juega un menor, pero efectivo, rol en elucidar los principales temas del deuteronomista. En Dt. 12, la centralización israelita del culto yahvístico (vv. 1-28) se contrasta con “las abominaciones practicadas de las naciones” quienes aún quemaban sus propios hijos a los dioses (vv. 29-31); en II Re. 23, Josías, en el medio de su reforma centralizadora, “destruyó el tofet del valle de los hijos de Hinnom, para que nadie hiciera pasar a su hijo o su hija por el fuego” (v. 10). Sin embargo, así como la práctica israelita se contrasta con la prohibición israelita en el propio código de la ley (Dt. 12, 31 y 18, 10), de la misma manera son yuxtapuestas sobre el plano histórico las acciones del cananeo Manasés y el yahvístico Josías (II Re. 21, 6 y 23, 10).

Así las siete referencias acerca de “quemar niños en fuego/pasar niños en el fuego” en el Deuteronomio y la historia deuteronomista están cuidadosamente e intencionadamente puestas para servir a funciones específicas. Los contrastes generales son trazados en el mismo Deuteronomio (12, 31 y 18, 10). El motivo es por el momento abandonado, para ser recogido otra vez sólo cuando el historiador se aproxima a los dos grandes clímax de su obra: la caída del reino del norte (II Re. 16, 3; 17, 17. 31) y el reinado de Josías (II Re. 21, 6 y 23, 10). En este sentido es capaz de enfatizar el punto fundamental de contrastación en Dtr₁: el camino de Ba‘al que lleva solo a la desaparición del reino del norte *versus* el camino de Yahweh que lleva a la vida. El último, para el deuteronomista, existe como ideal (Deuteronomio) y realidad histórica (Israel bajo Josías).

El uso consciente y esquemático que el deuteronomista hace del sacrificio de niños al estructurar la historia de Israel, aumenta el problema fundamental que se encuentra al intentar ir de la historiografía a la historia. La posición del mismo historiador parece bastante clara. El sacrificio de niños era una práctica odiosa, característica de la población indígena de la tierra de Canaán. Antes de la conquista, los cananeos y otras naciones “quemaban” sus niños a sus dioses (Dt. 12, 31). Al prohibir de alguna manera tal práctica entre los israelitas (Dt. 18, 10), la principal preocupación parece haber sido el temor no de la idolatría *per se*, sino de la adaptación de un rito pagano (“quemar”) a un contexto yahvístico (“pasar en el fuego”). Pero a pesar de la prohibición mosiánica, el sacrificio de niños sobrevivió tanto en Judah (II Re. 16, 3) como en Israel (II Re. 17, 17). En ambos casos, el israelita “pasar en el fuego” es visto como la supervivencia de una “abominación” cananea (II Re. 16, 3; 17, 8); y, en su relato del reino de Ahaz, el historiador muestra especial cuidado al disociar la práctica nativa (II Re. 16, 3s.) de la importación extranjera (16, 10-16). Después de la caída del reino del norte, el rito idólatra de “quemar” niños a dioses extranjeros fue reintroducido en Samaria por los (aparentemente de origen arameo) sefarvitas (II Re. 17, 31). Sin embargo, es la adaptada práctica cananea - no aramea - de la que se encuentra acusado el judío Manasés (II Re. 2,

6)¹⁶¹. Finalmente, el gran rey reformador, Josías, profana el *tofet*, arranca de raíz el rito del sacrificio de niños de Jerusalem y Judah, y en ésto, al igual que en otros asuntos, actúa “en concordancia con toda la ley de Moisés”.

Pero si, como se ha expuesto, el deuteronomista conscientemente y selectivamente agrupa estas referencias alrededor de tres de sus principales argumentos (el ideal mosiánico, la caída de Samaria y la reforma de Josías), ¿cómo se puede juzgar la certeza de su reconstrucción como un total o la historicidad de alguna de sus referencias? ¿Ha inventado libremente cuando convenía a su propósito? ¿Hasta qué punto ha distorsionado sus fuentes u omitido parte del material que no encaja en los modelos que él creía percibir en la historia de Israel?

Obviamente la respuesta a estas preguntas debe ser en mayor o menor grado subjetiva. Algunas veces, se ha argüido que la reiterada invitación del deuteronomista a examinar “el libro de las Crónicas de los reyes de Judah/Israel” es prueba de su certeza general y fiabilidad. Pero no hay forma de conocer exactamente que se hallaba registrado en estas (y otras) fuentes, ni si contenían suficiente soporte directo o indirecto para cada alegación específica que el historiador hace contra algunos reyes como Rehoboam, Jehoram, Ahaz y Manasés. Ciertamente, las polémicas distorsiones existen en la historia, y la tendenciosidad es probablemente el principal factor en la distinción deuteronomista entre “quemar en fuego” y “hacer pasar en el fuego”. Todavía, hasta en la costumbre del sacrificio de niños, uno se ve inclinado a aceptar la certeza de las noticias en que se ven envueltos cada uno de los reyes: Ahaz, Manasés y, por encima de todos, Josías.

A pesar de las dudas planteadas anteriormente, es difícil, si no imposible, cuestionar la certeza de la referencia josiánica. En efecto, Weinfeld había argumentado que II Re. 23, 4-14 es una crónica de facto que no contiene traza de haber sido adaptada por el editor del libro¹⁶². Mientras que esta posición puede ser perfectamente defendida¹⁶³, se debe no obstante admitir que ambos, el deuteronomista y su audiencia, fueran testigos de las reformas de Josías, ya que era el redescubrimiento del libro de la ley y su reforma resultante la que inspiraba al historiador para escribir su *magnum opus*, y puesto que alguna distorsión excesiva de los sucesos del reino de Josías deberían haber seriamente socavado la aceptación del trabajo, no hay ninguna razón para dudar de la historicidad de

¹⁶¹ Según el historiador, los pecados de Manasés (II Re. 21, 2-9), igual a aquellos de los reyes del norte, son todos cananeos en origen.

¹⁶² Weinfeld, *op. cit.*, (nota 58), p. 140, n. 64.

¹⁶³ Weinfeld, de acuerdo, sigue a Noth en admitir solo una sencilla edición exílica de Dtr. Pero ya que se acepta la reconstrucción de Cross de un original del s. VII, II Re. 23, 4-14 es mejor visto como un testigo del historiador informe de la reforma judía. Esto sucedería por las detalladas naturaleza del informe, así como la clara referencia al más temprano pasaje en la historia (cf. II Re. 23, 13 y I Re. 11, 7, así como II Re. 23, 12b y 21, 5).

II Re. 23, 10¹⁶⁴ y los versículos que le rodean. Por lo tanto se debe seguramente concluir que antes de la reforma josiánica, efectivamente existía un *tofet* en el valle de Ben Hinnom¹⁶⁵, fuera de las murallas de la ciudad de Jerusalem, y que en este *tofet* un padre “pasaría a su hijo o hija en el fuego” hasta que Josías puso fin a la práctica.

Las referencias a Manasés y Ahaz (II Re. 21, 6 y 16, 3), de los que se dice habían ofrecido sus propios hijos, son más difíciles de evaluar. El propio historiador no hace ningún esfuerzo para distinguir sus prejuicios contra los dos reyes, siendo especialmente Manasés visto como la encarnación del mal judío. Aunque el fantasma de una tendenciosa distorsión no es suficiente en sí mismo para permitir desacreditar la fiabilidad de cada una de las noticias, se debe recordar que el rito del sacrificio de niños era anterior a la ascensión de Josías al trono en el 640/639 a.n.e., a lo que se debe añadir el breve reinado de Amón (642-640 a.n.e.), y como se verá posteriormente los detalles del rito celebrado en el *tofet* eran bastante familiares al profeta Isaías, un contemporáneo de los reyes Ahaz y Ezequías. Sin embargo, el hecho que el historiador acusará a Ahaz y a Manasés de “pasar sus hijos en el fuego”, en lugar de “quemarlos en el fuego” en honor de uno o varios ídolos, supone que el paso de la tolerancia real del *tofet* a la participación real en su rito no era demasiado grande.

G.C. Heider¹⁶⁶ considea que, tras el reinado de Josías, el culto se habría practicado en Judah hasta la caída de la ciudad de Jerusalem (ca. 587/6 a.n.e.). Según el autor, probablemente el culto habría sido interrumpido durante el tiempo que Ezequías ocupó el reino de Judah (ca. 718-687 a.n.e.). Además, opina que el ritual podría haber revivido en ocasiones durante, así como tras el Exilio, aunque esta vez el lugar de ejecución no sería el valle de Ben Hinnom, siendo practicado en secreto en lugares marginales hasta su desaparición.

Con Ahaz, Manasés y Josías se termina la lista de personajes conectados específicamente con el rito, debiendo por tanto volver la mirada sobre el problema más difícil que suponen las afirmaciones generalizadas contra los grupos de sefarvitas, israelitas (norte) y cananeos. Ya que Ahaz es el primer gobernante tanto de Judah como de Israel, en ser acusado de “pasar a su hijo en el fuego”, se puede avanzar y argüir, como Albright, Cogan, Weinfeld y otros han hecho:

a) que Ahaz mismo era responsable de la introducción (Weinfeld) o reintroducción (Albright) del rito en Judah,

¹⁶⁴ II Re. 23, 10 distingue el *tofet* de las *bamot* (v. 8), dentro de la enumeración de los cultos cananeos. Como se podrá ver algunas líneas más abajo, Jeremías (7, 31; 19, 2) denomina *bamah* al *tofet*. El libro de Jeremías supone una polémica versión, reiterativa y tardía (fuente C) frente a los testimonios históricos.

¹⁶⁵ Acerca de la localización de este valle, véase: H. Vincent, *Jerusalem antique*, Paris 1912, pp. 124-134; J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, Leiden 1952, pp. 11 y 233.

¹⁶⁶ Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 375-383 y 405.

- b) que la influencia asiria-araméa¹⁶⁷, no israelita o aún cananea, estaba detrás de esta (re)introducción, y
- c) que, si el rito existía en Judah o en Israel antes de la caída de Samaria, era como un culto esporádico, no oficial, entre paganos o elementos paganizantes de la población¹⁶⁸.

Las razones básicas para argumentar tal reconstrucción de la historia del sacrificio israelita de niños son en principio presentadas por W.F. Albright en su obra *Archaeology and the Religion of Israel*, y más tarde resumidas y reafirmadas en su principal último trabajo, *Yahweh and the Gods of Canaan*: “[T]he re-introduction of the practice into Israel presumably came with the growth of pagan Aramean influence from the time of Ahaz on”¹⁶⁹.

“Human sacrifice to the god Adad is attested among the Arameans of Gozan at the source of the Khabur in northern Mesopotamia (late tenth century), in Late-Assyrian economic texts under Aramean influence, and in the North Syrian cult of Sepharvaim (Dead Sea Scroll Isaiah *SPRYYM*, elsewhere *Sibraim* = Assy. *Sabarain*) where children were sacrificed (II Kings 17:31) to the god Adrammelech (= Assy. Adad-milki), attested in Aramaean personal names from late cuneiform tablets”¹⁷⁰.

La hipótesis de Albright tiene cierta atracción inherente, ya que hábilmente explica por qué ningún rey israelita o judío antes de Ahaz fue explícitamente acusado de “pasar a su hijo (o hija) en el fuego”. Sin embargo, no está exenta de dificultades. Una discusión total de los textos económicos neo-asirios y la evidencia de Gozan serán pospuestos hasta después del examen de Is. 30, 27-33 en el presente trabajo, pero por el momento se puede apuntar que Cogan se ha preocupado ya por el hecho que “the extra-biblical documentation is at best inconclusive regarding the actual or intended performance of sacrifice”, viéndose forzado a la conclusión que “at best ... the evidence tells of vestigial human sacrifice amidst eighth century B.C.E. Assyro-Aramean cultural traditions”¹⁷¹, ya que no hay absoluta certeza que algún rey asirio sostuviese el rito del sacrificio de niños, ni mucho menos lo consintiese, por lo que no puede tratarse de una cuestión de imposición oficial asiria de un culto estatal hacia un vasallo. Además, si el sacrificio de

¹⁶⁷ F. Briquel-Chattonet, *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israel et Juda*, (Studia Phoenicia 12; Orientalia Lovaniensia Analecta 46), Leuven 1992, pp. 324-325, piensa que la introducción del ritual *molk* en Israel, no fue fruto de la alianza fenicio-israelita que acontecería a finales del siglo VIII y, sobre todo, durante el siglo VII bajo las campañas de Sennacherib, sino fruto del control del territorio por parte de Asiria y su política de población que favorecieron la penetración en Judah de las influencias arameas y asirias.

¹⁶⁸ Albright, *op. cit.*, (nota 143), pp. 162-164; Idem, *op. cit.*, (nota 73), pp. 209-211; Cogan, *op. cit.*, (nota 62), pp. 72, 81-83; Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 58), pp. 146s.

¹⁶⁹ Albright, *op. cit.*, (nota 73), p. 211.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 209.

¹⁷¹ Cogan, *op. cit.*, (nota 62), pp. 82 y p. 83 respectivamente.

niños estaba vigente en la esfera aramea, es difícil de llegar a explicar su súbita atracción por parte de Ahaz.

El testimonio de la historia deuteronomista, incluyendo la noticia acerca de los sefarvitas, plantea además problemas con la teoría de Albright. La posición del historiador es clara, los israelitas del norte¹⁷² sacrificaban sus niños antes de la caída de Samaria y el subsiguiente influjo de la cultura aramea (II Re. 17, 17), tomaban su posición ante este rito de los indígenas, habitantes cananeos de la tierra (II Re. 17, 8), no de los arameos¹⁷³. En el caso de Ahaz, se observa nuevamente que el historiador asocia el rito no con el viaje de Ahaz a Damasco y sus repercusiones cúlticas (II Re. 16, 10-16), sino con “las abominables prácticas” de cananeos y con “la trayectoria de los reyes de Israel” (16, 3s.).

No obstante, todavía es posible mantener que el error del deuteronomista al nombrar algún rey o reyes israelitas que son culpables de la práctica, justifica la hipótesis de tomar las referencias a la participación del norte en II Re. 16, 3 y 17, 17 como previas objeciones tendenciosas de que era un rito judío (originalmente un rito arameo)¹⁷⁴. Pero los argumentos de silencio, siempre precarios, son especialmente implícitos cuando se trata de la visión de Dtr del reino del norte. Aparte del período del impacto de Jezabel (los reinos de Ahab, Ahaziah y Joram, en que el extenso ciclo de Elijah-Elisha ha sido incorporado), el historiador tiene solo ojos para un pecado del norte: aquel de Jeroboam. Rey después de rey, es rechazado después de ser acusado de este simple, fatal cargo. Ante tan enorme pecado, todos los otros cargos - aún el sacrificio de niños - son reducidos a una insignificante cuestión. De esta manera se ha argumentado anteriormente para la súbita referencia a “pasar en el fuego” en el catálogo de los pecados israelitas en II Re. 17, que el deuteronomista conscientemente reintrodujo el motivo en este momento, a fin de establecer su propio punto de vista cíclico de la historia del norte de Israel. No es, por lo tanto, necesario asumir que los ejemplos específicos del sacrificio israelita de niños eran desconocidos al historiador¹⁷⁵. Debe simplemente no haberse interesado por ellos hasta el momento álgido de la caída de Samaria, hasta el punto que él añadió una noticia generalizada al catálogo de los pecados de Israel.

Un argumento comparable puede ser propuesto para el reino del sur. Ahaz es el primer judío acusado de “pasar su hijo en el fuego”, pero los precedentes citados son

¹⁷² Aunque la gente del norte es acusada en II Re. 17, 17, Weinfeld ha correctamente anotado que los pecados de la monarquía son sumariados, *op. cit.*, (nota 128), p. 13, véase también p. 171: “It is the actions of the monarchy which determine the fate of the people for good or ill”.

¹⁷³ La referencia a las “naciones a su alrededor” en II Re. 17, 15 es no al reino arameo de Siria, sino al fenicio (es decir, cananeo) culto de Ba'al que Ahab y Jezabel introdujeron.

¹⁷⁴ Esta es esencialmente la posición de Cogan: “The catalogue of offenses [en II Re. 17, 7-23] bears little relation to what is narrated about north Israel throughout Kings. Several of Israel's sins (e.g. 17.17) appear here for the first time and resemble the offenses of Judah's Ahaz and Manasseh” (*op. cit.*, (nota 62), p. 103).

¹⁷⁵ Según propone Mosca, *op. cit.*, (nota 11), pp. 257-258, nota 155.

israelitas y cananeos, no arameos. Ni hay alguna indicación explícita que el propio deuteronomista sostenga a Ahaz responsable incluso de la introducción del rito israelita-cananeo en Judah. Si hubiera sido éste el caso, se debería esperar alguna referencia al establecimiento de Ahaz del *tofet* o en II Re. 16, 3 o en 23, 10. En II Re. 23, Manasés es acusado de la erección de altares para “los ejércitos del cielo” en los dos tribunales del templo (v. 12; cf. 21, 5), Salomón de construir las capillas a Astarté, Chemosh y Milcom (v. 13; cf. I Re. 11, 7). Pero el *tofet* se halla justamente allí, y ni Ahaz ni Manasés son vistos como los responsables de su presencia¹⁷⁶. Mientras el historiador no debe haber tenido información en relación al dato preciso de la fundación del recinto o la introducción del rito en Judah, hay escasa duda de que él considera ambos sucesos anteriores al reino de Ahaz. Es verdad que no menciona explícitamente el sacrificio judío de niños antes de Ahaz, pero las referencias judías, igual que las israelitas, están determinadas estructuralmente a enfatizar los dos clímax, es decir, los dos puntos álgidos de la monarquía dividida¹⁷⁷.

La mención del sacrificio de niños entre los sefarvitas (II Re. 17, 31)¹⁷⁸ plantea una serie de problemas de diferente naturaleza, ya que el pasaje en que es recogido da toda la sensación de ser un informe compuesto de sucesos del siglo VII que tenían lugar en Samaria, acontecidos tras de la caída del reino del norte. Además, en algún caso, el cuadro del sincretismo del norte preservado en vv. 24-34a es claramente una anterior objeción de la situación religiosa en tiempo del deuteronomista (cf. v. 34a). La cuestión no es que los sefarvitas y otras gentes arameas entraran en Samaria sólo en el siglo VII, por el contrario, las referencias a ellos en II Re. 18, 34 y 19, 13 claramente sugieren que formaban parte de la colonización inicial de Sargón en el 720 a.n.e. Tampoco la cuestión es que el deuteronomista haya tendenciosamente deformado la situación religiosa en el norte, puesto que, mientras se ha argumentado que la inclusión de vv. 24-34a es estructuralmente condicionada y que las referencias a “las naciones” y “quemar en fuego” son entendidos con el fin de cerrar el círculo sobre “el pecado de Jeroboam”, la moderada naturaleza del relato como un conjunto – más descriptivo que peyorativo – debe servir de argumento para considerar su esencial certeza. Puede haber una pequeña duda acerca de que los sefarvitas “quemaban sus hijos en fuego”, en el siglo VII. Pero ¿qué evidencia hay para sostener que trajeron con ellos esta práctica a Samaria? Cogan ha argumentado que “increased contact with Aramaeans during the Neo-Assyrian age may have awakened dormant superstitions among Judahites ...”. Sin embargo, justamente antes el investigador

¹⁷⁶ Ya que el *tofet* estaba en funcionamiento desde finales del s. VIII (véase Is. 30, 27-33) y ya que no hay mención de su destrucción por Ezequías, la más pausable suposición es que el sagrado recinto que Josías profana era el mismo en que Ahaz ofreció a su hijo. En modo alguno, podemos asumir que el historiador entendió su silencio con el fin de implicar Manasés en el establecimiento del *tofet*.

¹⁷⁷ En este sentido una amplia argumentación se ofrece en Mosca, *op. cit.*, (nota 11), pp. 258-259, nota 157.

¹⁷⁸ Sobre su localización Albright, *op. cit.*, (nota 143), p. 220, n. 116.

ha apuntado que “at best ... the evidence tells of vestigial human sacrifice amidst eighth century B.C.E. Assyro-Aramaean cultural traditions”¹⁷⁹. Si éste es el caso, y si la noticia en II Re. 17, 31 refleja la práctica sefarvita en la segunda mitad del siglo VII, uno podría fácilmente argüir que era el rito nativo israelita que avivó las supersticiones latentes entre los sefarvitas. Que los sefarvitas importaron sus propios dioses en Samaria es cierto, pero el deuteronomista puede estar equivocado al asumir ingenuamente (cf. v. 33b) que también trajeron con ellos la práctica del sacrificio de niños que se hallaba todavía en auge entre ellos en tiempo del deuteronomista.

En efecto, no hay ninguna razón irresistible para adoptar cualquiera de estas extremas posiciones: la influencia israelita sobre la práctica sefarvita o la influencia sefarvita sobre el estado de la religión judía bajo Ahaz. En vista de la fuerte influencia de la religión y cultura cananea sobre los primeros estados arameos, así como sobre Israel, la solución más pausable debe ser vista en relación a que el sacrificio de niños sefarvita y judeo-israelita, independientemente fue tomado prestado de un rito originalmente cananeo¹⁸⁰.

Esta cuestión es indirectamente confirmada por la presencia del rito entre los moabitas. Solo una clara referencia al sacrificio de niños moabita existe en el texto bíblico¹⁸¹. Según II Re. 3, 27, cuando el israelita rey Jehoram (ca. 849-842) sitiaba la

¹⁷⁹ Cogan, *op. cit.*, (nota 62), p. 83.

¹⁸⁰ Respecto a la identidad de los dioses sefarvitas véase: Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 259 n. 161.

¹⁸¹ Tur-Sinai y Albright creen haber aislado además una referencia al sacrificio de niños moabita en Amos 2, 1. Albright, *op. cit.*, (nota 73), p. 209, “by simply changing the point to read *mōlek ʿādām laš-šēd* instead of *mēlek ʿEdōm laš-šēd*, one obtains a perfectly satisfactory text ...”, reconstruyendo los versículos de la siguiente manera:

“Thus Yahweh has spoken,

“Because of three offenses of Moab,

Because of four, I shall surely require him!

Because he burns the bones ...

... of a human sacrifice to a demon”.

La teoría es atractiva, pero no carece de dificultades. Primero, en el ciclo de oráculos de Amos 1, 2-2, 16, sólo Israel, y secundariamente Judah, son criticados por las violaciones internas de la ley divina; todos los oráculos contra las naciones extranjeras están arraigados en violaciones de la ley internacional. Todavía si se sigue a Tur-Sinai y Albright, Moab - solo de las naciones extranjeras - es condenada aquí por un pecado interno de una naturaleza puramente cúlrico-religiosa. En segundo lugar, la objeción de Albright al tradicional entendimiento de la ofensa moabita no es del todo decisiva. Denominando al sentido del MT “muy extraño”, pregunta: “How can one burn bones without calcining them?” Obviamente uno mismo no puede, pero tal redundancia no es inusual en el texto hebreo, especialmente en pasajes de tipo poético o retóricos. El tradicional “quemar los huesos del rey de Edom” podría referirse simplemente a la injustificada desecración moabita de una tumba o cementerio real edomita (cf. el quemar de huesos de Josías en Bethel en II Re. 23, 16). Esta interpretación tiene la ventaja de preservar el esperado carácter internacional de la ofensa moabita.

capital moabita y estaba apunto de capturarla, Mesha, el rey de Moab, “tomó su primogénito, al que había de reinar después de él, le ofreció en holocausto sobre la muralla.

Se desató entonces gran cólera contra Israel, que, retirándose de allí, se volvió a su tierra”.

Moshe Weinfeld supone que este pasaje no puede ser comparado a la práctica israelita porque lo que aquí se refleja es “a sacrifice which, proceeding from a extraordinary situation (a crisis, calamity, and so on), occurs only rarely and at infrequent intervals”¹⁸². Sin embargo, no hay modo real de conocer si tales sacrificios eran más raros en Moab que entre los sefarvitas o los israelitas, ni se puede estar en lo cierto que fueran limitados únicamente a tiempos de crisis cívicas. La tradición popular israelita preserva este caso aislado porque su ejército presencié el suceso en primera fila y porque el sacrificio tuvo un gran efecto devastador sobre la moral de aquel ejército. Sin embargo, el silencio bíblico en otras partes, no puede probar la rareza de tales sacrificios en Moab.

Hasta las influencias externas a la Biblia en relación a la noticia en II Re. 3, 27, apuntan a un origen cananeo, no asirio-araméo, del rito. La inscripción de Mesha (KAI 181) ha sugerido ampliamente la extensión de la influencia cananea sobre la religión, la lengua y la cultura del siglo IX en Moab. Los detalles mencionados en II Re. 3, 27 conducen hacia la misma dirección. Era exactamente bajo tal circunstancia, que los cartagineses a menudo recurrieron a su ancestral costumbre y sacrificaron a sus propios hijos a Baʿal Hammon. Filón de Biblos (Eusebius, *Praeparatio evangelica*, IV, 16, 11d (= I, 10, 40c); Porfirio, *De abstinentia*, II, 56, 1-2 y 5) aún relata que, cuando Fenicia era amenazada militarmente, su rey, Kronos-El, vistió a su único hijo con reales ropas, preparó el altar, y procedió a sacrificarlo. La ofrenda de sacrificios sobre la muralla de la ciudad tiene igualmente buenos paralelos cananeos¹⁸³.

Si una forma esencialmente cananea del sacrificio de niños existía en el siglo IX en Moab, ¿no podría haber existido también en el contemporáneo Israel? W.F. Albright, sin embargo, responde con un rotundo no. Para él, “II Re. 3, 27 clearly indicates that Mesha’s sacrifice ... was considered a terrible thing”¹⁸⁴. De acuerdo que, el ejército israelita vió el sacrificio como una cosa terrible, pero terrible solo en el sentido de impresionante, según Mosca, no moralmente repulsivo como entiende Albright. La misma historia no contiene una condena explícita o implícita de la acción de Mesha¹⁸⁵. Sin embargo, la reacción israelita sugiere - aunque no puede probar - que estaban familiarizados con el poder y la eficacia de este impresionante rito, y que, sin duda, debieron ofrecer tales sacrificios en su patria¹⁸⁶.

¹⁸² Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 60), p. 133.

¹⁸³ Véase el sacrificio de Kirta sobre la muralla de la ciudad, A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques*, (Mission de Ras Shamra 10), CTA 14, II. 73ss.

¹⁸⁴ Albright, *op. cit.*, (nota 73), p. 209

¹⁸⁵ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), pp. 193 y 261, n. 165.

¹⁸⁶ Véase Apéndice V – El sacrificio del hijo de Mesha del presente trabajo.

De esta manera, la hipótesis de que la influencia asirio-araméa había llevado consigo la introducción o reintroducción del ritual del sacrificio de niños a finales del siglo VIII en el reino de Judah, halla un mínimo o incluso ningún soporte en las noticias bíblicas que tratan de Judah, Israel, Sefarvim o Moab. La distinción terminológica del deuteronomista entre “quemar” y “pasar en el fuego”, así como la selectiva posición de las referencias del rito, revela el incuestionable uso tendencioso que él ha hecho del motivo del sacrificio de niños. Para P.G. Mosca, “while he may be guilty of distorting the evidence ha had available, there is no reason to suppose that he invented freely as he went along”¹⁸⁷. Así, las referencias generalizadas al sacrificio de niños cananeo e israelita del norte, no pueden ser rechazadas.

Respecto a la única mención de מִלֵּךְ en conexión con el sacrificio de niños, en II Re. 23, 10¹⁸⁸, Buber ha argumentado que מִלֵּךְ debe referirse aquí al receptor divino porque העביר es paralelo a נתן en la construcción: es decir, cuando el *terminus technicus* העביר, “dedicar, asignar” es seguido por la preposición ל, el nombre (o sufijo prenominal) con ל siempre se refiere al receptor de la dedicación¹⁸⁹. Dejando al lado los tres casos en que העביר es seguido por למלך (Lev. 18, 21; II Re. 23, 10; Jer. 32, 35), se puede fácilmente estar de acuerdo con el análisis de Buber. Sin embargo, esto nos deja solo con cinco testimonios de la construcción: Ex. 13, 12; Núm. 27, 7. 8; Ez. 16, 21 y 23, 37. Un argumento basado en un número tan pequeño de ejemplos no puede ser del todo concluyente, especialmente cuando, en un caso (Ez. 23, 37), un segundo *lamed* - indicando el propósito de la dedicación, no el receptor - sigue al verbo. Se ha visto ya con נתן que al acompañar ל, no necesita introducir el receptor, no hay razón para excluir la misma posibilidad con העביר. El argumento de Buber, se trata de un argumento de probabilidad, no de necesidad.

Todavía, el dilema parece persistir, puesto que si los paralelos externos a ל העביר tienden a mantener el tradicional punto de vista de מִלֵּךְ como receptor divino, el uso deuteronomista de la frase העביר באש favorece el entendimiento de Eissfeldt de מִלֵּךְ como un término sacrificial. En cada una de las otras referencias a “pasar en el fuego” (Dt. 18, 10; II Re. 16, 3; 17, 17; 21, 6), el historiador ha eludido visiblemente nombrar el receptor de la ofrenda. ¿Por qué entonces un divino “Molek” debe de repente ser introducido en II Re. 23, 10? Mosca considera que la mención de מִלֵּךְ es fácilmente más comprensible si se trata de una referencia pleonástica a la víctima del rito (su hijo o su hija), más bien que un último intento de identificar el divino receptor¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 194.

¹⁸⁸ Day, *op. cit.*, (nota 28), p. 30; Heider, *op. cit.*, (nota 30), 297.

¹⁸⁹ Buber, *op. cit.*, (nota 47), p. 176.

¹⁹⁰ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 195.

Por ello, tanto Eissfeldt como Buber pueden hallar algún argumento de confirmación en Dtr. Sin embargo, la propia historia deuteronomista no ofrece una clara y convincente solución al dilema planteado en relación a מֶלֶךְ. De ahí que se deba pasar al análisis de las referencias aportadas por los libros de los profetas, comenzando por un orden cronológico, volviendo por tanto un paso hacia atrás, con Isaías, profeta del siglo VIII en Judah, contemporáneo de Miqueas.

Profetas de época deuteronomista

Isaías 30, 33

33 כִּי־עָרוֹךְ מֵאֶתְמוּל תִּפְתָּה גַם־הוּא [הִיא] לְמֶלֶךְ הוֹכֵן הָעַמִּים הָרֹחֵב
מִדְרֹתָהּ אֵשׁ וְעֵצִים הָרִיבָה
נִשְׁמַת יְהוָה כְּנֹחַל גִּפְרִית בִּעָרָה בָּהּ: ס

³³ σὺ γάρ πρὸ ἡμερῶν ἀπαιτηθήσῃ · μὴ καὶ σοὶ ἡτοιμάσθῃ βασιλεύειν φάραγγα
βαθεῖαν, ξύλα κείμεά, πῦρ καὶ ξύλα πολλά; ὁ θυμὸς κυρίου ὡς φάραγξ ὑπὸ θεοῦ
καιομένη.

Vulgata:

³³ *Praeparata est enim ab heri Topheth,*

A rege praeparata,

Profunda, et dilatata.

Nutrimenta eius, ignis et ligna multa;

Flatus Domini sicut torrens sulphuris succedens eam.

Está desde hace mucho tiempo preparado un Tofet, está también destinado al rey. Honda y ancha es la hoguera, fuego y leña en abundancia, que el soplo de Yavé va a encender como torrente de azufre

Porque aparejado está Topheth desde ayer, aparejado por el rey, profundo, y espacioso. Sus cebos, fuego y mucha leña: el aliento del Señor como torrente de azufre es el que lo enciende.

Generalmente se supone que los 66 capítulos correspondientes al libro de Isaías esconden la mano de dos, o quizás tres, profetas diferentes: Primer Isaías, quien profetizó entre el 742-701 a.n.e. probablemente en Jerusalem, al que se le atribuyen los 39 primeros capítulos; Segundo Isaías (deutero-Isaías), quien profetizó cerca del 540 a.n.e., durante el

exilio babilónico; y quizás un Tercer Isaías (trito-Isaías) quien profetizaría en Jerusalem tras la vuelta del exilio en el 538 a.n.e.

Para P.G. Mosca, esta referencia de Isaías proporciona una “clear and convincing solution our dilemma regarding mlk”, llegando incluso a ofrecer el argumento esencial para el final del dios Moloch¹⁹¹. Históricamente, representa la crisis frente a Asiria del año 701 a.n.e. El investigador opina que todo el pasaje es compuesto como la aplicación de una vieja canción en relación al Guerrero Divino, frente al ataque de Sennacherib sobre Jerusalem, describiendo la victoria de Yahweh sobre Asiria y alcanzando su clímax en el sacrificio del rey en el *tofet*. El autor, reorganiza en el *hapax topteh* una forma de *tōpet*, con un sufijo de la tercera persona masculina singular *hē*, siendo de esta manera Isaías la primera referencia de la palabra en el Antiguo Testamento.

La fuerte asociación de *tofet* y מִלֵּךְ en el pasaje de II Re. 23, 10, debe ser de nuevo traída a discusión a raíz de lo expuesto en el poema preservado al final del capítulo 30 del libro de Isaías. Aquí, en el versículo 33, otra vez se halla la mención del sagrado, posteriormente infame, recinto. Por esta razón, una aplastante mayoría de estudiosos bíblicos de los siglos XIX y XX - a pesar de su reconstrucción del culto Molek - han conectado el מִלֵּךְ de Is. 30, 33 con el מִלֵּךְ de II Re. 23, 10¹⁹². Aquellos que prefieren ver מִלֵּךְ como una tendenciosa distorsión elaborada sobre בִּשָּׁח, sostienen que la mención de מִלֵּךְ del texto masorético en el pasaje de Isaías, reflejaría acertadamente la pronunciación original de la palabra. Sin embargo, puesto que se ha argumentado a favor de la prioridad de la palabra מִלֵּךְ, la vocalización מִלֵּךְ debe aquí ser entendida mejor como reflejo de un posterior intento tendencioso con el fin de evitar asociar fuertemente el dios de Israel con lo que era originalmente, o hasta cierto punto había llegado a ser, un ídolo extranjero. En todo caso, un extenso comentario del versículo 33 debe tener en cuenta un primer examen del poema en su totalidad, puesto que es precisamente este asunto, ver la parte en relación al total, lo que hasta ahora ha dificultado los estudios previos, y ha llevado al relativo olvido del testimonio isaiánico en relación al sacrificio de niños¹⁹³.

La mayor parte de los comentaristas de Isaías han fallado al ofrecer un análisis convincente de la unidad poética del capítulo. Las más antiguas críticas literarias, después de analizar este oráculo poético, procedían directamente a la cuestión básica de su autenticidad. Para ellos, no solo la total crudeza y la falta de reserva, combinada con el uso no isaiánico del nombre de Yahweh (v. 27), apuntaban a la ejecución de la pieza como post-exílica, los versículos finales (31-33) habían sido también “desfigurados por glosas”, entre ellas la frase הוּא לַמֶּלֶךְ en el versículo 33¹⁹⁴.

¹⁹¹ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 195.

¹⁹² Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 24-25.

¹⁹³ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 196.

¹⁹⁴ O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, Philadelphia 1974, pp. 234-236.

Todavía, una minoría de críticos de finales del siglo XIX, que apostaban por la genuinidad del poema, hallaban justificación (al menos temporalmente) por medio de la crítica formal. Procksch, Scott, von Rad y Childs estaban a favor de observar Is. 30, 27-33 como un oráculo de amenaza e Isaías dirigido contra Asiria, y en este sentido han sido seguidos en algunas obras recientes¹⁹⁵. Sin embargo, la fractura entre crítica literaria y crítica formal no es insalvable. La crítica formal, también, hace la pregunta en relación a la unidad total del *textus receptus*, aunque no se concentra principalmente sobre los vv. 31-33, sino sobre los vv. 29 y 32, los cuales no pueden fácilmente ser incorporados en la categoría “oráculo de amenaza” en la crítica formal. Procksch buscaba solucionar el problema colocando los versículos de otra manera y, por tanto, colocando 29 y 32 a yb al final. Por su parte, Scott y Childs prefieren verlos como adicciones secundarias al oráculo de Isaías. Aún, más reciente, Otto Kaiser, alegando crítica formal y soporte tradicional histórico, ha llegado a una posición estrechamente parecida a la crítica literaria de Cheyne. De nuevo, Is. 30, 27-33 era datado en el periodo post-exílico. Los versículos 29 y 32 deben ser conservados, ya que no se está tratando de un oráculo de amenaza, sino de una descripción de salvación, en palabras de Kaiser, “the product of an uneasy mind”. Solo la frase del versículo 33 que contiene la palabra לְהַלֵּל o לְהַלְלֵהוּ sería una inserción secundaria¹⁹⁶.

La incapacidad de ambos métodos, crítica literaria y crítica formal, en alcanzar algún consenso, en vista de los criterios objetivos teóricamente empleados, era asombrosa. La fecha propuesta para la composición original se extiende desde el siglo VIII al periodo helenístico. No hay acuerdo acerca de que versículos o cláusulas o frases representan añadidos secundarios. Y aún entre la crítica formal no hay acuerdo de cual es el *Gattung* de la composición original, para Kaiser es principalmente una descripción de la salvación de Isaías, para Scott y Childs un oráculo de juicio contra Asiria. A la vista de tal diversidad de opiniones en relación al pasaje como un conjunto, es difícil para una persona con interés en לְהַלֵּל y חַפְּזָה llegar a esperar obtener una comprensión razonable del versículo 33 y su lugar dentro del poema.

La solución debe buscarse en el acercamiento a Is. 30, 27-33 no como un prueba firme para las teorías crítico literarias o crítico formales, sino simplemente como un trabajo poético coherente. Se debe dejar de lado temporalmente tanto la crítica formal de las cuestiones de *Gattung* y *Sitz-im-Leben* como la crítica literaria de los problemas de cronología, autoridad y autenticidad. Si uno se aproxima a Is. 30, 27-33 como si fuera en

¹⁹⁵ O. Procksch, *Jesaja I. Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig 1930; R.B.Y. Scott, *The Book of Isaiah: Chapters 1-39: Introduction and Exegesis, Interpreter's Bible*, 5 (1956), pp. 151-381; G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. II, New York 1962, p. 158; B.S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, (Studies in Biblical Theology, Second Series, 3), London 1967, p. 48.

¹⁹⁶ Kaiser, *op. cit.*, (nota 194), pp. 234-236, 304-320. supera a Cheyne al ver Is. 30, 27-33 como un poema apocalíptico del periodo helenístico.

efecto una unidad poética coherente, cuidadosamente estructurada, las cuestiones que se deben por lo tanto analizar y dilucidar, han de ser:

- 1.- qué indicaciones en el mismo pasaje presuponen una unidad originalmente independiente;
- 2.- cuál es la imagen central que da coherencia al poema;
- 3.- si tal imagen existe, cómo se desarrolla y expande en el transcurso del poema.

Ya que la respuesta a estas cuestiones solo puede hallarse en el mismo poema, el primer paso, como ya se ha establecido al principio de este epígrafe, debe ser presentar el texto, la traducción y posteriormente el comentario textual de Is. 30, 27-33, junto con un breve análisis de la estrofa y de la métrica del pasaje. A pesar de todo, al texto masorético presentado, algunos cambios sustanciales pueden establecerse sobre el testimonio de los manuscritos hebreos (incluyendo el gran Isaías del rollo de Qumran, 1Qisaa) y/o las diversas versiones, y enmendaciones que usualmente son relegadas al comentario textual¹⁹⁷.

Tanto la crítica literaria como la crítica formal han considerado ampliamente Is. 30, 27-33 en origen como una composición independiente, diferente de los versículos que le preceden (30, 18-26) y de los que le siguen (31, 1-9). Seguramente ambas aproximaciones sean correctas, aunque no se han molestado en puntualizar cómo el poeta ha usado la técnica de la *inclusio* para estructurar su composición y de esta forma establecer su integridad.

Los repetidos ejemplos de *inclusio* son algo más que unos ardidés mecánicos elegidos para marcar los límites del poema. Así mismo apuntan a la imagen central que da al trabajo su coherencia interna: la imagen de אש, “fuego”. La palabra misma aparece tres veces, al comienzo, a la mitad y al final del poema:

v. 27 כָּאֵשׁ אֵכֶלֶת
v. 30 לְהַב־אֵשׁ אֵכֶלֶת
v. 33 אֵשׁ וְעִצִּים

Sin embargo, los términos relacionados como בְּעֹד, “resplandor”, חֶץ, “flecha (de relámpago)”, מִדְרֵה, “hoyo ardiente” y גִּפְרִית, “sulfuro”, aparecen agrupados en torno a esta idea central. De ahí que el fuego permanece como el símbolo unificante del destrucción de Yahweh y por ende su poder salvífico - poder para salvar Israel y para destruir a sus enemigos terrenales. A la vez que sirve como el centro unificador del poema, la imagen del fuego no permanece estática, empezando con el fuego - el relámpago - de la

¹⁹⁷ En referencia a este asunto, aunque el investigador prefiere ignorar el texto masorético, véase Mosca, *op. cit.*, (nota 11), pp. 199-202, con una amplia explicación de las diversas lecturas en pp. 203-207.

tormenta de Yahweh como teofanía y finalizando con el fuego del sacrificio ritual. Todas las referencias al fuego se hallan insertas en uno de estos dos polos extremos, teofanía o sacrificio, hasta que en el tricolon del final, el clímax del poema, los dos se unen en uno: el relámpago teofánico pone la pira sacrificial en llamas. En este punto la crítica formal puede argumentar que ni el versículo 29 ni el versículo 32b, contienen alguna mención al fuego y que ambos están, por lo tanto, completamente fuera de lugar¹⁹⁸. Pero mientras la omisión de estos versículos, aparentemente, simplificarían el problema, también aniquilaría el poema. Ambos versículos son absolutamente esenciales a la totalidad del pasaje: ambos preparan cuidadosamente y gradualmente a la audiencia para la transición de la teofanía al sacrificio, para al final unirse los dos¹⁹⁹.

El autor es capaz de aprovecharse del lenguaje teofánico-militar y litúrgico-sacrificial contrapuntualmente hasta fundir los dos aspectos del fuego completamente en su punto álgido. En aquel clímax, Yahweh mismo interviene en la liturgia y toma el rol principal en el rito sacrificial llevado a cabo en el *tofet*. El aliento de Yahweh es pintado como escapando de los confines del himno teofánico y manifestándose sobre el nivel histórico (es decir, cúltico-ritual). El uso contrapuntual de la terminología teofánica y sacrificial explica el peculiar lenguaje hallado en el versículo 32, versículo cuya composición no se ejecuta con glosas, sino con juegos de palabras²⁰⁰. Estos juegos de palabras reflejan la unión inicial de la teofanía (vv. 27s.) y el marco litúrgico (v. 29), y preparan el camino para la fusión de los dos como punto álgido en el tricolon final. Se ha podido observar que el término תנופה tiene asociaciones de tipo cúltico y militar²⁰¹. Lo mismo se puede decir de la frase מעבר מטה, “el pasaje de la vara”. Ya que mientras מטה claramente se refiere al arma empleada por el divino guerrero, מעבר sugiere la frase técnica sacrificial העביר באש, “hacer pasar en el fuego”, que se ha podido ya observar

¹⁹⁸ Argumento establecido por Procksch, Scott y Childs.

¹⁹⁹ Mosca considera que la clave para comprender esta transición gradual se encuentra en la primera palabra de v. 29: השיר, “la canción”. *op. cit.*, (nota 11), pp. 209-210.

²⁰⁰ Aunque los juegos de palabras de v. 32 y su propósito escapaba a él, George Adam Smith ya instintivamente veía como el versículo encajaba en el total poema. Cf. *The Book of Isaiah*, vol. I, New York 1906, p. 236, y especialmente comenta sobre el v. 32: “The meaning is obscure, but palpable. Probably the verse describes the ritual of the sacrifice to Moloch, to which there is no doubt the next verse alludes. To sympathize with the prophet's figure, we need of course an amount of information about the details of that ritual which we are very far from possessing. But Isaiah's meaning is evidently this. The destruction of the Assyrian host will be liker a holocaust than a battle, like one of those fatal sacrifices to Moloch which are directed by solemn waving of a staff, and accompanied by music, not of war, but of festival”.

²⁰¹ La presencia de תנופה arguye en favor del origen isaiánico de ambos, el v. 32 y el poema como una completa composición; cf. J. Milgrom, The Alleged Wave-Offering in Israel and in the Ancient Near East, *Israel Exploration Journal*, 22 (1972), pp. 34s., n. 8: “Because the root ננף is beloved of Isaiah and is used by him consistently in the sense of ‘elevate’, it becomes a linguistic criterion for the authentication of his style”.

en Dtr; su presencia en este momento prepara el camino para las subsiguientes referencias a *מלך* y *תפת* en el versículo 33. Del mismo modo *תנופה*, es hallado en ambos contextos, el cúllico y el militar, y puede significar o “preparar, ordenar (la víctima sacrificial para quemar)”, como en Lev. 6, 5, o “preparar (para batalla)”, como en Gén. 14, 8. Finalmente, una atenta observación sobre las palabras explica la yuxtaposición de “timbales y liras” y “guerras de *t’nûpāh*”. La última frase es, a menudo, considerada distorsionante y es enmendada como “danzas de saludo u elevación de ofrendas” (*מחלות תנופה*). Sin duda lo que el antiguo oyente, así como el crítico moderno, esperaría después del ritual “timbales y liras”. Pero Isaías se descarta con el inesperado: no *מחלות*, “danzas”, sino *מלחמות*, “guerras”, manteniendo de esta forma la tensión entre la batalla teofánica y el rito sacrificial.

En suma, hay escasos argumentos para cuestionar tanto la unidad como la autoridad así como la fecha de Isaías 30, 27-33. Da toda la apariencia de ser un texto integrado, cuidadosamente estructurado en la composición, mostrando el dominio consumando de Isaías de la técnica poética. Ni el versículo 29 ni el versículo 32b pueden ser eliminados sin quitar un ápice del meritorio poder poético y de la integridad del conjunto, como tampoco es probable que un glosador posteriormente hubiera establecido tan perfectamente el espíritu y la sutileza de la composición original.

Al comprender el desarrollo de Is. 30, 27-33 como un poema único, se puede estar en posición de volver sobre el principal asunto que atañe a esta investigación, el ritual del sacrificio de niños. Se debe señalar nuevamente que aquí no solo tenemos la fecha más temprana en referencia al rito, sino también la más importante, pudiendo significar una serie de conclusiones iniciales:

1. El acto ritual de “pasar niños en el fuego” conlleva su muerte, no su dedicación.
2. Este sacrificio ritual es estrechamente paralelo al conocido sacrificio de niños fenicio-púnicos en el Mediterráneo occidental; ambos deberían derivarse de la misma fuente: o la Edad del Hierro Fenicia o el Bronce Tardío en Canaán.
3. Otto Eissfeldt estaba indudablemente en lo cierto al conectar el hebreo *מֶלֶךְ* con el *mlk* fenicio-púnico, e interpretar ambos como términos sacrificiales.
4. El rito de Jerusalem, y su lugar de ejecución el *tofet* - aunque en retrospectiva es visto primero como no ortodoxo (Dtr) y finalmente como idólatra (Jeremías y Ezequiel) - era, de facto, parte del culto oficial yahvista.
5. Isaías no parece haber tenido ninguna objeción particular al yahvista “pasar en el fuego”.

Respecto a la primera conclusión, el *terminus technicus* deuteronomista *באש העביר* aparentemente se refería a pasar niños en, no sobre o a través, fuego. Is. 30, 27-33 nos ofrece poder alcanzar una rotunda confirmación de como entender esta frase. Las

referencias a מִלֵּךְ וּפֶתַח en el versículo 33 (cf. II Re. 23, 10), el juego de palabras ofrecido por מַעֲבֵר en el versículo 32 (cf. הַעֲבִיר de Dtr), y las penetrantes imágenes del fuego en el poema (cf. בָּאֵשׁ de Dtr) hacen imposible dudar que el poeta y el historiador tengan exactamente el mismo rito en su mente. La dimensión sacrificial de este rito es tan clara, en efecto, que Isaías no tiene por qué mencionarlo explícitamente.

Evidentemente, la descripción establecida por el profeta es cuanto menos exagerada. Pero la exageración se halla en ver a la poderosa Asiria²⁰² como infante-víctima, no en observar el rito del *tofet* como un sacrificio en lugar de la mera dedicación de la víctima. El destructivo aspecto sacrificial del rito es tan normal - así como tan evidente para Isaías y para su audiencia - que no necesitaba ser verbalizado. Una vez “pasado en el fuego”, Ashur nunca más amenazará otra vez a Judah o a Jerusalem, como con las otras víctimas del rito, su existencia terrenal habrá llegado a su fin.

Los detalles preservados por Isaías también justifican la segunda conclusión expuesta, puesto que las similitudes entre el rito judío y el rito púnico son irresistibles. No sólo los niños en Jerusalem y en el oeste del Mediterráneo encuentran la misma suerte en el fuego, sino que en ambos casos, un recinto especial estaba reservado para el desarrollo del rito. En Jerusalem este recinto era conocido como *tofet*²⁰³, y es mencionado solo en conexión con el sacrificio judío de niños²⁰⁴, además, presumiblemente tales sacrificios proporcionaban al recinto su razón de ser. Ciertamente Josías y el deuteronomista lo creían así (cf. II Re. 23, 10).

Como el resto de los recintos sacrificiales a lo largo del Mediterráneo, el *tofet* de Jerusalem se hallaba localizado fuera de las murallas de la ciudad, en el valle de Ben

²⁰² No se debe olvidar que el enemigo es Asiria bajo Sennacherib.

²⁰³ A. Bea, Kinderopfer für Moloch oder für Jahwe? Exegitische Anmerkungen zu O. Eissfeldt Molok als Opferbegriff, *Biblica*, 18 (1937), pp. 95-107, תַּפֶּת se referiría al lugar de arsió, *tāfā*?. J.G. Février ha argumentado que la palabra תַּפֶּת referida solo a la pira encendida, no a la totalidad del sacrificial recinto (Essai de reconstruction du sacrifice Molek, *Journal Asiatique*, 248 (1960), p. 182); pero esta posición es correctamente rechazada por Moscati (Il Tofet, *Studi G. Rinaldi*, Genova 1967, pp. 71-75; Idem, Il sacrificio di fanciulli, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 38 (1965-1966), p. 68). Como de Vaux ha observado, es מִדְּרָה que significa “pira encendida”. תַּפֶּת, cualquiera que sea su etimología y significado original, parece designar el sagrado recinto como un total. No obstante, curiosa es la etimología propuesta por M. Görg (Topaet (Tofet): «Die (Stätte) des Feuergottes»?, *Biblischen Notizen*, 43 (1988), pp. 12-13) quien propone como lugar de Ptah, siendo por tanto la palabra de origen egipcio. A. Fund Patón de Smith, (El ‘tofet’ su significación en la historia de las religiones semíticas, *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental*, 4 (1978), pp. 99-128) considera que la palabra entraría en consonancia con una palabra aramea que indicaba las piedras donde se apoyaba un caldero, o con el hebreo *ashfoh* que significaba hoyo de cenizas o estiércol. Para Day (*op. cit.*, (nota 28), pp. 52-53) *tofet* sería un nombre de origen arameo.

Sobre la original pronunciación de תַּפֶּת - o tóp(e)t o más probablemente táp(e)t – véase Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 127.

²⁰⁴ Cf. II Re. 23, 10 y Jer. 7, 31s.; 19, 6. 11-14.

Hinnom²⁰⁵. Desafortunadamente, no hay constancia física de este lugar. La etimología de la palabra permanece incierta²⁰⁶. Como señala Vattioni, este nombre todavía no ha hallado

²⁰⁵ Cf. Jer. 19, 2ss., según el cual el *tofet* se sitúa fuera de la puerta de los alfareros. Esta puerta hoy en día arqueológicamente permanece desconocida. El valle de Ben Hinnom es tradicionalmente identificado con el wādi er-rabābeh al sur de la actual ciudad vieja, aunque Hugues Vincent ha expuesto que en tiempos pre-exílicos, el nombre Ben Hinnom designaba el Tyropoeon o valle central, y era solo aplicado más tarde al wādi er-rabābeh (cf. Neh. 11, 30) (*op. cit.*, (nota 165), pp. 124ss. y esp. 132-134). Para una defensa de la identificación tradicional, véase Simons, *op. cit.*, (nota 165), pp. 10-12 y 52, nota 2.

²⁰⁶ La etimología más comúnmente aceptada para תפח es la que fue propuesta primero por W. Robertson Smith, *op. cit.*, (nota 25), p. 377, n. 2. Comparando el siríaco *tfiyā* y el árabe *ʿutfiya*, usados para designar “stones on which a pot is set, and then for any stand or tripod set upon a fire”, argumentando que תפח “is properly an Aramaic name for a fireplace, or for the framework set on the fire to support the victim...”.

Una explicación alternativa es ofrecida por W.F. Albright: “The stem špt/tpt is now generally identified with Ugar. tpd, ‘set, place’, as I first pointed out in JPOS XII, 18, n. 83; tpt (topet) is not necessarily Aramaic but may be dialectal Hebrew like tannot, ‘recite’, in the Song of Deborah” (*op. cit.*, (nota 73), p. 237, nota 33). Se puede estar completamente de acuerdo con Albright que *tpt* no sea necesariamente una palabra aramea, y por lo tanto, ciertamente no puede ser usado para establecer el origen arameo del recinto o del rito allí desarrollado. Sin embargo, *tau* en lugar de *shin* no es más sorprendente que *daleth* en lugar de *zayin* (cf. *ndr* > hebreo נדר, fenicio *ndr*). Francesco Vattioni retoma la cuestión a través de una glosa marginal a Jer. 19, 14 en el *Onomasticon Marchalianum*, intentando hallar su procedencia. Así, llega al comentario de Giovanni Crisostomo (PG 64, 841) que explica Jer. 7, 31 “cioè l’altare di Plutone. Altare Ταφεθ su un idolo, nella valle del figlio di Ennon, chiama (dice) l’oliveto” (Appunti Africani, *Studi Magrebini*, 10 (1978), p. 18), atribuyendo Crisostomo a Plutón y a Kore las *bamoth* del *tofet*, así como parece indentificar el altar (*bamoth*) con el olivo. Igualmente señala la etimología doble de la palabra *tofet* en Teodoreto de Ciro (PG 81, 553) “è interpretato ποιούγκλεισμα (inclusio) oppure κατάβρωσις (devoratio)” (*Ibidem*, p. 19). Posteriormente, F. Saracino, Filologi, padri e rabbini sul *tophet*, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica: Atti della Settimana (Roma, 23-28 nov.1981)*, (Centro Studi Sanguis Christi 2), Roma 1982, pp. 289-303, vuelve sobre el tema más extensamente en relación al significado y transcripción al griego del término. Así, en las ediciones de los LXX se observa ταφεθ junto a θαφεθ o ταφετ, así como θοφοθ, ταφοθ o en suma θεφοφ y ταφεκ, mientras los comentarios por parte de los padres de la Iglesia van perfilando una equiparación entre este lugar y un lugar de tormentos eternos, es decir, de castigo *post mortem*. Imagen que retienen los textos rabínicos, cabe recordar aquel de Joshua ben Levi donde a los siete nombres del valle infernal, un octavo es recordado, aquel de Gehenna. Posteriormente los exegetas hebreos y cristianos durante la época medieval, presentaran el ritual del sacrificio de niños fuera de los muros de Jerusalem donde toma fuerza la imagen de una estatua del dios Molok situada en la parte interna del complejo, compuesta de siete celas a las que acceden progresivamente los oferentes para ofrecer al hijo que es colocado por el sacerdote en las manos de la estatua mientras una serie de tambores ahogan los gritos de la víctima (así la tradición sobre el *Jalkuṣ* acerca de Jer. 7, 31 y sobre el *Lam Rabbah* 1, 9, como recoge J.F. Moore, Biblical Notes: 3. The Image of Moloch, *Journal of Biblical Literature*, 16 (1897), pp. 161-162. Imagen que recuerda aquella aportada por los escritores helenísticos como Diodorus Siculus, *Bibliotheca*, XX, 14, 4-9, y Eusebius Caesariense, *Praeparatio evangelica*, IV, 16, 19. A lo que se debe añadir el comentario aparecido en el midrash *Tanḥuma*, donde R. Jehuda el Levita hace un juego de palabras al

una explicación lingüística satisfactoria que clarifique su significado etimológico, significado que ya era oscuro a los padres de la Iglesia²⁰⁷. Igualmente es incierto si la palabra *tofet* era restringida solo para denominar al recinto de Jerusalem o era usada genéricamente para designar tales áreas sacrificiales. El silencio epigráfico en relación al nombre aplicado a los recintos fenicio-púnicos, combinado con el silencio arqueológico en relación al *tofet* de Jerusalem, impiden llevar la comparación de los respectivos recintos hacia algún dato nuevo, a no ser por un detalle extremadamente importante: el מדרה, “hoyo para fuego, hogar”, mencionado en Is. 30, 33.

De Vaux es perfectamente correcto al señalar que el מדרה “is not a heap of wood or ‘pyre’. According to its etymology, the m’dûrāh is round, and according to our text, hollowed out. It is a pit in which a fire is made, a hearth”²⁰⁸. Es difícil, si no imposible, separar el foso ardiente del *tofet* de Jerusalem de la descripción de Diodorus, como en el siguiente capítulo se verá, del rito cartaginés:

Había en su ciudad una estatua de Cronos en bronce, las manos extendidas, las palmas en alto, e inclinadas hacia el suelo, de forma que el niño que era allí colocado rodaba y caía en una fosa llena de fuego.

En este sentido, S.R. Wolff²⁰⁹ afirma que “strongly suggest that the term ‘tophet’ refers not to a particular rite or precinct but to a structure where cremation took place”.

No obstante, se debe mencionar que las excavaciones en el recinto de Susa (Hadrumentum) aportan cierta confirmación arqueológica para la existencia de tales fosos ardientes en el mundo fenicio occidental²¹⁰.

Además del propio rito, el recinto y la fosa ardiente, dos nuevos puntos de comparación entre Jerusalem y Cartago son dignos de mención. El primero, ya reconocido por J.G. Février²¹¹, es la notable similitud entre “timbales y liras” de Isaías (v. 32) y la narración de Plutarco respecto a Cartago.

preguntar que significa *tpt*, dando el lugar que suenan los tambores (*tpym*) mientras que la misma cuestión para *hmn* se resuelve con el gemido (*mnhym*) del niño, que recuerda el pasaje de Plutarchus, *De superstitione*, XIII.

²⁰⁷ Vattioni, *op. cit.*, (nota 205), 30-31. Se puede suponer que la forma *tofet* en el texto hebraico masorético sea una deformación de la palabra originaria, lograda a través de las vocales de *boshet* “vergüenza”. Así la versión de los LXX ταφεθ (θαφφεθ en Luciano). La vocalización refleja el término peyorativo בִּשָּׁת (“vergüenza”) o imita el término הָפֶת (“horno”) en Job 17, 6.

²⁰⁸ De Vaux, *op. cit.*, (nota 36), p. 88, n. 139.

²⁰⁹ S.R. Wolff, *Archaeology in Israel, American Journal of Archaeology*, 98 (1994), p. 495.

²¹⁰ Tanto J.G. Février como R. de Vaux han ya comparado מדרה de Is. 30, 33 con Diodorus y con la evidencia de Hadrumentum. Véase Février, *op. cit.*, (nota 203), p. 182; de Vaux, *op. cit.*, (nota 36), p. 87.

²¹¹ Février, *ibidem*, p. 182.

Sino que ellos en persona, sabiéndolo y dándose cuenta de ello, sacrificaban a sus propios hijos y los que no tenían hijos, comprando los hijos a los pobres, los sacrificaban como a corderos o polluelos. La madre estaba presente, inflexible y sin llorar, y si se lamentaba o lloraba, debía perder dinero, y su hijo, no obstante, era sacrificado, y todo el espacio delante de la imagen se llenaba de ruido de tocadores de flautas y de tambores, para que no pudieran ser oídos los gritos pidiendo ayuda

El segundo punto de contacto debe ser hallado en el versículo 29. Allí, la referencia a חג, “festival”, es intencionalmente vaga, pero Isaías da una pista para poder deducir qué festival tenía en mente el profeta: uno que era celebrado de noche (לַיָּל). La identificación de este חג ha resultado difícil en el transcurso de la investigación porque los estudiosos se han limitado a elegir entre la Pascua y los Tabernáculos, dos de las tres grandes חגים que sobrevivieron a la reforma josiánica/deuterómica. Pero, considerando la cuidada estructura de la totalidad del poema, es poco probable que Isaías haya introducido un festival tan superfluo y extraño. La “noche en la cual se celebraba un חג” es la primera de varias alusiones al festival mismo del *tofet*. Como el rito púnico descrito en las estelas de Ngaous, también, era un *sacrum magnum nocturnum*, un “sacro rito nocturno”.

En vista de todos estos detallados puntos en común entre la práctica israelita y la mediterránea occidental, solo una conclusión es posible: ambas derivan en última instancia, como ya se ha dicho, de una misma fuente, o la religión de Canaán en la Edad Bronce Tardía o su posterior desarrollo en tierra Fenicia durante la Edad del Hierro.

Esta conclusión, volviendo al análisis del pasaje, afecta de manera directa a la evaluación de la hipótesis de Eissfeldt. La aplastante mayoría de estudiosos - desde Eissfeldt a Weinfeld - están de acuerdo que el מֶלֶךְ de Is. 30, 33 debe ser conectado con el מֶלֶךְ de II Re. 23, 10; Lev. 18, 21, etc., estando por tanto manejando una hipótesis correcta. Pero aún así, el מֶלֶךְ de Isaías no puede referirse a una deidad extraña, ya que el *tofet* apenas se imaginaría a Yahweh mismo ofreciendo un sacrificio - aún de Ashur - a algún otro dios. Considerando las numerosas correspondencias entre el rito judío y fenicio-púnico que pueden ser aisladas en este poema, parece insensato rechazar la ecuación de Eissfeldt de מֶלֶךְ con *mlk*, especialmente cuando la ecuación resulta de una comprensión más profunda del uso hábil de Isaías de la ironía. Puesto que מֶלֶךְ continúa el juego de palabras²¹² mencionado previamente: מֶלֶךְ מוֹת, חֲנוּפָה, מַעֲבָר, etc. Por otro lado, no era inusual en los himnos teofánicos culminar con el entronamiento de Yahweh como מֶלֶךְ, “rey” (cf. Sal. 29, 10; 89, 19). Además, Yahweh también era responsable del establecimiento (הִכִּין) de los reyes israelitas sobre su trono. Sirva de ejemplo, la elección de David en II Sam. 5, 12:

²¹² Respecto al juego de palabras establecido en torno a las palabras cuya raíz es *mlk*, véase: Heider, *op. cit.*, (nota 30), p. 322.

כִּי־הָכִינוּ יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל

Yahweh le había confirmado rey de Israel

Con la ironía a su alcance más incisiva, juega Isaías con ambas ideas y presenta a su audiencia algo completamente imprevisto. La feroz Ashur es, en esta ocasión, establecida sobre su trono, sin embargo no como מֶלֶךְ, “rey”, sino como מֶלֶךְ, “víctima mōlek”²¹³: גַּם־הוּא לְמֶלֶךְ הוֹבֵן.

La cuarta y quinta conclusión anteriormente presentadas, que a finales del siglo VIII el sacrificio de niños formaba parte del culto oficial yahvista y que Isaías lo aceptó como tal, aunque admitidamente polémicas, se presentan inevitables. Para empezar, el propio Isaías está completamente al corriente de los detalles de la práctica ejecutada en el *tofet*, y asume el mismo conocimiento por parte de su audiencia. Todavía, y a pesar de este detallado conocimiento, en ninguna parte se halla a Isaías condenando el *tofet* o su rito. Ni en los primeros oráculos bajo Ahaz ni en los posteriores oráculos de tiempo de Ezequías, se puede hallar la menor insinuación que algo odioso o repulsivo a Yahweh es realizado en el valle de Ben Hinnom. Efectivamente, Isaías aún opina libremente al hablar del “oráculo de Yahweh, cuyo fuego es Zión, cuyo horno (תּוֹר) está en Jerusalem” (31, 9b).

Sin embargo, Is. 30, 29. 32 y 33 se refieren implícitamente o explícitamente al mismo rito, un rito en que el propio Yahweh está directamente implicado. En realidad, todo el tono del poema es yahvístico, sin alguna dimensión indirecta de un no ortodoxo (dejemos solo el idólatra) al sacrificio ritual que forma su núcleo y clímax²¹⁴. Mientras la

²¹³ Si la interpretación de este colon es correcta, entonces Isaías era completamente consciente del preciso significado de מֶלֶךְ / *mlk*, y se debe rechazar la afirmación de de Vaux - a priori poco probable - que “already at the time of borrowing the word was not understood” (*op. cit.*, (nota 36), p. 89). Ambos, Isaías y probablemente también el deuteronomista, estaban al corriente que מֶלֶךְ se refería no a un dios, israelita o extranjero, sino a una clase de sacrificio o, más exactamente, a la víctima sacrificial. Las referencias a מֶלֶךְ en Lev. 18, 21 y 20, 2-5, aunque ambiguas, podrían también ser comprendidas como refiriéndose a víctimas *mōlek*, como se ha visto anteriormente.

Sin embargo, autores que continúan a propugnar la asociación del término *mlk* con la deidad Molek, observan la ejecución del pasaje como “to invoke Molek cult imagery to describe the mass destruction of a foreign power” (Day, *op. cit.*, (nota 28), p. 17).

²¹⁴ Las post-deuteronomistas referencias al *tofet* y a su rito en los libros de Jeremías y Ezequiel son radicalmente diferentes en contenido y tono. En estos pasajes, una mención del rito significa la más mordaz condenación. No son los enemigos de Israel destruidos en el *tofet*, más bien es la propia Israel quien perece precisamente allí porque ha consentido el sacrificio de niños (cf. Jer. 7, 31s.). El contraste con el cuadro de Isaías del rito puede apenas ser mayor.

No hay justificación para suponer que los modelos cotidianos para el cuadro de Isaías datan exclusivamente del tiempo de Ahaz. En vista del motivo previo de Is. 30, 27ss. - la teofanía salvífica de

ofrenda específica descrita en el poema es claramente metafórica, es más raro que el profeta hubiera elegido tan sutil metáfora a menos que ambos, él y sus contemporáneos, asumieran que Yahweh mismo sancionaba tales ofrendas como parte de su culto oficial.

En todo caso, el historiador y el profeta parecen estar de acuerdo que el sacrificio judío de niños tuvo lugar en un contexto yahvista oficialmente sancionado, el deuteronomista por usar el término técnico “pasar en el fuego” sin mención alguna de una deidad no-israelita, e Isaías por asociar estrechamente al mismo Yahweh con el *tofet* y el sacrificio *mōlek*. Pero mientras el historiador de finales del siglo VI consideraba tales sacrificios como una odiosa “abominación de las naciones” que Yahweh había rechazado desde el principio (Dt. 12, 31; 18, 10), el profeta un siglo antes parece haber visto ambos, *tofet* y *mōlek*, con ecuanimidad.

Esta comparación de Isaías y el deuteronomista lleva de nuevo a volver hasta un problema que estaba en conexión con Dtr y que ahora necesita ser examinado a la luz de Is. 30, 27-33: la hipótesis de la influencia asirio-araméa sobre el sacrificio judío de niños. Según Albright, Cogan y (con algunos pequeños ajustes) Weinfeld²¹⁵, la práctica - si existió antes de la caída de Samaria - era esporádica y no oficial, así como pagana o paganizante. Llegó a ser oficial solo con el crecimiento de la influencia pagana tardía asirio-araméa en el reino de Ahaz. Hemos ya visto que esta teoría no encuentra soporte en la historia deuteronomista. Según el historiador, Ahaz practicaba, pero no introdujo, el ritual del sacrificio de niños. Ni son los sefarvitas de alguna manera responsables de la difusión del rito. Para el deuteronomista, el rito israelita era en origen cananeo, no asirio-araméa. Aunque tácitamente admitió que tales sacrificios habían sido ofrecidos a Yahweh y

Yahweh y la destrucción de Asiria, centrándose ambos alrededor de Jerusalem - la fecha más pausable para su composición parece ser algún momento durante el asedio de Sannacherib de Jerusalem en el 701, unos 14 años después de la muerte de Ahaz. La sutileza del poema asume la completa familiaridad de la audiencia con los detalles del rito, y esto sugiere que la descripción del profeta es realizada sobre la práctica contemporánea y la refleja exactamente. Además, mientras Ahaz hizo “pasar a su hijo en el fuego” (II Re. 16, 3), no hay evidencia alguna que su sucesor, Ezequías, supusiera un freno temporal a la práctica, y evidentemente no destruyó el *tofet*. De acuerdo que el historiador deuteronomista no acusa a Ezequías personalmente de ofrecer tal sacrificio, pero ni le atribuye el hecho de acabar con la práctica o con profanar el *tofet*, implicando de este modo la supervivencia de ambos. El silencio del historiador en relación a la personal indulgencia de Ezequías en el rito *mōlek* puede ser debida a alguna de estas posibles explicaciones: (1) Ezequías en efecto consiente la práctica y el historiador conoce este hecho; (2) el historiador no halló referencia a la indulgencia de Ezequías y por lo tanto asumió - correcta o erróneamente - que, el por lo demás (deuteronomicamente) ortodoxo rey, era “inocente”; o (3) el historiador conscientemente y tendenciosamente suprimió la evidencia del ofrecimiento de Ezequías. Mientras la tercera posibilidad debe ser la menos probable, la primera y la segunda permanecen como posibles explicaciones. Si Ezequías mismo ofreció uno de sus hijos o no, no hay razón para presuponer que el rito en el *tofet* no continuó durante su reinado.

²¹⁵ Albright, *op. cit.*, (nota 143), pp. 162-164, habla de sacrificio; Cogan, *op. cit.*, (nota 62), pp. 72, 81-83 habla tanto de sacrificio como dedicación; Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 58), pp. 146s. habla de dedicación.

por ende no eran, estrictamente hablando, idólatras, también manifiesta que nunca fueron sancionados por el dios de Israel y deben ser rechazados por los yahvistas ortodoxos.

Por otro lado, los detalles preservados en el poema - el sacrificio ritual por fuego, el recinto, la fosa, el acompañamiento musical, la celebración nocturna y el término técnico מֹלֵךְ - argumentan aplastantemente en favor de un origen del rito cananeo, o cuanto menos fenicio. Además, el uso metafórico de Isaías de *tofet* y *mōlek* en un contexto completamente yahvístico es difícil de conciliar con una introducción tardía o resurgimiento del sacrificio de niños del siglo VIII bajo la influencia pagana aramea. Si Ahaz, durante su reinado, había importado en Judah una práctica esencialmente pagana o paganizante, ciertamente uno esperaría que la cuidada reforma de Ezequías y los círculos ortodoxos profético y sacerdotal reaccionaran fuertemente contra ello. Sin embargo en ambas ocasiones solo se encuentra un silencio, ni tan siquiera una mordaz acusación de Isaías o Miqueas, ni la desagración o la destrucción del *tofet* por Ezequías. La única explicación pausable para este silencio es aceptar que el historiador deuteronomista estaba en lo correcto. Ahaz debe haber “hecho pasar a su hijo en el fuego”, pero no pudo ser el culpable de introducir (o reintroducir) la práctica en Israel. Ambos, *tofet* y *mōlek*, estaban vigentes en el yahvismo oficial previo a su reino.

La existencia del sacrificio de niños en Judah antes de la caída de Samaria no excluye, por sí misma, la posibilidad de la más temprana influencia aramea. Pero cuando se toma además las claras conexiones cananeo-fenicias del rito judío y la ambigüedades inherentes de la evidencia neo-asiria citada por Albright y Weinfeld, tal influencia parece más improbable.

Las referencias neo-asirias al quemar de hijos e hijas plantean un amplio abanico de problemas. No sólo son raras, sino que también suceden únicamente en uno de dos contextos: maldiciones o castigos en las cláusulas de los contratos. K. Deller²¹⁶, quien ha examinado estas referencias en detalle ha planteado que puede ser divididos en cinco tipos básicos:

1. *apilšu rabû ina ḥamri ša Adad iššarrap*²¹⁷

Su hijo mayor será quemado en el *ḥamru* del dios Adad

2. *apilšu ana Adadmilki (dX.MAN) iššarrap, mārassu rabītu itti 2 sūtu dām erēni ana Bēlet-šēri iššarrap*²¹⁸

Quemará su hijo a Adadmilki, su hija mayor, junto con dos *se'ah* de resina de cedro, quemará a Bēlet-šēri.

3. *lū apilšu rabû lū mārassu rabītu itti 2 immēr riqqē ṭābūte ana Bēlet-šēri i-qa-[li]*²¹⁹

²¹⁶ Deller, *op. cit.*, (nota 60), pp. 383-385.

²¹⁷ ADD 632:8 = ARU 160:8 [C.H.W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents*, Cambridge 1898-1923; J. Kohler and A. Ungnad, *Assyrische Rechtsurkunden*, Leipzig 1913). Deller, *op. cit.*, (nota 60), 583.

²¹⁸ ADD 436:4. 7-9 = ARU 163:20, 22; cf. ADD 474, r. 3-6 = ARU 96a:16-18.

²¹⁹ ADD 310, r. 7-10 = ARU 158 158:27-30.

Su hijo mayor o su hija mayor, junto con dos *homer* de buena especia, quemará a Bēlet-šēri.

4. *apilšu rabû ana pān Adadmilki (^dX.MAN) išarrap (GIBIL), mārassu rabītu ana pān Bēlet-šēri i]šarrap ... 7 ^{lú}MAŠ.MEŠ 7 ^{mí}MAŠ.MEŠ ana Adad āšib Kurbail uššar, 7 ^{lú}SUḪUR.LÁ.MEŠ 7 ^{mí}SUḪUR.LÁ.MEŠ ana Ištar āšibat Arbail iddān²²⁰*

Su hijo mayor quemará ante Adadmilki, su hija mayor quemará ante Bēlet-šēri ... entregará siete sacerdotes y siete sacerdotisas a Adad, quien habita en Kurbail, y dará siete sagrados prostitutos masculinos y siete sagradas prostitutas femeninas a Ištar, quien habita en Arbail.

5. *7 mārēšu ana pān Adad lišrupu 7 mārātēšu ana Ištar ḫarimātu luramme²²¹*

Sus siete hijos quemará ante Adad y sus siete hijas conducirá como sagradas prostitutas ante Ištar.

El primer problema planteado por las fórmulas es el uso de la palabra *šarāpu* al lado de términos apropiados a la dedicación en el templo (nº 4 y 5). Sobre la base de esta yuxtaposición de “quemar” un niño y la dedicación de personal al templo, Johns, Deller y Weinfeld han argumentado que *šarāpu*, “quemar”, no debe ser entendido literalmente, sino que se refiere a un ritual de dedicación por fuego²²². Si estuvieran en lo correcto, se debería abandonar toda comparación con el sacrificio de niños israelita y púnico-fenicio. Pero la teoría es, en efecto, puramente especulativa. Como Cogan ha observado, no hay base textual para suponer que *šarāpu* - o *qalû* (nº 3) - eran empleados en este sentido metafórico²²³. Sin embargo, el hecho de que, en nº 2 y 3, el niño o niños deben ser “quemados” junto con resina de cedro o especias aromáticas, sugiere fuertemente que ambos verbos deben ser comprendidos literalmente y que los niños, como las especias, eran consumidos en el fuego. Aunque, como parece probable, estas fórmulas se refieren al quemar y no a la mera dedicación de niños, el problema es que no se tiene ninguna fuente escrita en relación al quemar el hijo o al sacrificio de niños en este contexto. La ejecución de la pena sería al violar los términos de un contrato (nº 1-4) o al cambiar el nombre de Kapara e insertar su propio nombre en la inscripción (nº 5). La maldición de Kapara aparentemente proveía un efecto disuasorio contra una posible *damnatio memoria*, y mientras los contratos no había duda que eran violados, tampoco hay alguna fuente arqueológica o textual que esta pena particular haya sido cumplida. Como Cogan correctamente anota: “Because N[eo-] A[ssyrian] contracts unreallistically heap up

²²⁰ K. Wilson, *The Nimrud Tablets, Iraq*, 13 (1951), pls. XVI-XVII, ND 496:25-32.

²²¹ B. Meissner, *Die Keilinschriften aus dem Tell Ḫalâf, Festschrift M. von Oppenheim, Archiv für Orientforschung*, Beiheft 1, Berlin 1933, pp. 72ss., text ii:4-7; cf. pp. 74ss., text iii:4-5. Deller, *op. cit.*, (nota 60), 351.

²²² Johns, *ADD*, vol. II, 1901, pp. 345-347; Deller, *op. cit.*, (nota 60), pp. 384ss.; Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 58), p. 145.

²²³ Cogan, *op. cit.*, (nota 62), p. 83, n. 98.

penalty clauses, together with stiff fines well beyond the means of the average citizen, most Assyriologists concur with Meissner's assertion that these penalties could never have been actualized. They were intended as solemn formulae - "a kind of oath ... that the contracting party fulfilled in fear of the gods as avengers of contract violations"²²⁴. Cogan continúa sugiriendo que "under certain circumstances a defendant might legally claim literalreprisal", pero esto permanece dudoso. Seguramente pocos podrían haber pagado las penas requeridas en nº 4 y 5.

En todo caso, esta incertidumbre en relación a la actualización de la pena sustituye en impresionante contraste al real ejemplo histórico del sacrificio de niños que se encuentra en Israel y en el oeste del Mediterráneo. Además, los contextos marcadamente circunscritos en que el neo-asirio "quemar un niño" es mencionado, parece separarlo del fenicio *mlk* y del israelita מִלֵּךְ. Quemar el niño en la esfera asirio-araméa es visto exclusivamente en términos de castigo, en cambio, ni el testimonio bíblico ni el testimonio fenicio-púnico que poseemos asociado al sacrificio de niños con maldiciones o cláusulas penales, no es visto principalmente como un castigo. Por último, mientras *šarāpu* es un término adecuado para describir el aspecto punitivo de una maldición o una pena, su cognado hebreo שָׂרַף no tienen relación ni es apropiado para el rito *mōlek* y aparece solo como un término peyorativo en deuteronomista y escritores posteriores. Por lo que, a pesar de la similitud superficial, no hay una profunda razón para asociar intrínsecamente el material neo-asirio con el מִלֵּךְ / rito *mlk* de la esfera cultural religiosa cananea, y no hay razón para asumir que la influencia asirio-araméa, en lugar de cananeo-fenicia, fuera responsable para la introducción del ritual del sacrificio de niños en Israel. Cualquiera que sea el fondo de la práctica (o amenaza) asirio-araméa - y aquí el sacrificio de niños debe jugar algún rol en un periodo muy temprano - con el inicio del primer milenio aparece solo como un vestigio de una costumbre más antigua importada o nativa, y conlleva una pequeña semejanza con los coetáneos ritos fenicio e israelita.

Así pues, la consagración a los templos de Adad de Kurba'il e Ishtar de Arbeles, no parece que sea una condena gravosa por la ruptura de un contrato siendo por tanto más efectiva la amenaza de un verdadero sacrificio²²⁵. La palabra utilizada para designar el ritual, *sarapum*, en conexión con un origen arameo, así como la identidad del dios, Hadad, dan pie a Briquel-Chatonnet para ver la influencia aramea en el reino de Israel²²⁶.

De todo lo anterior se puede solo concluir que el sacrificio oficialmente sancionado que Isaías conoció y, como un hombre de su época, aceptó como parte de la ortodoxia era en origen o cananeo o fenicio. Su utilización, como elemento de aniquilación por parte de Yahweh de su víctima Ashur, se puede poner en conexión con los pasajes recogidos por Ezequiel (38 y 39) de la aniquilación de Gog como una víctima sacrificial de

²²⁴ *Ibidem*, p. 83.

²²⁵ Lipinski, *op. cit.*, (nota 116), pp. 151-162.

²²⁶ Briquel-Chatonnet, *op. cit.*, (nota 167), p. 323.

Yahweh²²⁷. Además, en Is. 57:3-13 (5-6c), el verbo utilizado es מִשַּׁח, término también empleado en Ez. 16, 21 y 23, 30 (incluso 22, 10). Aquí los sacrificios tienen lugar en los wadis²²⁸ בְּנַחֲלִים. Según John Day, Is. 28, 15, tiene relación con Molek, ya que considera que era una divinidad de tipo ctónico cuyo culto era ejecutado en Jerusalem bajo los auspicios de la monarquía²²⁹, además, en los textos bíblicos el culto aparece ligado a prácticas mortuorias y necromancia (Lev. 18, 21; Dt. 18, 10-11; 2 Re. 17, 17; 21, 6). Sin embargo, como señala J. Blenkinsopp “if the cult of Molech was practised in eighth century B.C. Jerusalem we must wonder why *māwet*, suggestive of the god Mot, and not Molech, is mentioned at Isa. xxviii 15”²³⁰. Asimismo señala que todas las referencias bíblicas a Molech mencionan el sacrificio de niños del cual no hay referencia en este pasaje. No obstante, la aparición de מֹלֵךְ en el versículo 9, como se ha expuesto, debe ser tomada como una referencia al ritual de *mōlek*. Interesante es la referencia a los sacrificios en Zión (versículos 7-8) que parecen remitir a aquellos de Ezequiel (23, 39) en el santuario de Yahweh y a los de la prohibición de los mismos en el Levítico (20, 3), que parecen reminiscencia, como veremos, de la noticia de Jeremías acerca del mandato de Yahweh (7, 31; 19, 5; 32, 35). El foco del poema se centra en el culto a Yahweh por parte de los habitantes de Jerusalem y la ilegalidad de sus actividades religiosas. La problemática de la terminología en el lenguaje poético, empleando en esta ocasión un lenguaje metafórico en relación con el adulterio, el cual no es novedad al tratar el sacrificio de niños si se atiende a las noticias de Ezequiel (16 y 23) y, posiblemente, de Levítico (20, 5).

Cabe, por último, decir que algún comentarista argumenta en torno a que estos versos se refieren a un ritual funerario en lugar de un ritual sacrificial²³¹, sin embargo, como correctamente afirma B.P. Irwin, no tiene sentido utilizar la imagen de un funeral en la destrucción de un enemigo, y si el profeta hubiera querido utilizar este recurso no habría utilizado una raíz de tipo sacrificial como *ṭpt*²³².

Miqueas 6, 7

7 הִירָצָה יְהוָה בְּאַלְפֵי אֵילִים בְּרִבְבוֹת נַחֲלֵי-שָׁמֶן

²²⁷ B.P. Irwin, Molek Imaginery and the Slaughter of Gog in Ezekiel 38 and 39, *Journal for the Study of the Old Testament*, pp. 93-112. Aunque Irwin supone que Molek debe ser visto como una divinidad del sacrificio de niños, distinta a Yahweh.

²²⁸ Lugar que es tomado por algunos autores como el valle de Ben Hinnom (Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 234; Ackerman, *op. cit.*, (nota 11), pp. 140-141. Sin embargo el término נַחַל nunca es usado en relación al valle de Ben Hinnom.

²²⁹ Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 62-64.

²³⁰ J. Blenkinsopp, Judah's Covenant with Death (Isaiah XXVIII 14-22), *Vetus Testamentum*, 50 (2000), p. 477.

²³¹ J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, Grand Rapids 1986, p. 568.

²³² Irwin, *op. cit.*, (nota 227), pp. 93-94, nota 3.

הַאֶתֶן בְּכוֹרִי פֶשְׁעֵי פָרִי בְטָנִי חַטָּאת וּפְשִׁי:

⁷ εἰ προσδέξεται κύριος ἐν χιλιάσιν κριῶν ἢ ἐν μυριάσιν χειμάρρων πίνων; εἰ δῶ πρωτότοκά μου ἀσεβείας, καρπὸν κοιλίας μου ὑπὲρ ἁμαρτίας ψυχῆς μου;

Vulgata:

⁷ *Numquid placari potest Dominus in millibus arietum,
Aut in multis millibus hircorum pinguium?
Numquid dabo primogenitum meum pro scelere meo,
Fructum ventris mei pro peccato animae meae?*

¿Daré mis primogénitos por mis prevaricaciones, y el fruto de mis entrañas por los pecados de mi alma?

¿Pues qué, puede el Señor aplacarse con millares de carneros, o con muchos millares de gruesos machos de cabrío? ¿o le ofreceré mi primogénito por mi maldad, el fruto de mi vientre por el pecado de mi alma?

Para Roland de Vaux la secuencia es “from possible offers to impossible offers, from ordinary holocausts to rams by thousands and torrential libations, and, to continue the progression, the last offer must appear even more impossible - the sacrifice of the first-born”²³³.

M. Buber afirma que mientras los sacrificios pueden haber sido practicados pero en ningún momento forman parte del Yahwismo “... in order to be able to offer the utmost for expiation, he has to go beyond into the heterodox, but popular sphere”²³⁴.

Al respecto, P.G. Mosca piensa que el sacrificio de niños es la más valiosa ofrenda dentro de la serie de rituales presentados: “They seek to conciliate Yahweh not by promising the impossible, but by offering him a climatic series of gifts that they, at least, regard as both acceptable and efficacious”²³⁵.

Por su parte, G.C. Herder²³⁶ observa que, salvo Ezequiel 20, no hay evidencia bíblica o extrabíblica que indique que el sacrificio del primer nacido y el culto de Molek eran colindantes. No es posible asegurar que el rito fuera parte del culto de Yahweh.

Miqueas, el contemporáneo más joven de Isaías, también alude al sacrificio de niños, pero como puede observarse solo de pasada. En el supuesto “pleito clausula”

²³³ de Vaux, *op. cit.*, (nota 36), p. 69.

²³⁴ Buber, *op. cit.*, (nota 47), (*Kingship of God*, New York 1967, p. 181).

²³⁵ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 225; Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 49-50.

²³⁶ Herder, *op. cit.*, (nota 30), pp. 317-318.

(בֶּרֶךְ)²³⁷ preservado en Mi. 6, 1-8, después de haber sido invitado Israel a presentar su defensa ante los antiguos testigos (vv. 1-2) y Yahweh ha retirado su pasada amabilidad (vv. 3-5), un Israel arrepentido pregunta:

¿Con qué me presentaré yo ante Yavé | y me postraré ante el Dios de lo alto? |
¿Vendré a El con holocaustos, | con becerros primales? | ¿Se agrada Yavé de los miles
carneros | y de las miríadas de arroyos de aceite? | ¿Daré mis primogénitos por mis
prevaricaciones, | y el fruto de mis entrañas por los pecados de mi alma?

Mi. 6, 6-7

A estas cuestiones el profeta responde:

¡Oh hombre!, bien te ha sido declarado lo que es bueno | y lo que de ti pide Yavé: |
hacer justicia, amar el bien | y caminar en la presencia de tu Dios.

Mi. 6, 8

Este contraste de sacrificio y justicia es un motivo común de la profecía del siglo VIII. Amós (5, 21-24), Oseas (6, 6) e Isaías (1, 10-17) todos rechazan un sistema sacrificial que no esté basado sobre la justicia social. Pero la breve referencia de Miqueas al sacrificio del primer nacido (פְּרִי בְטֵנִי // בְּכוֹרִי) al lado de holocaustos y libaciones añade una dimensión no ofrecida en las otras solicitudes de justicia antes de - o en lugar de - sacrificio.

¿Cómo debería tratarse esta alusión de pasada? Una posibilidad, popular entre aquellos que niegan que el sacrificio de niños fuera aún considerado ortodoxo o permisible en Israel, es resumida por de Vaux: "In their disarray, the people pass from possible offers to impossible offers, from ordinary holocausts to rams by thousands and torrential libations, and, to continue the progression, the last offer must appear even more impossible - the sacrifice of the first-born. We can conclude that such a kind of sacrifice was known, and, in the light of texts contemporary with Micah, we can read in this text a reference to sacrifices 'to Moloch', but we cannot conclude that such sacrifices were considered lawful ... Yahweh does not want human sacrifice"²³⁸.

Una pequeña variación sobre la posición de R. de Vaux ha sido mantenida por Buber²³⁹, Semejante a de Vaux, Buber no niega que la referencia al sacrificio debe reflejar una práctica judía actual. Sin embargo, Buber no ve en los vv. 6s. el movimiento de la

²³⁷ Sobre el Gattung y sus orígenes, cf. G.E. Wright, *The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32*, en B.W. Anderson and W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage*, New York 1961, pp. 26-67.

²³⁸ de Vaux, *op. cit.*, (nota 36), p. 69.

²³⁹ Buber, *op. cit.*, (nota 47), p. 174.

progresión de de Vaux de posible a imposible a incluso más imposible, más bien, hay una marcada ruptura entre el v. 7a y b: para ser capaz de ofrecer el sumo sacrificio, el interlocutor ha llevado más allá del templo el culto ortodoxo en el terreno de popular, la práctica heterodoxa.

No hay razón para no asumir, como Buber hace, que al pasar del v. 7a al 7b el profeta ha pasado de oficial ortodoxia a popular heterodoxia. Tan brusco cambio no es garantizado por la clara y simple progresión de los vv. 6s. Ni es el entendimiento de R. de Vaux acerca de una progresión especialmente convincente, ignorando con intención el más obvio movimiento de vv. 6b-7: de valioso, a muy valioso, a más valioso. Sin embargo, la gente estaba arrepentida y buscaba conciliarse con Yahweh no por prometer lo imposible, sino por ofrecerle una serie de dones elevados que, al menos, consideraban como aceptables y eficaces. De ahí que se sugiera que el sacrificio de niños no era solo conocido y practicado en Judah, como ambos, Buber y de Vaux, admiten, sino era también sancionado oficialmente, por círculos ortodoxos en época de Miqueas y estimado como la más eficaz de todas las ofrendas²⁴⁰. Mientras de Vaux en gran medida es correcto al decir que Yahweh no quiere sacrificios de niños, es totalmente erróneo al quedarse en este punto, ya que el sacrificio del primer nacido es agrupado junto a libaciones y quemar ofrendas. Miqueas no está condenando el sacrificio de niños *per se*, su punto es simplemente que Israel de esta forma ha olvidado la verdad concerniente a Yahweh - justicia, lealtad, obediencia - que solo puede responder en términos de un ortodoxo, pero esencialmente irrelevante, sistema sacrificial.

De esta manera, el testimonio de Miqueas, mientras no añade nada de nuevo, siendo paralelo a aquél de Isaías en confirmar la presencia y aceptabilidad del sacrificio de niños en el yahvismo oficial de finales del siglo VIII²⁴¹

La evidencia post-deuteronomista

Tras los textos proféticos de la Judah del siglo VIII, las posteriores menciones proféticas que van a ser expuestas proceden de los trabajos que fueron compuestos durante o inmediatamente antes del Exilio, entrando en un mundo completamente diferente. El *tofet* no aparece ya como la escena de liberación de Judah de un opresor extranjero o el sacrificio de niños colocado junto con el holocausto y las libaciones que eran claramente previstas por Yahweh. Ahora el único recinto sagrado y su rito serán descritos con el más aniquilador lenguaje, y ambos serán asociados con el baalismo en particular o con la idolatría en general.

²⁴⁰ Así Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 49.

²⁴¹ La mención del sacrificio de niños en Mi. 6, 7 es también lacónica para ser relacionada específicamente al ritual del *mōlek*; el hecho que el niño en cuestión es un בְּכוֹר debe indicar que estamos tratando más bien con la supuesta "ley del primer nacido".

No hay duda que el punto decisivo en la suerte del *tofet* y el ritual del sacrificio de niños gira en torno a los reinos de Manasés (687-642), quien todavía “hizo pasar en el fuego” (II Re. 21, 6) y de Josías (640/39-609/8), quien “profanó el tofet en el valle de Ben Hinnom, para que nadie hiciera pasar a su hijo o hija por el fuego en honor de Moloc” (II Re. 23, 10). Desgraciadamente, no podemos trazar en detalle las causas del rechazo josiánico, ya que dependen totalmente de la información preservada en la historia deuteronomista.

La posición deuteronomista, como se ha visto, es bastante clara. La destrucción del *tofet* es causa de un resultado directo del redescubrimiento del libro de la ley en el año 8º de Josías (ca. 622). La reforma total josiánica se basa en este redescubrimiento del libro de la ley²⁴² y no es dirigida exactamente contra la idolatría precedente de Manasés, sino contra todo culto pagano o paganizante que ha corrompido Israel, especialmente desde los días de Salomón y Jeroboam. Según el deuteronomista, al menos, los posibles excesos de Manasés eran irrelevantes, el rito en el *tofet* debe ser eliminado simplemente porque es una costumbre paganizante que ha sido específicamente rechazada por Yahweh (Dt. 12, 31; 18, 10). Los factores del momento – políticos, culturales y religiosos – que llevan a Josías a profanar el *tofet* serían seguramente más complejos, pero esta complejidad nos es del todo desconocida.

En todo caso, si se pueden trazar las causas del rechazo por parte de Josías del ritual del sacrificio de niños, puesto que no hay dificultad en medir sus efectos, al menos en los círculos ortodoxos. Apenas una generación después del escritor de la primera edición de la historia deuteronomista, su actitud negativa hacia la práctica se ha difundido a través la ortodoxia profética y sacerdotal. El uso del historiador del sacrificio de niños como un juicio de valor contra las naciones y los individuos es aceptado y usado como un garrote con el cual golpear a un Israel no arrepentido. Pero las elaboradas distinciones que caracterizan Dtr₁ son rápidamente perdidas de vista, y especialmente el contraste terminológico entre el idólatra quemar y el yahvista pasar en el fuego es – quizás al principio intencionalmente – abandonado. Judah es ahora acusado de quemar o aún de matar sus niños a ídolos, mientras el *tofet* llega a ser un alto lugar de Ba'al. Esta exageración y enturbiamiento de la terminología emerge claramente de las explícitas referencias a *tofet* y *mōlek* que hallamos en el libro de Jeremías.

Jeremías 7, 31-33

31 וּבָנוּ בְּמִזְבֵּחַ הַתִּפֶּת אֲשֶׁר בְּנִיָּא בֶן-הַנֶּחֱם לְשָׂרָף אֶת-
בְּנֵיהֶם וְאֶת-בְּנֹתֵיהֶם בָּאֵשׁ אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי וְלֹא עָלְתָה עַל-לִבִּי: 32

²⁴² Esto no es así en el relato del cronista de Josías (II Cró. 34-35), donde el comienzo de la reforma precede al descubrimiento del libro. Desgraciadamente, el cronista no menciona la destrucción del *tofet* en su relato.

32 לִבְנֵי הַנְּחִי-יָמִים בָּאִים נֶאֱמַר-יְהוָה וְלֹא-יֵאמָר עוֹד הַתִּפֶּת וְגַיָּא בֶן-
הַנֶּם כִּי אִם-גַּיָּא הַהִרְגָה וְקִבְּרוּ בְתִפֶּת מֵאֵין מְקוֹם: 33 וְהִיְתָה נְבִלַת
הָעָם הַזֶּה לִמְאֹכָל לְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְבִהְמֹת הָאָרֶץ וְאֵין מִחֲרִיד:

³¹ καὶ ἀκοδόνησαν τὸν βωμὸν τοῦ Ταφεθ, ὅς ἐστιν ἐν φάραγγι υἱοῦ Εννομ, τοῦ κατακαίειν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν ἐν πυρί, ὃ οὐκ ἐνετειλάμην αὐτοῖς καὶ οὐ διενσήθη ἐν τῇ καρδίᾳ μου. ³² διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ οὐκ ἐποῦσιν ἔτι Βωμὸς τοῦ Ταφεθ καὶ Φάραγξ υἱοῦ Εννομ, ἀλλ' ἡ Φάραγξ τῶν ἀνηρημένων, καὶ θάψουσιν ἐν τῷ Ταφεθ διὰ τὸ μὴ ὑπάρχειν τόπον. ³³ καὶ ἔσονται οἱ νεκροὶ τοῦ λαοῦ τούτου εἰς βρώσιν τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῖς θηρίοις τῆς γῆς, καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀποσοβῶν.

Vulgata:

³¹ Et aedificaverunt excelsa Topheth,

Quae est in valle filii Ennom,

Ut incenderent filios suos et filias suas igni,

Quae non praecepi, nec cogitavi in corde meo.

³² Ideo ecce dies venient, dicit Dominus,

Et non dicetur amplius Topheth, et Vallis filii Ennom,

Sed Vallis interfectionis;

Et sepelient in Topheth, eo quod non sit locus.

³³ Et erit morticinum populi huius in cibos volucris caeli, et bestiis terrae,

Et non erit qui abigat.

Y edificaron los altos de Tofet, que está en el valle de Ben-Hinón, para quemar allí a sus hijos y sus hijas, cosa que ni yo les mandé ni pasó por mi pensamiento. Por eso he aquí que vienen días -oráculo de Yavé- en que no se llamará más Tofet y valle de Ben-Hinón, sino valle de la mortandad y se enterrará en Tofet por falta de lugar, y los cadáveres de este pueblo serán pasto de las aves del cielo y de las bestias de la tierra, sin que haya quien los espante.

Y edificaron los altos de Topheth, que está en el valle del hijo de Ennom: para quemar sus hijos, y sus hijas al fuego: lo que yo no mandé, ni pensé en mi corazón. Por tanto ha aquí que vendrán días, dice el Señor, que no se dirá más, Topheth, ni Valle del hijo de Ennom: sino Valle de la matanza: y enterrarán en Topheth, porque no habrá más lugar.

Y serán los cadáveres de este pueblo pasto de las aves del cielo, y de las bestias de la tierra, y no habrá quien las ahuyente.

El lugar donde se ejecuta la práctica, הַמִּזְבֵּחַ , es descrito por el profeta como הַמִּזְבֵּחַ (cf. 19, 5; 32, 35). La etimología de la palabra es dudosa y no permite nada más que mencionar que se trata de un lugar donde los niños eran quemados en sacrificio²⁴³. Atrayente es la hipótesis presentada por John Day en relación a que la palabra derivaría de la palabra ph “cocer” (cf. Lev. 6, 14)²⁴⁴.

W. Gesenius deriva la palabra del persa *taften* “anzünden”²⁴⁵. W. Robertson Smith propone como ejemplo la palabra siríaca *tphājā*, que indica una especie de trípode que se pone sobre el fuego, y que el término habría sido una adopción del arameo en un período determinado por la influencia del reino de Damasco, según II Re. 16²⁴⁶.

La referencia a Ba'al está ausente, lo que puede suponer que la práctica era entendida como un precepto o mandato del propio Yahweh²⁴⁷, que como posteriormente se verá, también había ordenado en relación al sacrificio del primer nacido en Ez. 20, 25-26. Sin embargo, Jeremías intenta demostrar que Yahweh rechaza este ritual en el contexto de observarlo como una práctica ajena al propio culto de Yahweh.

De este pasaje algunos autores han deducido su relación con las alturas y por tanto la confirmación de su función cultual²⁴⁸.

Jeremías 19, 2-6

²⁴³ Acerca de las diversas etimologías, véase: Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 346-349. Meter diccionario.

²⁴⁴ Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 24-28.

הַמִּזְבֵּחַ L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 1 א - ז, Valencia 1990, p. 68.

הַמִּזְבֵּחַ L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 76-77.

²⁴⁵ W. Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaee veteris testamenti*, III, Lipsia 1842, s.v., aunque no es una idea nueva ya que anteriormente E.F.C. Rosenmüller, *Jeremia vaticinia et threni*, I, Lipsia 1836, p. 269, se había ocupado sobre esta derivación.

²⁴⁶ Robertson Smith, *op. cit.*, (nota 25), p. 377: “It seems to me that *tpt* is properly an Aramaic name for fireplace, or for framework set on the fire to support the visting ... I figure it to myself as a pillar or cone with a rude head and arms”.

²⁴⁷ En este sentido véase: Smelik, *op. cit.*, (nota 34), p. 139 “If these child sacrifices were part of the cult of Ba'al or another Canaanite god, why would it have been necessary to defend the Lord against the assumption that he commanded, even invented this kind of offering? Such a defence would make sense only if such sacrifices were at that time part of the cult YHWH”, símil a lo manifestado en Miqueas 6, 7; J.D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993, pp. 4-5; Day, *op. cit.*, (nota 28), p. 68; G.B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925, pp. 87-88. Cabe mencionar que J. Milgrom, *Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000, p. 1562, sugiere que Ba'al funciona como un epíteto para YHWH.

²⁴⁸ W.F. Albright, The High Place in Ancient Palestine, *Congrès de Orientalistes, Strasbourg 1956*, (Suppl. Vetus Testamentum IV), Leiden 1957, pp. 242-257; en relación con Jer 2, 23a, véase J. Soggin, “La tua condotta nella valle”. Nota a Geremia 2, 23a, *Rivista degli Studi Orientali*, 36 (1961), pp. 207-211; Idem, A proposito di sacrifici di fanciulli e di culto dei morti nell'Antico Testamento, *Oriens Antiquus*, 8 (1969), pp. 215-217.

2 וַיֵּצֵאתָ אֶל־גֵּיא בֶן־הַנֶּם אֲשֶׁר פָּתַח
שְׁעָר הַחֲרוֹסוֹת [הַחֲרוֹסִית] וְקִרְאתָ שֵׁם אֶת־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־ אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ:
3 וְאָמַרְתָּ שְׁמָעוּ דְּבַר־יְהוָה מֶלֶכִּי יְהוּדָה וַיֵּשְׁבִי יְרוּשָׁלַם כָּה־אָמַר
יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הִנְנִי מֵבִיא רָעָה עַל־הַמָּקוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר
כָּל־שְׁמָעָה תִּצְלַנָּה אֲנִיו:
4 יַעַן אֲשֶׁר עֲזָבִנִי וַיִּנְכְּרוּ אֶת־הַמָּקוֹם
הַזֶּה וַיִּקְטְרוּ־בּוֹ לֵאלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא־יָדָעוּם הֵמָּה וְאִכּוֹתִיהֶם
וּמֶלֶכִּי יְהוּדָה וּמָלְאוּ אֶת־הַמָּקוֹם הַזֶּה בָּם נָקִים: 5 וּבָנֹו אֶת־כְּמֹוֹת
הַבַּעַל לְשָׁרֵף אֶת־בְּנֵיהֶם בָּאֵשׁ עֲלֹת לַבַּעַל אֲשֶׁר לֹא־צִוִּיתִי וְלֹא
דִּבַּרְתִּי וְלֹא עָלְתָה עַל־לִבִּי: 6 לָכֵן הִנֵּה־יָמִים בָּאִים נָא־
יְהוָה וְלֹא־יִקְרָא לַמָּקוֹם הַזֶּה עוֹד הַתִּפְתָּ וְגֵיא בֶן־הַנֶּם כִּי אִם־גֵּיא
הַהֲרָגָה:

²καὶ ἐξελεύσῃ εἰς τὸ πολυάνδριον υἱῶν τῶν τέκνων αὐτῶν, ὃ ἐστὶν ἐπὶ τῶν προθύρων πύλης τῆς χαρσιθ, καὶ ἀνάγνωθι ἐκεῖ πάντας τοὺς λόγους, οὓς ᾧ λαλήσω πρὸς σέ, ³καὶ ἐρεῖς αὐτοῖς Ἀκούσατε τὸν λόγον κυρίου, βασιλεῖς Ιουδα καὶ ἄνδρες Ιουδα καὶ οἱ κατοικοῦντες Ιερουσαλημ καὶ οἱ εἰσπορευόμενοι ἐν ταῖς πύλαις ταύταις Τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς Ισραηλ Ἴδου ἐγὼ ἐπάγω ἐπὶ τὸν τόπον τοῦτον κακὰ ὥστε παντὸς ἀκούοντος αὐτὰ ἡχήσῃ ἀμφοτέρω τὰ αὐτοῦ ᾧ ἄνθ' ὧν ἐγκατέλιπόν με καὶ ἀπηλλοτρίωσαν τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἐθυμίωσαν ἐν αὐτῷ θεοῖς ἄλλοτρίοις, οἷς οὐκ ᾔδεισαν αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν, καὶ οἱ βασιλεῖς Ιουδα ἔπλησαν τὸν τόπον τοῦτον αἱμάτων ἀθῶων ⁵καὶ ᾤκοδόμησαν ὑψηλὰ τῇ Βααλ τοῦ κατακαίειν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν ἐν πυρὶ, ᾧ οὐκ ἐνετειλάμην οὐδὲ ἐλάλησα οὐδὲ διενόηθην ἐν τῇ καρδίᾳ μου. ⁶διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ οὐ κληθήσεται τῷ τόπῳ τούτῳ ἔτι Διάπτωσις καὶ Πολυάνδριον υἱοῦ Εννομ, ἀλλ' ἡ Πολυάνδρον τῆς σφαγῆς.

Vulgata:

² et egredere ad vallem filii Ennom, quae est iuxta introitum portae fictilis: et praedicabis ibi verba, quae ego loquar ad te. ³ Et dices:

Audite verbum Domini,

Reges Iuda, et habitatores Ierusalem;

Haec dicit Dominus exercituum, Deus Israel:

Ecce ego inducam afflictionem super locum istum,

Ita ut omnis, qui audierit illam tinniant aures eius,

⁴ *Eo quod dereliquerint me,
Et alienum fecerint locum istum,
Et libaverunt in eo diis alienis,
Quos nescierunt, ipsi et patres eorum, et reges Iuda,
Et repleverunt locum istum sanguine innocentum;*
⁵ *Et aedificaverunt excelsa Baalim,
Ad comburendos filios suos igni in holocaustum Baalim:
Quae non praecepi, nec locutus sum,
Nec ascenderunt in cor meum.*
⁶ *Propterea ecce dies veniunt, dicit Dominus,
Et non vocabitur amplius locus iste Topheth,
Et vallis filii Ennom,
Sed vallis occisionis.*

Así dice Yavé de los ejércitos, Dios de Israel: He aquí que traeré sobre este lugar males que a cuantos los oigan les retñirán los oídos, por haberme dejado a mí y haber enajenado este lugar, ofreciendo incienso en él a dioses ajenos, que no conocían ni ellos , ni sus padres, ni los reyes de Judá, llenando este lugar de sangre de inocentes, y edificando los lugares altos a Baal, para quemar sus propios hijos como holocausto a Baal, lo que yo no había amndado ni me había venido a la mente. Por eso, he aquí que vendrán días - oráculo de Yavé- en que no se llamará e este lugar “Tofet” y “Valle de Ben-Hinón”, sino “Valle de la mortandad”.

Y sal al valle del hijo de Ennom, que está junto a la entrada de la puerta de la alfarería: y publicarás allí las palabras, que yo te hablaré.
Y dirás: Oid la palabra del Señor, reyes de Judá, y moradores de Jerusalem: esto dice el Señor de los ejércitos, el Dios de Israel: He aquí que yo traeré aflicción sobre este lugar, de modo que todo aquel que la oyere, le retñan las orejas:
Porque me abandonaron, y me enagenaron este lugar; y sacrificaron en él a dioses ajenos, que no conocieron ellos, ni sus padres, ni los reyes de Judá: y llenaron este lugar de sangre de inocentes.
Y edificaron altos a los Baales, para quemar sus hijos en el fuego en holocausto a los Baales: cosas que no mandé, ni hablé, ni subieron a mi corazón.
por esto he aquí que vienen los días, dice el Señor: y no será llamado este lugar de aquí adelante Topheth, ni el Valle del hijo de Ennom: sino Valle de la matanza.

La expresión עלות לבעל ratifica el sacrificio, ya que es seguida por באש שרף, aunque en los LXX no aparezca. Así la acción de עלה²⁴⁹ clarifica el significado de באש שרף aquí y en el pasaje anterior 7, 31. עלות לבעל no aparece en la versión griega de los LXX, ni como se ha podido apreciar, en el texto masorético en el pasaje 7, 31, siendo frecuentemente considerado como una glosa secundaria, no obstante pone en relieve el acto sacrificial en relación a la frase באש שרף así como la divinidad que recibe dicho sacrificio que se concreta en la figura de Ba'al, divinidad claramente distinta al hipotético Molek. Cuestión que se ve reflejada en el pasaje 32, 35 en el que el lugar de culto es descrito también como un *bamoth* de Ba'al en el valle de Ben Hinnom y que sin embargo, aquí el texto masorético pone como divinidad a la que se ofrenda a Molek²⁵⁰. A ello debemos unir el testimonio del pasaje 7, 31, donde la referencia a Ba'al está ausente, pero que pone la práctica entendida como un precepto o mandato del propio Yahweh²⁵¹, que como ya se ha mencionado, también ha ordenado en relación al sacrificio del primer nacido Yahweh en Ez. 20, 25-26.

Sin embargo, Jeremías pretende considerar el sacrificio como idolatría, la expresión *ʾāšer lōʾ-šiwwîlî*, como señala John Day es utilizada en Dt. 17, 3 en conexión al culto astral²⁵².

Los LXX usa el término cementerio (*πολυδνδριοι*) para describir el valle de Hinnom (cf. 2, 23 LXX). El valle se identifica con el wadi Rababi al suroeste de la vieja ciudad de Israel. "In its N-S orientation, the valley extends along the western side of the old city and continues south of the western hill known as Mt. Zion. It then turns east and extends from beyond the slopes of the western side of the southern point of the eastern "Ophel" hill"²⁵³.

Un dato sobre su situación es aportado por Jeremías. Claramente está fuera del recinto fortificado de la ciudad de Jerusalem, accediendo a él al salir por la puerta de la

²⁴⁹ Como se podrá observar posteriormente עלה se utiliza para describir el sacrificio de la hija de Jephthah (Jue. 11:31), del hijo de Mesha (II Re. 3:27) y el de Isaac (Gén. 22:2).

²⁵⁰ Heider, *op. cit.*, (nota 30), p. 340. Por su parte D.V. Edelman, *op. cit.*, (nota 18), pp. 730-731, propone que Jer. 2, 32; 3, 24; 19, 5 y 32, 35 indican como divinidad receptora de la ofrenda una forma de Ba'al con el epíteto Melek o Molek, interrelacionando estas referencias con el mito ugarítico del descenso de Ba'al al inframundo (*KTU* 1.5), lo que indicaría que sería un epíteto o título divino, no la divinidad en sí. En contra de esta identificación véase: Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 34-36. En relación a la opinión que Jer. 19, 5 y 32, 35 son reflexiones teológicas, o de escriba, sobre 7, 31, véase O. Kaiser, *Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer in Alten Testament*, en O. Kaiser (ed.), *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments: gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte*, Göttingen 1984, pp. 156-158.

²⁵¹ En este sentido véase nota 247 del presente trabajo.

²⁵² Day, *op. cit.*, (nota 28), p. 68

²⁵³ J.A. Dearman, *The Tophet in Jerusalem: Archaeology and Cultural Profile*, *Journal of Northwest Semitic Languages*, 22 (1996), p. 64.

Alfarería, es decir, “en el barrio de los ceramistas, localización perfecta para el desarrollo de una industria de urnas destinadas a la deposición de las cenizas del niño/a inmolado, símil a la práctica de marmolistas y floristas que hoy en día se reúnen en torno a nuestros cementerios”²⁵⁴.

J.A. Soggin en referencia a Jeremías 2, 23a²⁵⁵, piensa, respecto al valle de Ben Hinnom, que el pasaje es una invectiva resuelta del profeta contra los cultos sincretísticos o paganos en Judah que es traducido por los LXX como “observa tus caminos en el cementerio” (ἐν τῷ πολυανδρῶ)²⁵⁶.

Jeremías 19, 12-14

12 כִּן־אֶעֱשֶׂה לַמָּקוֹם הַזֶּה נָאִם־יְהוָה
וְלִישְׁבָיו וְלָתֶת אֶת־הָעִיר הַזֹּאת כְּתֶפֶת: 13 וְהָיוּ בְתֵי יְרוּשָׁלַם
וּבְתֵי מַלְכֵי יְהוּדָה כַּמָּקוֹם הַתֶּפֶת הַשְּׂמָאִים לְכָל הַבָּתִּים אֲשֶׁר קִטְרוּ
עַל־גִּנְתֵיהֶם לְכָל צֶבֶא הַשָּׂמִים וְהַסֵּךְ נִסְכִּים לֵאלֹהִים אֲחֵרִים: פ
14 וַיָּבֹא יִרְמְיָהוּ מִהַתֶּפֶת אֲשֶׁר שָׁלְחוּ יְהוָה שָׁם לְהַנְבִּיאַ וַיַּעֲמֹד בַּחֲצַר
בֵּית־יְהוָה וַיֹּאמֶר אֶל־כָּל־הָעָם: ס

¹²οὕτως ποιήσω, λέγει κύριος, τῷ τόπῳ τούτῳ καὶ τοῖς κατοικοῦσιν ἐν αὐτῷ τοῦ δοθῆναι τὴν πόλιν ταύτην ὡς τὴν διαπύπτουσαν. ¹³καὶ οἱ οἱ Ιερουσαλημ καὶ οἱ οἱ βασιλέων Ιουδα ἔσονται καθὼς ὁ τόπος ὁ διαπύπτων τῶν ἀκαθαρσιῶν ἐν πάσαις ταῖς οἰκταῖς, ἐν αἷς ἐθυμίασαν ἐπὶ τῶν δαμάτων αὐτῶν πάσῃ τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔσπεισαν σπονδάς θεοῖς ἄλλοτρίοις. —

Vulgata:

¹¹ *et dices ad eos: Haec dicit Dominus exercituum:*

Sic conteram populum istum et civitatem istam,

Sicut conteritur vas figuli,

Quod non potest ultra instaurari;

Et in Topheth sepelientur,

Eo quod non sit alius locus ad sepeliendum.

²⁵⁴ L.A. Ruiz Cabrero, El sacrificio semita de las primicias y el *molk* en Fenicia e Israel: problemática de su difusión, en J. Alvar, C. Blázquez y C.G. Wagner (Eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, (ARYS 2), Madrid 1993, p. 85.

²⁵⁵ Soggin, *op. cit.*, 1961, (nota 248), pp. 207-211.

²⁵⁶ Cuestión que retoma en: *op. cit.*, 1969, (nota 248), pp. 216-217 (= Child Sacrifice and Cult of the Dead in the Old Testament, en J.A. Soggin, *Old Testament and Oriental Studies*, (Biblica et Orientalia 29), Romae 1975, pp. 84-87).

¹² *Sic faciam loco huic, ait Dominus,
Et habitatoribus eius,
Et ponam civitatem istam sicut Topheth.*

¹³ *Et erunt domus Ierusalem,
Et domus regum Iuda,
Sicut locus Topheth, immundae,
Omnes domus, in quarum domatibus sacrificaverunt omni militiae caeli,
Et libaverunt libamina diis alienis.*

¹⁴ *Venit autem Jeremias de Topheth, quo miserat cum Dominus ad prophetandum, et stetit in atrio domus Domini, et dixit ad omnem populum*

Así haré yo con este lugar y con sus habitantes -oráculo de Yavé- convirtiendo a esta ciudad en un “Tofet”. Las casas de Jerusalén y las de los reyes de Judá quedarán inmundas como el lugar del “Tofet”, todas las casas en cuyos terrados quemaron incienso a toda la milicia celeste y libaron a dioses extraños.

Y les dirás: Esto dice el Señor de los ejércitos: Así quebraré yo a este pueblo, y a esta ciudad, como se quiebra una vasija de alfarero, que no se puede ya mas restaurar: y en Topheth serán enterrados, porque no habrá otro lugar para enterrar.

Así haré a este lugar, dice el Señor, y a sus moradores: y pondré a esta ciudad así como a Topheth.

Y las casas de Jerusalén, y las casas de los reyes de Judá, serán inmundas, como el lugar de Topheth: todas las casas, en cuyos terrados sacrificaron a toda la milicia del cielo, y ofrecieron libaciones a los dioses extranjeros.

Volvió pues Jeremías de Topheth, a donde le había enviado el Señor a profetizar, y se puso en pie en el patio de la casa del Señor, y dijo a todo el pueblo:

Jeremías 32, 35

35 וַיִּבְנוּ אֶת־בְּמוֹת הַבַּעַל
אֲשֶׁר בֶּן־הַנָּחַם לָהּ עָבִיר אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־בְּנוֹתֵיהֶם לַמֶּלֶךְ
אֲשֶׁר לֹא־צוּרִיתִים וְלֹא עֲלֻתָּהּ עַל־לְבִי לַעֲשׂוֹת הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת לְמַעַן
הַחֲטִי [הַחֲטִיא] אֶת־יְהוּדָה: ס

³⁵ *καὶ ἀπολείται φυγὴ ἀπὸ τῶν ποιμένων καὶ σωτηρία ἀπὸ τῶν κριῶν τῶν προβάτων.*

Vulgata:

Et aedificaverunt excelsa Baal,

*Quae sunt in valle filii Ennon,
Ut initiarent filios suos et filias suas Moloch,
Quod non mandavi eis,
Nec ascendit in cor meum ut facerent abominationem hanc,
Et in peccatum deducerent Iudam*

Vetus Latina:

*et aedificaverunt aras Baal, quae in valle filii Ennom, ad offerendos filios suos, et filias suas Moloch regi: quae non praecepi eis, nec ascendit in cor meum ad faciendum abominationem istam, et ad faciendum peccare Iudam*²⁵⁷

35 Et aedificaverunt excelsa Baal, quae sunt in valle filii Ennom ut initiarent filios suos et filias suas Moloch: quod non mandavi eis, nec ascendit in cor meum ut facerent abominationes hane, et in peccatum deducerent Iudam.

Han edificado los lugares altos de Baal que se hallan en el valle de Ben-Hinón, para pasar (por el fuego) a sus hijos y a sus hijas en honor de Moloc, cosa que yo nunca me propuse. ¡Cometer abominaciones semejantes y hacerse Judá reo de tal crimen!

Y edificaron las alturas de Baal, que están en el valle del hijo de Ennom, para consagrar sus hijos y sus hijas a Moloch: lo que no les mandé, ni subió a mi corazón que hiciesen semejante abominación, e indujesen a pecado a Judá.

Es la única vez que se emplea el término *הָלַךְ* 32, 35, mientras que los otros dos pasajes que hacen referencia al sacrificio de niños 7, 31 y 19, 5 emplean exactamente el mismo lenguaje al asociado con el ritual *הָלַךְ*. Todos estos textos *a priori* intentan demostrar que Yahweh no había mandado los sacrificios.

Cada uno de los tres pasajes del libro de Jeremías está dentro de un sermón en prosa característico al cual Sigmund Mowinckel ha llamado Fuente C²⁵⁸. Estos sermones son escritos en un elevada, a menudo más bien monótona, prosa que es fuertemente reminiscencia del estilo deuteronomista, y sería datada a la mitad del periodo exílico (es decir, más o menos contemporáneo con la segunda edición de Dtr)²⁵⁹. Es, por lo tanto,

²⁵⁷ *Vetus Testamentum secundum Septuaginta latine redditum et ex autoritate Sixti V Pont. Max. editum*, Roma 1588.

²⁵⁸ Cf. S. Mowinckel, *Zur komposition des Buches Jeremia*, Kristiania 1914, así como su modificada posición en *Profecy and Tradition*, Oslo 1946, pp. 62s., donde habla de C no como una fuente, sino un círculo.

²⁵⁹ Cf. J. Bright, The Date of the Prose Sermons of Jeramiah, *Journal of Biblical Literature*, 70 (1951), pp. 15-31, y también su comentario, *Jeremiah*, Garden City 1965, 57ss. Cf. Weinfeld, *op. cit.*, (nota 128), pp. 27ss.

bastante comprensible que los tres textos citados reflejarían las preocupaciones históricas y religiosas de Dtr₁. Pero lo que es más interesante es la tendencia deformante que ha sido introducida al pasar el tiempo.

Jer. 7, 31s., que ha adquirido las adiciones menos peyorativas que las otras dos noticias paralelas, puede todavía hablar del *tofet* como un alto lugar pagano (במה) donde los judíos quemaban (שרף) a sus niños en el fuego. Esta práctica es específicamente rechazada por Yahweh como errónea, pero aún hacia la mitad del Exilio aparentemente todavía sobrevive en la memoria que tales ofrendas habían sido alguna vez ofrecidas a Yahweh. Dado que es la explicación más pausible de la enérgica negativa de Yahweh: “una cosa que nunca mandé, que nunca tuve en mente”. Si el *tofet* y su rito estaban en el campo de la idolatría, una negativa tan enfática habría sido completamente innecesaria, ni los judíos que estaban en Jerusalem o en el exilio necesitaban que se les recordase que Yahweh no aprobó – solo mandó – sacrificios a otras deidades.

En Jer. 19, 3-6 y 32, 34s., la asociación tendenciosa del *tofet* con idolatría es hecha explícita, a través del último pasaje se tiene el término técnico deuteronomista para el sacrificio israelita de niños: להביר (למלך). En ambos pasajes, el *tofet* no es simplemente un alto lugar, sino un alto lugar de Ba'al. Además, en el primer pasaje, los sacrificios de niños son especialmente denominados “ofrendas quemadas a Baal”, una idea completamente extraña al original deuteronomista²⁶⁰.

Hasta que punto estos pasajes reflejan un oráculo original de Jeremías es por el momento un mero asunto de conjetura. Ciertamente no son su *ippissima verba*, pero han sido fuertemente adaptados por círculos deuteronomistas. Todavía, el rechazo del *tofet* y su rito es probablemente un reflejo exacto de la actitud de Jeremías. Ya que los oráculos poéticos (Fuente A) contiene dos referencias indirectas al rito:

¿Cómo dices: No estoy manchada, | no me he ido en pos de los baales? | Repara
en tu conducta en el valle

Jer. 2, 23 a-b

La vergüenza (de los ídolos) ha devorado el trabajo de nuestros padres | desde
nuestra juventud: | sus rebaños, sus vacadas, sus hijos y sus hijas.

Jer. 3, 24

El valle mencionado en el primero de estos pasajes es probablemente el valle de Ben Hinnom²⁶¹. Si ésto es así, Israel está negando que ha sido culpable de idolatría, mientras

²⁶⁰ Esta frase, perdida de los LXX, es casi ciertamente una tardía glosa, pero indica la constante tendencia a asociar *tofet* y *mōlek* con absoluta idolatría.

²⁶¹ Soggin, *op. cit.*, 1961, (nota 248), p. 209. El autor intenta ver un culto de la muerte en el valle de Ben Hinnom, sin embargo “he misunderstands the LXX’s use of πολυανδρῶν, “cemetery”, as a rendering of

Yahweh mismo ve tales sacrificios como ofrecidos no a él, sino a los Baalim. Como en la Fuente C, allí parece estar implícita una admisión que Judah no consideraba su indulgencia en el sacrificio de niños como idólatra.

En el segundo pasaje, un Israel arrepentido admite que en su juventud ha sido culpable de idolatría. En un clásico ejemplo de exageración profética, todos los sacrificios – animal y humano – son vistos como devorados por la vergüenza (הבוה), es decir, por Ba'al (הבעל).

En vista de estas dos alusiones, parece razonable admitir que restos de un oráculo genuino se halla oculto en los pasajes del *tofet* de la Fuente C. Puesto que la referencia indirecta al sacrificio de niños en la Fuente A data de la parte inicial del sacerdocio de Jeremías²⁶², el rechazo de Jeremías del rito parecería ser paralelo al de Josías.

Las referencias en Fuentes A y C asocian el rito ostensiblemente con el Baalismo y la idolatría, pero todavía hay una clara implicación que la gente de Judah cree que están dando sus sacrificios al dios de Israel. El mensaje del profeta, sin embargo, es claro: puesto que Yahweh no quiere tales ofrendas, nunca las ha mandado, no son mejor que los sacrificios a Ba'al. En esta última cuestión, Jeremías se mueve un paso más allá del deuteronomista. La relativa exactitud de la distinción terminológica del historiador da vía a la exageración profética que, comprensiblemente, está menos relacionada con la certeza histórica que con proclamar la palabra de Yahweh. Es esta ruptura/ crisis de terminología deuteronomista bajo la influencia profética que se halla reflejada en el pasaje de la Fuente C.

Hay cierta confusión en los textos de Jeremías, en 19, 5 el receptor del sacrificio es Ba'al en lugar de Molek. La Septuaginta no refleja esta referencia a Ba'al. Sin embargo, en el versículo 7, 31 que prácticamente es un paralelo de 19, 5 y 32, 35, la referencia a esta deidad también permanece ausente. Lo cual puede sugerir que esta mención sea fruto de una glosa tardía fomentada por la mención anterior en el pasaje de la *bamoth* de Ba'al a la que habría de añadir un fuerte concepto teológico de distanciar la figura de Yahweh de tal práctica. La cuestión de las *bāmôt* como lugares altos, y por tanto difícilmente situados en un valle o en un templo, es observada por W.F. Albright, quien piensa en estos lugares como un santuario donde se practicaba el culto de los difuntos y no tenía ninguna relación con su elevación sobre el nivel del mar²⁶³.

Ezequiel 16, 20-21

יהוה: 20 ותקחי את־בניך ואת־בנותיך אשר ילדת לי ותזבחי

“valley”; in fact, the translator is connecting 2:23 with 7:32: “they will bury in Topheth” (Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 268, n. 228).

²⁶² Bright, *op. cit.*, (nota 259), pp. 18 y 25s.

²⁶³ Albright, *op. cit.*, (nota 248), pp. 242-257.

לָהֶם לֶאֱכֹל הַמֶּעֶט מִתּוֹנְתֶךָ [מִתּוֹנְתֶיךָ]: 21 וְתָשׁ חֲטִי אֶת־בְּנֵי וְתַתִּימִים בָּהֶ
עֲבִיר לָהֶם:

²⁰καὶ ἔλαβες τοὺς υἱοὺς σου καὶ τὰς θυγατέρας σου, ὡς ἐγέννησας, καὶ ἔθυσας αὐτὰ αὐτοῖς εἰς ἀνάλωσιν, ὡς μικρὰ ἐξεπόρνευσας, ²¹καὶ ἔσφαξας τὰ τέκνα σου καὶ ἔδωκας αὐτὰ ἐν τῷ ἀποτροπιάζεσθαί σε ἐν αὐτοῖς.

Vulgata:

²⁰ Et tulisti filios tuos et filias tuas, quas generasti mihi, et immolasti eis ad devorandum. Numquid parva est fornicatio tua? ²¹ Immolasti filios meos, et dedisti, illos consecrans, eis.

Y, a más de esto, tomaste a tus hijos y a tus hijas, los que habías engendrado para mí, y se los sacrificaste para que les sirvieran de comida. Te parecían poco tus prostituciones, y sacrificaste a mis hijos, haciéndolos pasar por el fuego

Y tomaste tus hijos y tus hijas, que engendraste para mi: y se los sacrificaste, para que fuesen devorados. ¿Es acaso pequeña tu fornicación? Sacrificaste mis hijos, y los diste, consagrándolos a ellos

Ezequiel 20, 25-27

25 וְגַם־אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים
לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יָחִיו בָּהֶם: 26 וְאַשְׁמָא אוֹתָם בְּמִתְנוּחָם
בָּה עֲבִיר כָּל־פֶּסֶט רַחֵם לְמַעַן אֲשַׁמֵּם לְמַעַן אֲשֶׁר יִדְעוּ אֲשֶׁר אֲנִי
יְהוָה: 27 לֵכֵן וְדַבֵּר אֶל־בֵּית יִשְׂרָאֵל בֶּן־אָדָם וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם
כֹּה אָמַר יְהוָה עוֹד זֹאת גִּדְּפוּ אוֹתִי אֲבוֹתֵיכֶם בְּמַעַלְם בִּי מֵעַל:

²⁵καὶ ἐγὼ ἔδωκα αὐτοῖς προστάγματα οὐ καλὰ καὶ δικαιώματα ἐν οἷς οὐ ζήσονται ἐν αὐτοῖς. ²⁶καὶ μαινῶ αὐτοὺς ἐν τοῖς δόμασιν αὐτῶν ἐν τῷ διαπορεύεσθαί με πᾶν διανοίγον μήτραν ὅπως ἀφάίσω αὐτούς.

²⁷Διὰ τοῦτο λάλησον πρὸς τὸν οἰτοῦ Ἰσραὴλ, υἱὲ ἀνθρώπου, καὶ ἐπείσ πρὸς αὐτούς. Τάδε λέγει κύριος Ἐως τούτου παρώργισάν με οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν τοῖς παραπτώμασιν αὐτῶν, ἐν οἷς παρέπεσον εἰς ἐμέ.

Vulgata:

²⁵ *Ergo et ego dedi eis praecepta non bona, et iudicia, in quibus non vivent.* ²⁶ *Et pollui eos in muneribus suis, cum offerent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua; et scient quia ego Dominus.*

Por eso les dí yo también a ellos ordenaciones no buenas y decretos que nos son de vida, y los contaminé en sus ofrendas cuando pasaban a sus hijos por el fuego, a todo primogénito, para desolarlos y hacerles saber que yo soy Yavé

Por esto pues les di yo preceptos no buenos, y juicios en que no vivirán. Y les contaminé en sus dones, cuando por sus pecados ofrecían todo lo que rompe la matriz: y sabrán que yo soy el Señor

Ezequiel 20, 30-31

30 לֵךְ אָמַרְתִּי אֶל־בֵּית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַרְתִּי
אֲדַנִּי יְהוָה הַבֶּרֶךְ אֲבוֹתֵיכֶם אֲתֶם נִשְׁמָאִים וְאֶחָד שְׁקוּצִיָּהם אֲתֶם
זָנִים: 31 וּבְשִׁאֲת מִתְּנִיכֶם בָּה עָבִיר בְּנֵיכֶם בָּאֵשׁ אֲתֶם נִשְׁמָאִים
לְכָל־גְּלוּלֵיכֶם עַד־הַיּוֹם וְאֲנִי אֲדַרְשׁ לָכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל חִי־אֲנִי נֹאֵם
אֲדַנִּי יְהוָה אִם־אֲדַרְשׁ לָכֶם:

³⁰διὰ τοῦτο εἶπὸν πρὸς τὸν οἰτοῦ Ἰσραὴλ Τάδε λέγει κύριος Ἐὶ ἐν ταῖς ἀνομίαις τῶν πατέρων ὑμῶν ὑμεῖς μιαίνεσθε καὶ ὀπίσω τῶν βδελυγμάτων αὐτῶν ὑμεῖς ἐκπορνεύετε; ³¹καὶ ἐν ταῖς ἀπαρχαῖς τῶν δομάτων ὑμῶν ἐν τοῖς ἀφορισμοῖς ὑμεῖς μιαίνεσθε ἐν πᾶσιν τοῖς ἐνθυμήμασιν ὑμῶν ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας. καὶ ἐγὼ ἀποκριθῶ ὑμῖν, οἷς τοῦ Ἰσραὴλ; ὣς ἐγώ, λέγει κύριος, εἰ ἀποκριθῆσομαι ὑμῖν, καὶ εἰ ἀναβήσεται ἐπὶ τὸ πνεῦμα ὑμῶν τοῦτο.

Vulgata:

³⁰ *Propterea dic ad domum Israel: Haec dicit Dominus Deus: Certè in via patrum vestrorum vos polluimini, et post offendicula eorum vos fornicamini;* ³¹ *et in oblatione donorum vestrorum, cum traducitis filios vestros per ignem, vos polluimini in omnibus idolis vestris usque hodie: et ego respondebo vobis domus Israel? Vivo ego, dicit Dominus Deus, quia non respondebo vobis.*

Di pues a la casa de Israel: Así habla el Señor, Yavé: ¡Que!. Os contamináis vosotros a la manera de vuestros padres, fornicáis con sus ídolos, ofreciendo vuestras ofrendas y pasando a vuestros hijos por el fuego...

V. Ianniello observa en referencia al texto hebreo y al texto griego en este pasaje que para “BHS la seconda espressione non è la corrispondente di quella ebraica. Se osserviamo che all’ebraico *b ... b ...* corrisponde *év ... év ...* in greco e che *bâ’t mtntykm* ha il suo corrispondente in greco possiamo pensar che anche il secondo elemento nei LXX sia il corrispettivo del T.M. Se si tratti di interpretazione, di diverso testo posseduto dal traduttore o di una modifica è difficile stabilirlo”²⁶⁴.

Ezequiel 23, 37-39

37 כִּי נֶאֱפוּ וְדָם בִּידֵיהֶן וְאֶת־גְּלוּלֵיהֶן נֶאֱפוּ וְגַם אֶת־
בְּנֵיהֶן אֲשֶׁר יִלְדוּ־לִי הֵעֲבִירוּ לָהֶם לֶאֱכֹלָהּ: 38 עוֹד זֹאת עָשָׂו לִי
טָמְאוּ אֶת־מִקְדָּשִׁי בַּיּוֹם הַהוּא וְאֶת־שַׁבְּתוֹתַי חָלְלוּ: 39 וּבֶשֶׁת חָטְמָם
אֶת־בְּנֵיהֶם לְגְלוּלֵיהֶם וַיָּבֵאוּ אֶל־מִקְדָּשִׁי בַּיּוֹם הַהוּא לְחַלְלֹו וְהִנֵּה־
כֹּה עָשָׂו בְּתוֹךְ בֵּיתִי:

³⁷ ὅτι ἐμοιχῶντο, καὶ αἷμα ἐν χερσὶν αὐτῶν · τὰ ἐνθυμήματα αὐτῶν ἐμοιχῶντο καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν, ἃ ἐγέννησάν μοι, διηγάγον αὐτοῖς δι' ἐμπύρων. ³⁸ ἕως καὶ ταῦτα ἐποίησάν μοι · τὰ ἁγιά μου ἐμίλαινον καὶ τὰ σάββατά μου ἐβεβήλουν. ³⁹ καὶ ἐν τῷ σφάζειν αὐτοὺς τὰ τέκνα αὐτῶν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν καὶ εἰσεπορεύοντο εἰς τὰ ἁγιά μου τοῦ βεβηλοῦν αὐτά · καὶ ὅτι οὕτως ἐποίουν ἐν μέσῳ τοῦ οἴκου μου.

Vulgata:

³⁷ *Quia adulteratae sunt, et sanguis in manibus earum,*

Et cum idolis suis fornicatae sunt;

Insuper et filios suos quos genuerunt mihi,

Obtulerunt eis ad devorandum.

³⁸ *Sed et hoc fecerunt mihi:*

Polluerunt sanctuarium meum in die illa,

Et sabbata mea profanaverunt.

³⁹ *Cumque immolarent filios suos idolis suis,*

Et ingrederentur sanctuarium meum in die illa ut polluerent illud,

Etiam haec fecerunt in medio domus meae.

²⁶⁴ V. Ianniello, Espressioni relative al sacrificio del fanciulli nella Bibbia, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana: Atti della Settimana* (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982), (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma 1983, pp. 533-534.

Diéronse al adulterio y mancharon de sangre sus manos. Adulteraron con sus ídolos, y aun los hijos que me parieron los pasaron por el fuego para que les sirviesen a ellos de comida. Hasta eso hicieron, contaminando también mi santuario y profanando mis sábados, pues, luego de sacrificar sus hijos a sus ídolos, entraban el mismo día en mi santuario contaminándolo

Porque adulteraron, y sangre hay en sus manos, y fornicaron con sus ídolos, y además a ellos les ofrecieron para ser devorados sus hijos que engendraron para mí. Y aún esto me hicieron: Profanaron mi santuario en aquel día, y profanaron mis sábados. Y cuando sacrificaron sus hijos a sus ídolos, y entraban en mi santuario en aquel día para profanarlo: aún esto hicieron en medio de mi casa.

La situación en el libro de Ezequiel es análoga a aquella hallada en el libro de Jeremías. Las referencias al sacrificio de niños en Ez. 16; 20 y 23 lo vincula todo estrechamente a la idolatría, y la terminología usada para describir tales ofrendas es aún más exagerada.

M. Weinfeld, junto a otros, ha notado que las profecías en el libro de Ezequiel contienen “a great deal of exaggeration in describing the historical sin of the people of Israel”²⁶⁵. Pero esto no puede llevarnos a entender que las acusaciones carezcan de alguna base histórica. La exageración se halla en una única dirección: no es la existencia pasada del sacrificio de niños que es exagerada, sino (1) la completa identificación de tal práctica con idolatría/adulterio²⁶⁶ y (2) el lenguaje que es empleado para describir a ambos, el rito y su propósito.

No existe una mención a Molek pero si hay una conexión de los términos שחט (Ez. 16, 21; 23, 39) y זבח (Ez. 16, 20) usados junto a נהן (Ez. 16, 21. 36), העביר (16, 21; 23, 37) y העביר באש (20, 31). Respecto a las deidades receptoras, son calificadas simplemente como “ídolos”²⁶⁷.

Especialmente en el último pasaje se puede discernir la hipérbole de la reacción exélica al sacrificio de niños. Aquí, por primera vez, nos encontramos con los términos

²⁶⁵ Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 58), p. 141.

²⁶⁶ Así, Weinfeld toma la asociación del sacrificio de niños con prostitución o adulterio literalmente. Sugiere, sobre la base de Ez. 16 y 23, así como de Is. 57, que los niños que son “pasar sobre” a “Molech” en estos pasajes eran nacidos de prostitución cultural (*op. cit.*, 1972, (nota 58), p. 144). No hay, sin embargo, ningún soporte para este punto de vista. Ambos, prostitución y adulterio en el siglo VI, han llegado a ser metáforas dominantes para la idolatría y no puede ser tomado nominalmente; imágenes sexuales pueden ser usadas para caracterizar algún pecado israelita. Sin embargo, en Ez. 23, 37, Yahweh específicamente manifiesta que los niños sacrificados o pasados por alto han sido llevados ante mí y la misma aseveración es presente en el MT (aunque no en los LXX) de Ez. 16, 20.

²⁶⁷ D. Bodi, *Les gillûlîm chez Ezéchiel et dans l'Ancient Testament, et les différentes pratiques cultuelles associées à ce terme*, *Revue Biblique*, 100 (1993), pp. 481-510.

שחם y זבה usados en conexión con tales sacrificios. Estos términos enteramente inapropiados son entendidos a igualar el sacrificio de niños con el sacrificio animal, y la implícita tendenciosidad en su uso es hecha explícita en la suma de las frases “comer” (16, 20) y “para comida” (23, 37; cf. también Jer. 3, 24). Tal nunca fue el propósito del rito. Los dioses – incluyendo Yahweh, cuando tales ofrendas eran hechas a él – no estaban más interesados en comer niños que en seres humanos.

Todavía, el uso de estos términos exagerados y peyorativos es comprensible dentro del contexto del yahvismo post-josiánico. De ahí, también, es la asociación de la práctica con la idolatría. Como en Jeremías, estas ofrendas eran hechas a ídolos: a זכר (Ez. 16, 17), a שקוציהם (20, 30) y a גלוליהן (23, 37). Solo en 20, 25s. encontramos una insinuación que los niños eran ofrecidos a Yahweh, pero aquí es cuestionable si la referencia estaba en relación al rito en el *tofet*. El uso de la frase כל-פטר רחם (cf. 13, 2. 12; 34, 19) sugiere que en este particular pasaje no debe asociarse con el *mōlek*, sino con la ley del primer nacido – o quizás con una refundición de los dos. J. Lust ha sugerido que sólo 20, 25. 26c son originales, y que la alusión a la ley del primer nacido es una glosa posterior entendida para dar un ejemplo de “statues which were not good and ordinances by which they could no live”²⁶⁸. Pero aunque posterior y no directamente conectado con *mōlek*, el versículo 26a-b todavía mantiene el testimonio de hecho que la comunidad exílica y post-exílica mantendría alguna memoria de los niños habiendo sido alguna vez ofrecidos a Yahweh²⁶⁹.

Según A.M. Rabello “questi versetti [léase Ez. 16, 36-40] ci dimostrano che secondo i Profeti di Israele i figli non sono patrimonio dei loro genitori, che possano decidere se lasciare in vita i figli o sacrificarli. I bambini appartengono a Dio e l’uccisione dei bambini da parte dei genitori è ritenuta omicidio, onde il Profeta minaccia la madre che uccide i propri figli per sacrificarli, di processo per omicidio”²⁷⁰.

Scott Walker Hahn y John Sietze Bergsma²⁷¹ remiten a una identificación de las leyes “no good” con el código legal deuteronomico, concretamente entre la rebelión de la segunda generación en el desierto y la entrada en la tierra. Curiosamente en el versículo 25 el profeta utiliza חקים, el masculino plural, para referirse a las leyes, mientras que en el

²⁶⁸ J. Lust, Ez., XX, 4-26 une parodie de l’histoire religieuse d’Israël, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 43 (1967), pp. 510-513. Nota, también, que los LXX falta v. 26d, que es, en vista de Lust, una todavía más tardía adicción.

²⁶⁹ De Vaux (quien atribuye ambos vv. 25 y 26 a Ezequiel) y otros han argumentado que Ezequiel es referir a originalmente buenas leyes de Yahweh que la gente misma ha pervertido; cf. *op. cit.*, (nota 36), pp. 71s. Pero si Yahweh, en efecto, quería o era satisfecho a recibir tales ofrendas es irrelevante; el punto es que Israel, por un sustancial trecho de su historia, creyó que lo hizo.

²⁷⁰ A.M. Rabello, *Effetti personali della “Patria Potestas” I. Dalle origini al periodo degli Antonini*, Milano 1979, p. 354.

²⁷¹ S.W. Hahn and J.S. Bergsma, What laws were “not good” a canonical approach to the theological problem of Ezekiel 20:25-26, *Journal of Biblical Literature*, 123 (2004), pp. 201-218.

resto del capítulo utiliza חקח, el femenino plural. Desde la perspectiva de P varias de las propuestas del código deuteronomico serían vistas como una violación del Código de Santidad, atribuyendo Ezequiel la aplicación de las provisiones del Deuteronomio como un método intencionado por parte de Yahweh de corromper a los israelitas, con el fin de afianzar la soberanía de la divinidad.

Un último ejemplo de exageración profética en estos pasajes es la acusación que los sacrificios de niños continuaban “en sus días” y así sobrevivieron a la reforma de Josías. Parece más improbable que el *tofet* fuera reconstruido después de su destrucción por Josías o que el *mōlek*, una vez prohibido, fuera aún otra vez aceptado en la ortodoxia profética o en círculos sacerdotales. Ciertamente, un retorno oficial al rito era desconocido por el editor exílico de la historia deuteronomista, aunque sin duda había elementos que todavía consideraban que el rito era legítimo y por tanto se oponían a su eliminación. Hallando confirmación para sus puntos de vista en la muerte de Josías y más tarde en la caída de Jerusalem, estos elementos deben haber continuado la práctica por algún tiempo sin sanción oficial, exactamente como sucedía en el norte de Africa. Si esto sucedía así, la única posible referencia a esta supervivencia no oficial del *mōlek* debe estar inserta dentro del Tercer Isaías, como se verá a continuación.

Isaías 57, 3-6

3 וְאַתֶּם קָרְבוֹתֶינָהּ בְּנֵי עֲנָנָה
 זָרַע מִנְאֶפֶךְ וַתִּזְנֶה: 4 עַל־מִלְ תִּתְעַנְּגוּ
 עַל־מִי תִרְחִיבוּ פֶה תִּאֲרִיכוּ לְשׁוֹן
 הָלֹוא־אַתֶּם יְלִדֵי־פֶשַׁע זָרַע שָׁקֶר:
 5 הִנָּחֵמִים בְּאֱלִים תַּחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן
 שִׁחֲטִי הַיְלָדִים בְּנִחְלִים תַּחַת סֶעֱפִי הַסְּלָעִים:
 6 בְּחִלְקֵי־נַחַל חִלְקֶךָ הֵם הֵם גּוֹרְלֶךָ
 גַּם־לָהֶם שָׁפַכְתָּ נֶסֶךְ הָעֵלִיתָ מִנְחָה
 הָעַל אֱלֹהֵי אֲנָחִים:

³ὕμεις δὲ προσαγάγετε ὧδε, υἱοὶ ἄνομοι, σπέρμα μοιχῶν καὶ πόρνῆς· ἐν τίνι ἐνετρυνήσαρε; καὶ ἐπὶ τίνα ἠνοίξατε τὸ στόμα ὑμῶν; καὶ ἐπὶ τίνα ἐχαλάσατε τὴν γλῶσσαν ὑμῶν; οὐχ ὑμεῖς ἐστε τέκνα ἀπωλείας, σπέρμα ἄνομον; ⁵οἱ παρακαλοῦντες ἐπὶ τὰ εἰδωλα ὑπὸ δένδρα δασέα, σφάζοντες τὰ τέκνα αὐτῶν ἐν ταῖς φάραγξιν ἀνὰ μέσον τῶν πετρῶν. ⁶ἐκείνη σου ἡ μερίς, οὗτός σου ὁ

κλῆρος, κάκειοις ἐξέχεας σπονδάς κάκεινοις ἀνήμεγκας θυσίας · ἐπὶ τούτοις
οὐοὺκ ὀργισθήσομαι;

Vulgata:

³ *Vos autem accedite huc,*

Filii auguratricis,

Semen adulteri et fornicariae.

⁴ *Super quem lusistis?*

Super quem dilatastis os,

Et eiecistis linguam?

Numquid non vos filii scelesti,

Semen mendax,

⁵ *Qui consolamini in diis*

Subter omne lignum frondosum;

Immolantes parvulos in torrentibus,

Subter eminentes petras?

⁶ *In partibus torrentis pars tua,*

Haec est sors tua;

Et ipsis effudisti libamen,

Obtulisti sacrificium.

Numquid super his non indignabor?

⁷ *Super montem excelsum et sublimem*

Posuisti cubile tuum,

Et illuc ascendisti

Ut immolares hostias.

Acercaós, pues, vosotros, hijos de la bruja, generación de la adúltera y de la prostituta. ¿De quién os burláis, a quién haceis muecas y sacáis la lengua?. ¿No soís vosotros hijos de pecado, raza de metira encendidos de concupiscencia bajo el terebinto y bajo todo arbol frondoso, sacrificando niños en el lecho de los torrentes, en los huecos de las peñas?

Mas vosotros, hijos de la agorera, llegaos acá: generación de adultero, y de fornicaria.

¿Sobre quién os burlasteis? ¿sobre quién ensanchasteis la boca, y sacasteis la lengua? ¿por ventura no sois vosotros hijos malvados, linaje mentiroso?

Que os consolais con los dioses debajo de todo árbol frondoso, degollando vuestros hijos en los torrentes, debajo de las eminentes peñas?

En las partes del torrente está tu porción, esta es tu suerte: y a ellos derramaste libación, ofreciste sacrificio. ¿Pues no me he de indignar yo por estas cosas?

Sobre un monte alto y elevado pusiste tu lecho, y allá subiste para inmolar víctimas.

Isaías 57, 9

9 וַתִּשְׂרֵי לְמֶלֶךְ בְּשֶׁמֶן וַתִּרְבֵּי רִקְחִיךָ
וַתִּשְׁלַח צִירֶיךָ עַד-מִרְחָק וַתִּשְׁפְּלֵי עַד-שְׂאוֹל:

⁹καὶ ἐπλήθυνας τὴν πορνείαν σου μετ’ αὐτῶν καὶ πολλοὺς ἐποίησας τοὺς μακρὰν ἀπὸ σοῦ καὶ ἀπέστειλας πρέσβεις ὑπὲρ τὰ ὄρια σου καὶ ἀπέστρεψας καὶ ἐταπεινώθης ἕως ἄδου.

Vulgata:

Et ornasti te regi unguento,

Et multiplicasti pigmenta tua.

Misisti legatos tuos procul,

Et humiliata es usque ad inferos.

Contemplaste la estela, corriendo a Moloc con ungüentos, multiplicando tus unciones, enviando lejos tus embajadores, haciéndolos descender hasta el sol.

La redacción de este capítulo pertenecería a la época correspondiente a la vuelta del exilio, alrededor de la reconstrucción del templo, el denominado 2º período.

El “vosotros” empleado por el escritor del poema, en ambos casos, debe ser dirigido en relación a la comunidad israelita del siglo VI, o al menos a aquellos elementos que dentro de la misma eran culpables de prácticas idólatras²⁷². De Vaux ha argumentado que Is. 57, 5 debería ser dejado de lado porque “these immolations of children in ravines, in clefts (or niches) of rock, have not the characteristics of sacrifices to Moloch”²⁷³. Pero

²⁷² La datación para Isaías 57 comprende el periodo desde el último pre-exílico al temprano post-exílico; contrasta, por ejemplo, Claus Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, Philadelphia 1973, pp. 301s. y 31-325, y John MacKenzie, *Second Isaiah*, Garden City 1968, pp. 156-158. Mosca considera 57, 3-13 como una composición, aunque algo divagante, del propio Exilio (*op. cit.*, (nota 11), p. 269, n. 237).

²⁷³ Los principales textos son: Ex. 13, 2. 11-15; 22, 28b-29; 34, 19-20; Núm. 3, 4-51; 8, 17-18; 18, 15-16; cf. también Lev. 27, 26 y Dt. 15, 19. Weinfeld debe ser correcto en sugerir que el Deuteronomista omite alguna mención de la dedicación del primer nacido humano a Yahweh en orden a evitar alguna posible confusión con el *mōlek*; cf. *op. cit.*, (nota 128), p. 216, n. 1. Pero Weinfeld parece ignorar que esta sugestión indirectamente contradice su propio entendimiento de “making pass into/through the fire for *mōlek*” como simple dedicación de idolatría. Si aquél era el caso, uno esperaría una explícita referencia a la dedicación del primer nacido humano al propio Yahweh, es decir, lo opuesto de dedicación a idolatría. La omisión solo tiene sentido si se asume que “passing into the fire (for a *mōlek*)” de alguna manera se halla en relación a Yahweh.

el investigador bíblico ha olvidado que, en los recintos fenicio-púnicos, las urnas conteniendo las cenizas de las víctimas solían ser a menudo depositadas en nichos realizados en la roca madre, al menos en los estratos iniciales de los santuarios. Sin embargo, el uso de נחלים, “wadis”, es probablemente entendido teniendo en mente el valle (גיא) de Ben Hinnom, donde el *tofet* ha sido localizado por las referencias anteriores, además, la terminología empleada es reminiscente del *mōlek*²⁷⁴. El peyorativo שחש recuerda Ez. 16, 21 y 23, 38, mientras los culpables son descritos como “hijos de un brujo” (57, 3), sugiriendo de esta forma la misma conexión entre lo mágico y el sacrificio de niños que se halla en la historia deuteronomista. En vista de todas estas alusiones indirectas, se puede conectar Is. 57, 5 con el sacrificio ritual de niños, de ahí la enmienda de מִלֵּךְ a מִלֵּךְ del texto masorético en el versículo 9 halla alguna base en esta referencia más temprana al rito. Los enviados (צִירִיךְ) de Is. 57, 9, por tanto, serían los niños, las víctimas que nunca alcanzan los ídolos para quienes son ofrendados, en su lugar, los oferentes conseguían solo enviar a sus propios niños hacia el “Sheol”. Pero mientras Is. 57, 5 y 9 parecen referirse al prohibido rito *mōlek*, no es del todo seguro si el autor del pasaje está objetando acerca de un resurgimiento o una continuación de la práctica a nivel popular o está simplemente seleccionando parte del, hasta ahora, repertorio estandar de los pecados post-exílicos. La naturaleza estereotipada de las restantes acusaciones en Is. 57, 3-13 apunta hacia esta última situación. Solo una referencia lejana al sacrificio de niños existe en el canon post-deuteronomista, se trata de un salmo post-exílico contando la iniquidad e ingratitud israelita de su estancia en Egipto a través de la conquista.

En 57, 3-13 Isaías muestra que el sacrificio de niños no es un ritual dedicado a una divinidad extranjera, sino una práctica que se ofrece por los adoradores de Yahweh. La alusión más clara se centra en el versículo 9 que describe la víctima, en este caso מִלֵּךְ, como un enviado al inframundo. Aquellos en favor del término como una divinidad enmiendan מִלֵּךְ por מִלֵּךְ (como aparece en Is. 30, 33)²⁷⁵. Otto Eissfeldt ve una referencia al rey de Babilonia²⁷⁶, mientras que P.G. Mosca²⁷⁷ y S. Ackerman²⁷⁸ lo

²⁷⁴ Stavrakopoulou, *op. cit.*, (nota 43), p. 256: “But what is particularly striking about this poem is that it appears to refer to the *mlk* practice without recourse to the stereotypical language employed of the practice elsewhere in the Hebrew Bible. Instead, it uses language which may be taken as an allusion to the physical reality of the ritual, details reminiscent of the archeological findings in both the Mediterranean and Palestine”.

²⁷⁵ Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 50-52, la referencia a מִלֵּךְ es un ejemplo de una referencia al dios cananeo que no ha sido expuesto a un posterior difemismo, es decir, un dios del bajo mundo que preserva la vocalización original del nombre de la divinidad como Melek, adhiriéndose fuertemente a la hipótesis de Geiger. Treballe, *op. cit.*, (nota 13), p. 126, propone que la transcripción *μολοχ* no es la lectura original de la Septuaginta, sino el producto de la posterior recensión proto-teodociana.

²⁷⁶ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 45, n. 19.

²⁷⁷ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 234

²⁷⁸ S. Ackerman, Sacred Sex, Sacrifice and Death, *Bible Review*, 6 (1990), p. 40.

observan como una víctima *mlk*. Como Ackerman propone, el pasaje describe “the preparation of the sacrificed child’s body for immolation and/or burial. To anoint and perfume corpses is, of course, standard burial practice in the ancient Near East ... Alternatively it may be that the corpse is drenched in oil to make it burn better”²⁷⁹. Para Susan Ackerman, tanto el pasaje 57, 3 como el pasaje 57, 9a, presentan “a tradition reflecting the place of this rite in post-exilic Israelite religion”²⁸⁰.

Como se ha señalado, es importante la noticia que se nos ofrece en relación al lugar de ejecución del ritual, los wadis (*banneḥālim*), que curiosamente pone en consonancia con el lugar donde se celebraba el sacrificio de niños en Jerusalén, el valle de Ben-Hinnom, caracterizado en su orografía por el wadi er-Rababi.

Un paisaje similar es el acontecido en el relato de Elías y los sacerdotes de Ba‘al (I Re. 18). El reinado de Acab sufrió una sequía durante tres años, profetizada por Elías (I Re. 17, 1). La historia, que evidentemente consagra la separación entre Baal y Yahveh (I Re. 18, 21) en una clara proyección de la cúpula yahvística, muestra un espectacular ritual de la lluvia en una cumbre del Carmelo que termina con la celebración de un sacrificio humano. El lugar del sacrificio escogido en un primer momento resalta de nuevo la situación significativa de las montañas para la magia de la lluvia; sin embargo, en el Muhraqa (“el lugar del sacrificio”) sólo se celebra la competición entre los sacerdotes de Baal y Elías (I Re. 18, 19). Las técnicas mágicas que utilizan ambos especialistas religiosos no son muy distintas entre sí, la diferencia en el éxito de la función revierte en la materialización de Yahveh Sabaot por medio de un fuego sobrenatural (I Re. 18, 30-39). Una vez realizado este ritual es donde realmente entra en juego el verdadero ritual de lluvia, Elías sacrifica a los sacerdotes de Ba‘al, no encima de la montaña, sino en el wadi Khisón (I Re. 18, 40) tras una larga caminata de al menos media hora. Una vez celebrado el sacrificio, Elías vuelve a subir a la cumbre del monte Carmelo y mira hacia el mar (I Re. 18, 43), repitiendo el mismo ejercicio siete veces²⁸¹ antes de notificar “ya suena gran ruido de lluvia” (I Re. 18, 41).

Lo que parece evidente es que a la vuelta del exilio, cultos sexuales a la fertilidad, sacrificio de niños y culto a los muertos, tenían aparentemente lugar en la ciudad de Jerusalén. El autor condena las prácticas como heterodoxas y erróneas, pero “he has demostreated that in the ancient Israelite imagination fertility cults, cults of child sacrifice and cults of the dead were bound together in a complex whole”²⁸².

Salmo 106, 37-38

²⁷⁹ Eadem, *op. cit.*, (nota 11), p. 108, n. 17.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 126.

²⁸¹ Resulta anecdótico el número de veces que Elías espera la lluvia, número que delata los siete estados del shamán, y además, sea o no un fenómeno natural, mas chocante aun es la conjunción de un periodo de tres años de sequía en los reinados de David y Acab.

²⁸² Ackerman, *Op. cit.*, (nota 278), p. 44.

37 וַיִּזְבְּחוּ אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־בָּנוֹתֵיהֶם לְשָׂדִים:
38 וַיִּשְׁפְּכוּ דָם נָקִי דַם־בְּנֵיהֶם וּבָנוֹתֵיהֶם אֲשֶׁר זָבְחוּ לַעֲצָבִי
כִנְעַן וַתִּחַנֶּנָּה הָאָרֶץ בַּדָּמִים:

37 καὶ ἔθυσαν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν
καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν τοῖς δαιμονίοις
38 καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῶον,
αἷμα υἱῶν αὐτῶν καὶ θυγατέρων,
ὧν ἔθυσαν τοῖς γλυπτοῖς Χανααν,
καὶ ἐφονοκτονήθη ἡ γῆ ἐν τοῖς αἵμασιν

Vulgata:

105: *Confitemini Domino, quoniam bonus. 2.*

³⁷ *Et immolaverunt filios suos*

Et filias suas daemoniis.

³⁸ *Et effuderunt sanguinem innocentem,*

Sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum,

Quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan.

Et infecta est terra in sanguinibus,

105: *Celebrate Dominum, quia bonus est*

(B VII) ³⁷ *Et immolaverunt filios suos*

Et filias suas daemoniis.

³⁸ *Et effuderunt sanguinem innocentem:*

Sanguinem filiorum filiarumque suarum,

Quos immolaverunt sculptilibus Chanaan.

Et terra polluta est sanguine,

Sacrificaron sus hijos/ y sus hijas a los demonios;
derramaron sangre inocente:/ la sangre de sus hijos y de sus hijas,/ sacrificándolos a los
ídolos de Canaán,/ y quedó la tierra contaminada por su sangre.
E inmolaron sus hijos, y sus hijas a los demonios.

Y derramaron la sangre inocente: la sangre de sus hijos y de sus hijas, que habían
sacrificado a los ídolos de Chanaan.

Y se inficionó la tierra con sangres,

versión de S. Jerónimo

Et immolaverunt filios suos, et filias suas daemonibus.

*Et effuderunt sanguinem innocentem: sanguinem filiorum suorum, et filiarum suarum,
quos immolaverunt sculptilibus Chanaan:
Et poluta est terra in sanguinibus:*

Paráfrasis de los Salmos

35 Porque sacrificaron sus hijos e hijas a los demonios:

36 Derramando su inocente sangre, y ofreciéndolos en sacrílegos sacrificios a los
inmundos ídolos de los Chaneos.

37 Horrorizose la misma tierra, al verse teñida de aquella sangre,

Estos versos, debido a su clara exposición de los hechos, no requieren un comentario extenso. Es suficiente señalar que el salmista ha aprendido bien las lecciones del deuteronomista, Jeremías y Ezequiel²⁸³. El rito esencialmente cananeo (cf. Dt. 12, 31) es erróneo, no es más que el idólatra (como Jeremías y Ezequiel) derramar de sangre inocente (cf. Jer. 19, 4), una horrible y repulsiva forma de sacrificio animal (זבח; cf. Ez. 16, 20).

Los recientes comentaristas del Salmo lo dividen en tres partes: vv. 1-5/6; 6/7-46; 47-48, mientras Richardson sigue el análisis en tres partes, en la cual una primera parte es un himno introductorio y la segunda parte, vv. 6-46, consiste en nueve estrofas de igual longitud. En la tercera y última parte, las palabras del versículo 47 comienzan una nueva unidad, mientras que el versículo 48 no pertenece en origen a este Salmo sino que es una conclusión escrita al Libro IV del salterio.

Respecto a los versículos que interesa, “verse 37 is viewed as an explanatory gloss on verse 38” y la frase לַעֲצֵבֵי כְנָעַן אֲשֶׁר זָבְחוּ “is best viewed as an editorial expansion between 38.2 and 38.3 for the reason given in note a”²⁸⁴. Muestra las acciones por las que el pacto entre Israel y Yahweh se rompe, mostrando afinidades con el lenguaje utilizado en Oseas, I Reyes 18 y Deuteronomio 32. Richardson manifiesta que el versículo 37 debe haber sido dependiente de Dt. 32, 37, ya que la palabra clave “*shaddayim*” sólo aparece en este Salmo y en el Deuteronomio. Además: “On the basis of the occurrence of *šdyn* in the Deir ‘Allā text in parallelism with *ʾlhn* “ʾIlahin” Hackett has suggested that שדיים, in the MT should be repointed as שדיים the plural of שדי in the preexilic orthography”. The intent of the gloss was to explicate the manner in which the Israelites shed their children’s blood”. Concluye que “the canonical shape of the psalm at Strophe 8 is very strong in its condemnation of the Israelites for offering as sacrifices to both

²⁸³ Afinidad con la creencia deuteronomista, escuela activa desde el reinado de Josías hasta bien entrado el exilio (Cross, *op. cit.*, (nota 130), pp. 274-289).

²⁸⁴ N.H. Richardson, Psalm 106: Yahweh’s Succoring Love Saves from the Death of a Broken Covenant, en J.H. Marks and R.M. Good (eds.), *Love and Death in the Ancient Near East*, Guilford 1987, p. 200.

Shaddayim and Canaanite gods”²⁸⁵. La composición de esta parte del Salmo se realizaría entre un periodo del 597 al 586 atendiendo a su similitud con las tesis del deuteronomista.

La práctica del sacrificio de niños, conduce a Israel al exilio de la tierra como sucede en Dt. 12, 29-31 (ver Dt 18, 9-12; II Re. 17, 17-18; 21, 2-15). El indudable carácter sacrificial de esta práctica es preciso (זבה). Sangre inocente (דם נקי) es una cuestión teológica²⁸⁶.

Asimismo, al igual que Ezequiel, los receptores de las ofrendas son ídolos, en este caso כנען, anteriormente en el versículo 36, únicamente imágenes (עצנים), etiquetándolas de שִׁדְדַיִם²⁸⁷ (véase la noticia en Dt. 32, 17).

G. Garbini indica en este pasaje que al mencionar la inocencia de las víctimas, se hace referencia a las pequeñas víctimas del ritual del *molk*²⁸⁸. El término utilizado es *zbh*, al igual que en Ez. 16, 20, sacrificio con el sentido de degollar, en los LXX *θύω*²⁸⁹, en la Vetus Latina *immolasti in consumptionem*.

Referencias en torno al sacrificio de niños

Como se ha expuesto en la introducción al presente capítulo, hay numerosos indicios dentro de la Biblia que sin referirse explícitamente al término *mlk*, participan en el ofrecimiento de trasladarnos una serie de datos en relación a una posible práctica sacrificial cuya víctima no sería otra que los niños de corta edad.

Amos 5, 26²⁹⁰

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 201.

²⁸⁶ Sobre su interpretación como efecto literario de una imagen sangrienta y su transformación de un crimen cultural a un pecado social (Stavrakopoulou, *op. cit.*, (nota 43), pp. 163-168).

²⁸⁷ Si atendemos al término acadio *šēdu*, nos hallamos en el caso del singular ante un espíritu o potencia benevola o, en el caso de plural, ante una de tipo maléfico (J.A. Hackett, *The Balaam Text from Deir ‘Allā*, Chicago 1984).

²⁸⁸ G.Garbini, Il sangue dell’inocente, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana: Atti della Settimana (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982)*, (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma 1983, pp. 513-524.

²⁸⁹ “Ofrecer un sacrificio” término griego que no equivale al hebreo.

²⁹⁰ Un pasaje en Amos 2, 1: עַל-שִׁרְפוֹ עֲצָמוֹת מֶלֶךְ-אֲדָם לֹא-שִׂיר, ha sido revisado por N.H. Tur-Sinai, *Ha-Lashon ve-ha-Sefer*, vol. 1, Jerusalem 1948, pp. 64-70, revocalizando las tres últimas palabras leyendo *mōlek ‘ādām laššôd*, a la cual solo W.F. Albright, *op. cit.*, (nota 73), p. 209, enmienda en la última palabra dando *laššêd*. Evidentemente la conexión con la fórmula *mlk ‘dm* hace pensar en una referencia directa a la problemática del sacrificio *molk*. No obstante P.G. Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 261, n. 162, acierta al señalar que dicha lectura “raises more difficulties than it solves”. Asimismo Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 304-305 y Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 78-79, descartan esta posibilidad ya que el propio texto masorético lo único que emplea es una redundancia en la acción, quemar los huesos calcinándolos.

καὶ ἀνελάβετε τὴν σκητὴν τοῦ Μολόχ, καὶ τὸν ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥεμφάν,
τοὺς τύπους αὐτῶν οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς

²⁶καὶ ἀνελάβετε τὴν σκητὴν τοῦ Μολοχ, καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ραιφαν,
τοὺς τύπους αὐτῶν οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς.

26 וַנְשִׂאתֶם אֶת סִכּוֹת מַלְכְּכֶם וְאֶת כִּיּוֹן צְלָמֵיכֶם כּוֹכַב
אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתֶם לָכֶם:

Vulgata:

*Et portastis tabernaculum Moloch vestro,
Et imaginem idolorum vestrorum, sidus dei vestri,
Quae fecistis vobis*²⁹¹

*Vetus Latina*²⁹²:

*Et assumpsistis tabernaculum Melchom, et sidus dei vestri Rephan, figuras eorum, quas
fecisitis vobis.*

Y llevasteis la tienda para vuestro Moloch, y la imagen de vuestros ídolos, la estrella de vuestro Dios, cosas que os hicisteis.

Junto con Oseas profeta del reino del norte, en el siglo VIII, habría sido uno de los profetas, al lado de Oseas, Isaías y Miqueas, incluido en la primera colección de profecía literaria comisionada por Hezekiah²⁹³. Su referencia sirve a Heider para “to answer the question raised reference to 2 Kgs 17:17: was the cult of Molek practiced in the North?”²⁹⁴.

²⁹¹ Jerónimo, *In Amos Prophetam*, III, 25, CCL, 76, 96

Et assumpsistis tabernaculum Moloc, et sydus Dei vestri Rhaephan, figuras eorum, quas fecistis vobis
Vetus Testamentum secundum Septuaginta latine redditum et ex auctoritate Sixti V Pont. Max. editum, Roma 1588.

²⁹² Hieronimus, *In Amos Prophetam*, III, 25, CCL, 76, 396. En cambio en la *Vetus Testamentum secundum Septuaginta latine redditum et ex auctoritate Sixti V Pont. Max. Editum*, Roma 1588, se lee: *Et assumptis tabernaculum Moloc, et sydus Dei vestri Rhaephan, figuras eorum, quas fecistis vobis.*

²⁹³ F.I. Andersen and D.N. Freedman, *Hosea*, (Anchor Bible, 24), Garden City 1980, pp. 53-56, 145-147.

²⁹⁴ Heider, *op. cit.*, (nota 30), p. 302. El autor hace mención a otro pasaje de Amos 1, 15: אֱמֹר יְהוָה וְהָיָה מַלְכָּם בְּגוֹלָהּ הוּא וְשָׂרָיו יִהְיוּ כַּח מֶלְכֹחַ, donde *malkām* es en algunas versiones transcrito *melchom*, cuyo testimonio ha sido apuntado en ocasiones en referencia a la correlación Molek con Milkom o bien este último en relación con el sacrificio de niños. Ya que, como apunta, “there are several passages where one or more Greek recension has Milkom (or Moloch) for MT “their king”, and because

Este pasaje que ha generado una amplia literatura científica²⁹⁵, siendo citado en Hechos 7, 43 (siguiendo la versión de los LXX) única referencia de Moloch en el Nuevo Testamento. Evidentemente se trata de una acusación de idolatría por parte del profeta a Israel²⁹⁶. Heider presenta dos soluciones²⁹⁷, una la lectura de dos divinidades astrales asirias Sakkuth y Kaiwanu²⁹⁸, otra en relación a la tesis de Weinfeld de la influencia de la religión asirio-araméa y el culto del Rey (Adad) y la Reina (Ištar) de los cielos, cuyas imágenes eran portadas en procesión²⁹⁹.

Por lo general las traducciones interpretan *mlkkm* como el resultado de *mlk* (*molek/mōlok*) con el sufijo pronominal de 2ª persona del plural *km*, interpretándolo como *melek* aposición de *skwt*³⁰⁰.

Hechos de los Apóstoles 7, 43

⁴³ καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ
καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ [ὑμῶν] Ραιφάν,
τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε προσκυνεῖν αὐτοῖς,
καὶ μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Βαβυλῶνος.

⁴³ *Et suscepistis tabernaculum Moloch,
Et sidus Dei vestri Rempham,
Figuras, quas fecistis, adorare eas.
Et transferam vos trans Babylonem.*

Y recibisteis la tienda de Moloch, y la estrellas de vuestro dios Rempham, figuras que hicisteis para adorarlas. Pues yo os transportaré más allá de Babilonia.

Única referencia en el Nuevo Testamento, cita el versículo Amos 5, 26. Se halla en el cuadro de la reevocación histórica. La vocalización es evidente, Moloch (LXX Hechos 7, 43)

Los autores cristianos citan a menudo en sus escritos este texto, así Ireneo, *Adversus Hereses*, IV, XV, PG, 7, 1013, cita:

such verses have been cited in studies of Molek, we may attempt to account for divergence between our two best witnesses to the original Hebrew, the MT and the LXX", *ibid.*, pp. 302-303.

²⁹⁵ Véase al respecto: Day, *op. cit.*, (nota 28), p. 79, n. 28.

²⁹⁶ Insertándose en el cuadro de la evocación histórica de la infidelidad de Israel (Hechos 7, 39-53) la cual está entrelazada de citas veterotestamentarias, entre las cuales se halla este pasaje de Amós.

²⁹⁷ Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 309-310.

²⁹⁸ Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 79-80, apunta a una vocalización distorsionada de *sikkūl* por *sakkūl* uno de los nombres de Saturno.

²⁹⁹ Weinfeld, *op. cit.*, 1972, (nota 58), pp. 149-150.

³⁰⁰ Rusconi, *op. cit.*, (nota 67), p. 275.

Numquid sacrificia et oblationes obtulistis mihi annis quadraginta in eremo, domus Israel? et accepistis tabernaculum Moloch, et stellam Dei Ramfan, figuras quas fecistis, adorare eas.

¿Quizás durante cuarenta años en el desierto me ofrecistais sacrificios y ofrendas, casa de Israel? Y tenéis bajo la tienda de Moloch y la estrella del dios Ramfan, imágenes que os habéis hecho, para adorarlas³⁰¹.

II Paralipómenos / Crónicas 28, 3 (Ahaz)

3 וְהוּא הִקְטִיר
בְּנֵי בֶן-הַנֶּחֱם וַיִּבְעֶר אֶת-בָּנָיו בְּאֵשׁ כְּתַעֲבוֹת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הָרִישׁ
יְהוָה מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל:

³καὶ ἔθυσεν ἐν Γαιβεννομ καὶ διῆγέ τὰ τέκνα αὐτοῦ διὰ πυρὸς κατὰ τὰ βδελύγματα τῶν ἐθνῶν, ὧν ἐξωλέθρευσεν κύριος ἀπὸ προσώπου υἱῶν Ἰσραὴλ,

Vulgata:

Ipse est, qui adolevit incensum in valle Benennom, et lustravit filios suos in igne iuxta ritum gentium, quas interfecit Dominus in adventu filiorum Israel.

Quemó además, incienso en el valle de Ben-Hinnom e hizo pasar a sus hijos por el fuego, conforme a las abominaciones de las gentes que Yahvéh había arrojado delante de los hijos de Israel.

II Paralipómenos / Crónicas 33, 6 (Manasés)

6 וְהוּא הִעֲבִיר אֶת-בָּנָיו בְּאֵשׁ
בְּנֵי בֶן-הַנֶּחֱם וַעֲשֶׂה אוֹב וַיִּדְּעוּנִי הָרַבָּה לַעֲשׂוֹת
הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיסוֹ:

³⁰¹ El mismo texto de Hechos, y por tanto de Amós 5, 26 según los LXX, es citado por Orígenes, *Contra Celsum*, SC, 147, 32, con una pequeña variante respecto a los textos anteriores desplazando dos palabras. El autor cita el texto como “una contestazione a Celso della sua affermazione secondo cui la pratica di adorare il cielo e gli spiriti che vi si trovano era giudea” (Rusconi, *op. cit.*, (nota 67), p. 226) que puede dejarnos entender que Orígenes veía a Moloch como una deidad de tipo Astral. También Hipólito de Roma, *De benedictionibus Isaaci et Jacobi et Moysis*, II, PO, 27, 118, cita Hechos 7, 43 en un contexto de reevocación histórica, pero no se hace mención de Moloch.

⁶καὶ αὐτὸς διήγαγεν τὰ τέκνα αὐτοῦ ἐν πυρὶ ἐν Γαι-βαναι-εννομ καὶ ἐκληδονίζετο καὶ οἰωνίζετο καὶ ἐφαρμακεύετο καὶ ἐποίησεν ἐγγαστριμύθους καὶ ἐπαιοιδούς · ἐπλήθυνεν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐναντίον κυρίου τοῦ παροργίσει αὐτόν.

Vulgata:

Transireque fecit filios suos per ignem in valle Benennom: observabat somnia, sectabatur auguria, maleficis artibus inserviebat, habebat secum magos, et incantatores: multaque mala operatus est coram Domino ut irritaret eum:

Incluso hizo pasar por el fuego a sus propios hijos en el valle de Ben-Hinnom, se dio a los presagios, a los encantamientos y a la magia; instituyó nigromantes y adivinos. Hizo, en fin, de muchas maneras todo lo que es malo a los ojos de Yahvéh, y con todo ello provocó su ira.

Según los comentaristas, Crónicas debe ser comprendido como un “theocentric historiography”³⁰² o como un “theological essay”³⁰³. Su estructura se basa en el arrepentimiento por las obras realizadas contra Yahweh.

En cuanto a la figura de Manasés, vasallo del rey de Asiria, durante su reinado no hubo enfrentamientos bélicos y por tanto niveles de destrucción, por lo que es difícil identificar los niveles concretos de las ciudades construidas durante su reinado. “En consecuencia, la única manera de situar a Manasés consiste en definir las pautas demográficas generales y de asentamiento en el reino de Judá entre 701 a. de C. y los últimos años del siglo VII”³⁰⁴. Su reinado después de la campaña de Senaquerib, representa un periodo importante de recuperación económica.

Respecto a la ya expuesta noticia de Reyes, en esta ocasión se trata de víctimas ya que se emplea el plural, localizando además la acción en el valle de Ben Hinnom, detalle que no se menciona hasta la reforma de Josías en II Re. 23, 10.

Si se atiende, como posteriormente se intentará llegar a la conclusión de este trabajo, en torno a una posible implicación demográfica en el ritual del *molk*, cabe señalar que en este periodo la pérdida de la Shephelah, lleva pareja la pérdida de al menos un 5% de la población de Judah, y una concentración de casi todos los habitantes que sufrió una explosión demográfica a comienzos del s. VII a.n.e. – probablemente debido al influjo de refugiados de los antiguos territorios judaitas³⁰⁵, intensificándose los asentamientos

³⁰² S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, Frankfurt am Main 1997, p. 11.

³⁰³ P.R. Ackroyd, *The Theology of the Chronicler*, en Idem., *The Chronicler in His Age*, (Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. 101), Sheffield 1991, pp. 273-289.

³⁰⁴ I. Finkelstein y N.A. Silberman, *La Biblia desenterrada*, Madrid 2003, pp. 373-374.

³⁰⁵ *Ibidem*, pp. 265-266.

agrícolas. Con la pérdida de la Shephelah, Judah pierde la mayoría de su tierra agrícola de producción de grano³⁰⁶.

II Samuel 12, 31

וְהַעֲבִיר אֹתָם בַּמִּלְכָּן [בַּמִּלְכָּן]

La última palabra es un *kethibh*. O. Thenius³⁰⁷ sugiere que *bammalkēn* era originalmente *b^emolkām* o *bammilkōm*. Posteriormente G.C. O'Ceallaigh³⁰⁸ lee *bmlkn* con el *kethibh* pero vocaliza *bammāl^ekīn*, arguyendo que *māl^ekīn* es el plural del participio *pa'al* arameo *mālek* y propone dos argumentos para razonar porque esa forma es utilizada en este versículo:

- 1.- el plural arameo era usado para clarificar que se hace referencia a un ídolo.
- 2.- la forma plural también es utilizada para expresar el desprecio por el ídolo.

³⁰⁶ Judah entraba en el siglo VII en un estado de emergente urbanización. Manasés hijo de Hezekiah, transformó la economía tradicional basada en la agricultura extensiva a una economía industrial (mercado de incienso a Filistea, rutas de Arabia), una transición que implicaba y producía un estado dirigido centralmente (K.V. Flannery, *The Cultural Evolution of Civilizations*, *Annual Review of Ecology and Systematics* 3, (1972), p. 418). El proceso llevo parejo la repoblación de las colinas y el sur, la rehabilitación de las áreas rurales, y por tanto la reapertura de los viejos lugares sagrados, visto por los escribas de Josias y un exílico editor este redesarrollo del culto rural, como apostasía (II Re. 21), pero que la comunidad rural demandaba volver a sacralizar (G.W. Ahlström, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, (Studies in the History of the Ancient Near East, 1), Leiden 1982, pp. 75-81).

Los datos acerca de la población rural de Judah se estiman en torno a unos 200.000 individuos. Sennacherib afirma haber arrasado 46 fuertes e incontables suburbios, y exiliar a 201.500 personas, junto con el ganado en el país (D.D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, (Oriental Institute Publications 2), Chicago 1924, pp 18-33). Respecto a las deportaciones, véase: B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979, p. 21: Galilea 13,250 deportados, da una densidad de 30 personas. En el 701 Sennacherib ante la falta de cultivadores en Babilonia sitúa allí a los judíos (R. Mac Adams, *A Heartland of Cities: surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of Euphrates*, Chicago 1981, p. 177); entre el 597-586 (II Re. 20, 19) había ya una población judía establecida en Babilonia, así su rápida asimilación (R. Zadok, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achemenian Periods*, Haifa 1979, pp. 78-79).

³⁰⁷ O. Thenius, *Die Bücher Samuels*, Leipzig 1842, p. 182.

³⁰⁸ G.C. O'Ceallaigh, And so David did to all the cities of Ammon, *Vetus Testamentum* 12 (1962), pp. 179- 189.

Además propone que el verbo *h'byr* se emplea como un efecto irónico por parte del relator ya que era el verbo que se utilizaba para mencionar las ofrendas a Molek. Por su parte A.F. Kirpatrick³⁰⁹ sigue el *qere* leyendo *malbēn* en lugar del *kethibh malkēn*.

Sabiduría 12, 5-6

5 τέκνων τε φονὰς ἀνελεήμονας
καὶ σπλαγχνοφάγον ἀνθρωπίνων σαρκῶν θοῖναν καὶ αἵματος, ἐκ μέσου
μύστας θιάσου
6 καὶ αὐθέντας γονεῖς ψυχῶν ἀβοηθήτων,
ἐβουλήθης ἀπολέσαι διὰ χειρῶν πατέρων ἡμῶν,

Vulgata:

⁵ *Et filiorum suorum necatores sine misericordia,
Et comestores viscerum hominum,
Et devoratores sanguinis a medio sacramento tuo,
⁶ Et auctores parentes animarum inauxiliatarum,
Perdere voluisti per manus parentum nostrorum,*

Y eran crueles asesinos de sus hijos, / que se daban banquetes con carne humana/ y se iniciaban en orgías.

A esos padres, asesinos de seres inocentes, / determinaste perderlos por mano de nuestros padres,

Y mataban sus propios hijos sin misericordia, y comían las entrañas humanas, y tragaban sangre en medio de tu juramento,
Y a los padres autores de almas no socorridas, los quisiste destruir por las manos de nuestros padres,

Sabiduría 14, 23

23 ἡ γὰρ τεκνοφόνους τελετὰς ἡ κρύφια μυστήρια
ἡ ἐημμανεῖς ἐξάλλων θεσμῶν κώμους ἄγοντες

Vulgata:

²³ *Aut enim filios suos sacrificantes,
Aut obscura sacrificia facientes,
Aut insaniae plenas vigiliis habentes,*

³⁰⁹ F. Kirpatrick, *The Second Book of Samuel*, Cambridge 1899, p. 134.

Pues celebran iniciaciones infanticidas, o misterios ocultos,/ o desenfrenadas orgías de ritos extraños;

Porque o sacrificando sus hijos, o haciendo sacrificios oscuros, o celebrando vigili­as llenas de locura,

El libro denominado la Sabiduría de Salomón es el volumen epónimo de los cuatro libros sapienciales del Antiguo Testamento, siendo los otros tres Proverbios, Eclesiastés y Eclesiástico o Ben Sira. No se tienen copias del mismo en lengua hebrea. A pesar de denominar a Salomón como autor del mismo, es evidente que por el tipo de lenguaje e ideas expresadas debe tratarse de un original escrito en lengua griega por un judío de Alejandría³¹⁰. En algunas ocasiones se supone que dicho autor sea el mismo que aquél del libro del Eclesiastés³¹¹. Normalmente se data entre el siglo II y I a.n.e.

Ya se ha hecho referencia a los versículos 12, 5-6, en el análisis de la referencia del libro II de Reyes (23, 10). Tanto los versículos del primer pasaje presentado como el versículo del último, informan al lector que en torno al siglo II las prácticas de tipo infanticida no eran desconocidas ni ajenas a la comunidad hebrea.

Ben Sira (Eclesiástico) 34 (31), 2

*μέριμνα ἀγρυπνίας ἀποστήσει νυσταγμόν
καὶ ἀρρώστημα βαρὺ ἐκνήψει ὕπνον.*

*Qui offert sacrificium ex substantia pauperum
quasi qui victimat filium in conspectu patris sui*

Como quien inmola al hijo a la vista de sus padres,
así el que ofrece sacrificios de lo robado a los pobres

El libro de Ben Sira en origen se trata de un manuscrito griego, cuyo autor dataría del periodo helenístico, entre 180-175 a.n.e. Es denominado Eclesiástico por los

³¹⁰ A menudo los investigadores se refieren al autor como un Psuedo Salomón que conoce de primera mano las ideas filosóficas, religiosas e incluso sociales de la Alejandría helenística. Se puede hallar influencias de tipo platónico o estoicas, bastante populares debido a los escritos del también hebreo Filón de Alejandría.

³¹¹ Evidentemente ambos escritos girán en torno a la misma fecha de concepción, sin embargo sus teorías en relación a la vida de ultratumba son significativamente diferentes. Así el capítulo II del libro parece una clara contestación a las ideas del Eclesiastés.

cristianos³¹². El autor, Yeshua ben Sira, es un judío nacido en Jerusalem que presumiblemente estableció una escuela de escribas en Alejandría³¹³. El trabajo originalmente fue escrito en hebreo siendo traducido al griego por su nieto en Egipto, el cual añade un prefacio.

Francesco Vattioni³¹⁴, sostiene que en este pasaje se hace referencia al sacrificio de niños y que en él se representa el momento psicológico del progenitor que es privado de un hijo querido.

El texto en sí, recuerda un par de versos de Empédocles recogidos por Plutarco, *De Superstitione*, 13, 171 C-D:

El padre a su hijo amado, que ha cambiado de forma, degüella, mientras hace una plegaria
en voz alta; ¡qué necio! [Empédocles B fr. 137].

C. Rusconi observa en la estructura la insistencia sobre el carácter y el contexto sacrificial del pasaje en las diferentes versiones. Así, a pesar de la versión del Códice del Vaticano, en griego, la Vulgata, en latín “sposta i due emistichi del versetto e presenta qualche particolarità propria come il singolare *substantia* dove il greco ha il plurale e la inserzione del *quasi* nel primo stico”³¹⁵. Texto que posteriormente mantiene el Crisostomo latino “si se eccetuan il *pauperis* al posto di *pauperum* e l’inserzione di *sic est* nel secondo stico e il congiuntivo (*victimet*) invece dell’indicativo”, lo mismo prácticamente se mantiene en Quodvultdeus, *de tempore barbarico*, 8, “che cambia solo il *profert* contro l’*offert* della Volgata”³¹⁶, carácter sacrificial que se mantiene, como indica Rusconi, en la versión siríaca o el *Theognosti thesaurus*, XX.

No se puede establecer, sin embargo, una relación directa con el ritual *molk*, salvo que en época del redactor había una costumbre de inmolar hijos ante la presencia de los padres que vuelve a introducirnos en el relato que se insertan las palabras de Empédocles mencionadas por el autor griego Plutarco, *De superstitione*, 13, 171 C-D, quien como se podrá observar en el siguiente capítulo, debía bastante bien conocer los rituales religiosos de diferentes religiones debido al puesto que dententó a partir del año 90, el cargo de *chaeronea*, mayor de los 2 sacerdotes de Apolo en el santuario de Delfos.

³¹² Nombre, *Ecclesiasticus*, dado por los padres de la Iglesia latinos, inicialmente Cipriano, *Testimonia*, II, 1; III, 1. 35. 51. 95 y *passim*.

³¹³ P. Guillaume, New Light on the Nebiim from Alexandria: A Chronography to Replace the Deuteronomistic History, *Journal of Hebrew Scriptures*, 5 (2004), pp. 1-51 [http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_39.htm]

³¹⁴ F. Vattioni, Il Sacrificio dei Fanciulli in Sir 34(31), 24?, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica: Atti della Settimana (Roma, 23-28 nov.1981)*, (Centro Studi Sanguis Christi 2), Roma 1982, p. 151.

³¹⁵ Rusconi, *op. cit.*, (nota 67), pp. 157-158.

³¹⁶ *Ibidem*, pp. 158-159.

* * * * *

A la vista de lo anteriormente expuesto, se puede afirmar que el sacrificio de niños era practicado en Israel, era tolerado e incluso sancionado por el yahvismo oficial del siglo VIII-VII. Sin embargo, pocos detalles pueden deducirse en relación al rito judaíta: la existencia de un recinto específico para la ejecución del ritual de sacrificio, el foso ardiente, la observación nocturna del rito, y el uso (original) de מִלֵּךְ como un término sacrificial comparable al *mlk* del universo fenicio. Como en el rito fenicio-púnico, las víctimas israelitas eran jóvenes hijos e hijas, y aunque no se tiene información en cuanto a la edad al tiempo de la muerte, estas víctimas *mōlek*, como sus *mlk* homólogas, eran probablemente niños de corta edad, neonatos. La posición social de los niños y de sus padres son clara materia de conjetura, pero las narraciones en las que Ahaz y Manasés practican este ritual, así como el interés del deuteronomista por el rito, parecería indicar que tales sacrificios eran especialmente comunes entre las clases elevadas.

El conocimiento de la historia del rito en Israel es igualmente muy básico. La referencia a Ahaz y el uso de la imagen del *tofet* en Isaías, permiten argumentar que los niños eran sacrificados al propio Yahweh durante la segunda mitad del siglo VIII. Pero permanece de alguna manera incierto cuando esta práctica fue introducida en Israel y adaptada al culto yahvista. El deuteronomista parece haber considerado el sacrificio de niños como una incursión de la religión cananea que había amenazado al yahvismo desde el periodo de la conquista. Sin embargo, un periodo posterior de fuerte influencia fenicia apuntaría en el mismo sentido, aquel de la influencia fenicia sobre la religión hebrea. El momento podría haber surgido en torno al siglo X con el sincretismo religioso propugnado, según el relato bíblico, por Salomón, o tal vez posteriormente, en tiempo de Ahab, Jezabel y Athaliah.

En cualquier caso, el rito aceptado por el culto yahvista parece haber sobrevivido sin respuesta en el norte hasta la caída de Samaria y en el sur hasta el reino de Josías. Los motivos de Josías para acabar con el ritual quizás sean, como señala P.G. Mosca, “the syncretistic excesses of Manasseh led to a reevaluation of the whole Yahwistic cult, and the rite was found intolerable”³¹⁷, sin olvidar el acontecimiento que supuso el redescubrimiento del libro de la ley. Sus efectos son evidentes, el deuteronomista ataca la práctica como una “abominación de las naciones”, haciendo que los grandes profetas del exilio tomen el motivo y asocien el *tofet* y su rito específicamente con la idolatría, el adulterio y la prostitución. Y, con toda probabilidad, también en el siglo VI (leyes del Código de Santidad, de manera similar Jer. 7, 31s.; 32, 34s. y Ez. 23, 38s.) conectan el

³¹⁷ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 239.

sacrificio de niños con la profanación del templo de Yahweh y la profanación de su nombre.

Como piensa G.C. Heider³¹⁸, tras el reinado de Josías, el culto se habría practicado en Judah hasta la caída de Jerusalem en torno al 587-586 a.n.e. También, este investigador, considera que el ritual habría sido interrumpido durante el reinado de Ezequías (ca. 718-687). Incluso habría resurgido en alguna ocasión durante o tras el Exilio, en este caso, continuando su práctica en secreto, con toda probabilidad no en el valle de Ben Hinnom, sino en lugares cada vez más aislados, hasta desaparecer.

Si el compilador de las leyes en H era o no consciente todavía del significado técnico de la palabra מִלֵּךְ, de inicios del periodo post-exílico si se pueden obtener los elementos necesarios para explicar el siguiente desarrollo del término. Por otro lado, la ambigüedad de נתן, el uso de זרע, “semilla, semen”, y la posibilidad de asimilar el hebreo העביר con el arameo עבר, “impregnar”, contribuyen a la posterior interpretación sexual de מִלֵּךְ, dando lugar a la asociación profética del sacrificio de niños con el adulterio y la prostitución. Esta asociación metafórica puede que al principio haya sido intencionada³¹⁹.

La terminología tradicionalmente asociada con el sacrificio de niños en el texto bíblico se reduce a:

נתן למלך	Lev. 20, 2-4 (semilla)
נתן להעביר למלך	Lev. 18, 21 (semilla)
נתן בהעביר	Ez. 16, 21 (hijos)
העביר	Ez. 20, 26 (primer nacido); 23, 37 (hijos)
העביר למלך	Jer. 32, 35 (hijos e hijas)
העביר באש	Dt. 18, 10 (hijo o hija); II Re. 16, 3 (hijo); 17, 17 (hijos e hijas); 21, 6 (hijo); II Cró. 28, 3 ³²⁰ (hijos); 33, 6 (hijos); Ez. 20, 31 (hijos)
העביר באש למלך	II Re. 23, 10 (hijo o hija)
שרף באש	Dt. 12, 31 (hijos e hijas); II Re. 17, 31 (hijos); Jer. 19, 5; 7, 31 (hijos e hijas)

³¹⁸ Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 375-383 y 405. En este sentido Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 71s., propone que los israelitas practicaban un culto relacionado con la muerte y la quema de niños antes del Exilio.

³¹⁹ Mosca observa “an equation of the great pre-Exilic sin of burning the children of Israel with the equally great post-Exilic sin of exogamy, which also threatened the destruction of “the children of Israel” (*op. cit.*, (nota 11), p. 240).

³²⁰ El MT tiene עבר היבער véase Mosca, *op. cit.*, (nota 11), n. 104.

ש ח ט	Ez. 16, 21 (hijos); 23, 39 (hijos); Is. 57, 5 (niños)
ז ב ה	Ez. 16, 20 (hijos e hijas); Sal. 106, 37-38 (hijos e hijas)
שפך דם נקי	Sal. 106, 38 (hijos e hijas)

Respecto a su ubicación dentro de los diversos libros, en el Código de Santidad el término empleado es נתן: usado con o sin העביר, pero siempre con למלך. En el Deuteronomio y la historia deuteronomista, dos son los términos:

- 1) באש: usado con o sin למלך, pero siempre con העביר;
- 2) שרף באש: usado exclusivamente por pueblos no israelitas.

Las fuentes proféticas, por su parte, muestran una variedad mayor de términos, aunque las referencias de Jeremías siguen paralelamente el vocabulario de la historia deuteronomista (incluyendo el uso de באש שרף). Sal. 106, 37s. debe incluirse en este apartado ya que su lenguaje está fuertemente influido por las descripciones proféticas del rito.

Por otro lado la ecuación del sacrificio de niños con la idolatría que se observa en Jeremías y Ezequiel fomentó el desarrollo de Molek como un ídolo, desarrollo que parece haber sido más gradual: de la designación de la víctima, al reino de la idolatría (tal vez reflejado por la traducción griega ἄρχων, llegando al arquetípico Molek).

Como se ha observado en el estado de la cuestión, las dos tesis básicas de Otto Eissfeldt: que la palabra púnica *mlk* y la hebrea מלך eran términos cognados sacrificiales, y que en el mundo israelita los niños eran sacrificados no a una deidad extranjera llamada Molok o Molek, sino al propio Yahweh, habiendo sido repetidamente atacada en las décadas intermedias, marcaron un punto de inflexión en el estudio de las referencias del Antiguo Testamento.

La controversia a esta teoría no se hizo esperar. W.F. Albright, en su recensión al trabajo de Eissfeldt³²¹, acepta completamente la propuesta del investigador alemán, mientras R. de Vaux³²² se mostraba escéptico. E. Dhorme³²³ rechazaba la interpretación de Eissfeldt sobre el bíblico מלך. Mientras R. Dussaud³²⁴ y W. von Soden³²⁵ estaban a

³²¹ W.F. Albright, Book Reviews: O. Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, *Journal of the Palestine Oriental Society*, 15 (1935), p. 344.

³²² R. de Vaux, Recensions: Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, *Revue Biblique*, 45 (1936), pp. 278-282.

³²³ Dhorme, *op. cit.*, (nota 92), pp. 276-278.

³²⁴ R. Dussaud, Bibliographie: O. Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, *Syria*, 16 (1935), pp. 407-409.

favor de la propuesta a pesar de algunos desacuerdos ocasionales en simples asuntos de detalle. W. Kornfeldt³²⁶ y K. Dronkert³²⁷ defienden el tradicional punto de vista que el masorético מֹלֵךְ refleja el teónimo de una divinidad no israelita cuyo culto se caracterizaba por un ritual que implicaba el sacrificio de un niño³²⁸. El resto de los críticos ven en מֹלֵךְ simplemente una distorsión de un original מֶלֶךְ, como sugirió primero A. Geiger³²⁹. Según Dhorme מֶלֶךְ representa el nombre personal o el epíteto de un dios extranjero a quien los niños eran sacrificados³³⁰. Para M. Buber מֶלֶךְ es el propio Yahweh a quien los niños eran quemados, aunque niega que tal sacrificio era nativo al yahvismo y que eran considerados efectivamente legítimos en círculos ortodoxos, no obstante veía una cierta fluidez en el mismo rito sacrificial: quemar en fuego alternando con un mero traspaso, consagración, a través del fuego³³¹. Análoga posición toma M. Cogan, “two separate rituals identifiable within legal literature: (1) a divinatory fire cult of Molech that did not involve child sacrifice, and (2) a common Canaanite cult of child sacrifice”³³², diferenciando del anterior investigador en que el culto Molek no conlleva el sacrificio de niños y que el מֶלֶךְ era una divinidad extranjera no Yahweh. Esencialmente ésta es la misma posición sostenida por N.H. Snaith, pero donde Cogan argumenta un “divinatory fire cult” éste ve una transferencia de niños a la idolátrica prostitución en el templo³³³. La posición de M. Weinfeld, se caracteriza por la negación de la existencia de un culto que conllevaba el sacrificio de niños en Israel y en las culturas circundantes. Para el estudioso hebreo, los pasajes de los libros proféticos que hablan de quemar o sacrificar niños deben ser simplemente los productos de la tendenciosidad y la fantasía poética, por lo que el culto de Molek no es nada más o menos que la dedicación o transferencia de niños a la autoridad de idolatría³³⁴. Para P.G. Mosca, la argumentación empleada por Eissfeldt desde el mundo púnico para explicar un aspecto problemático de la vida religiosa israelita no puede ser rechazada *a priori*, ya que ambas civilizaciones son herederas de la vieja cultura cananea

³²⁵ W. Von Soden, Eissfeldt, Prof. D. Dr. Otto: Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen u. d. Ende des Gottes Moloch, *Theologische Literaturzeitung*, 61 (1936), pp. 45-46.

³²⁶ Kornfeldt, *op. cit.*, (nota 19).

³²⁷ Dronkert, *op. cit.*, (nota 19).

³²⁸ En este sentido también Bea, *op. cit.*, (nota 19), p. 415.

³²⁹ Geiger, *op. cit.*, (nota 4), pp. 299-308.

³³⁰ Dhorme, *op. cit.*, (nota 45), pp. 57-61.

³³¹ Buber, *op. cit.*, (nota 47), pp. 170-178.

³³² Cogan, *op. cit.*, (nota 62), p. 77.

³³³ Snaith, *op. cit.*, (nota 56), pp. 123s. Idéntica propuesta por parte de Wilke, *op. cit.*, (nota 47), pp. 138-151.

³³⁴ M. Weinfeld, Molech, Cult of, *Encyclopaedia Judaica* XII, pp. 230-233, *op. cit.*, 1972, (nota 58), pp. 133-154. Gaster, *op. cit.*, (nota 63), pp. 586-589 y 702s. alcanza las mismas conclusiones en un estudio menos exhaustivo.

de Siria-Palestina³³⁵. V. Ianniello observa acertadamente la diversa terminología empleada dentro del sacrificio humano en el mundo bíblico, dependiendo de la forma de ritual ejecutado. Para este autor es posible “che la redazione del T.M. abbia rispettato codici più antichi, mentre i LXX lontano da questa problematica abbiano cercato di ricavarne i differenti valori rituali alla luce della propria cultura e religiosità che certamente non si identificava con quella di Israele anche se ne era la fonte ispiratrice”³³⁶.

Los argumentos de מִלֵּךְ como el nombre de una deidad o el epíteto o título de una divinidad se pueden precisar en:

1.- los verbos que aparecen en los pasajes relacionan מִלֵּךְ con una divinidad no con un tipo de sacrificio: העביר (“pasar en”), נתן (“dar”) y שרף (“quemar”), seguidos por la partícula ל, cuya función como *nota dativi*, indican que el nombre o el pronombre sufijo con ל es el receptor del sacrificio, no el propio sacrificio³³⁷. Punto clave de esta hipótesis es la fraseología de Lev. 20, 5 que hace referencia a los israelitas idólatras que se prostituyen tras del Molek, un tipo de frase que señala como objeto a una deidad o a un objeto sobrenatural³³⁸.

2.- La mención de מִלֵּךְ con el artículo definido en Lev. 20, 5 (הַמִּלֵּךְ) sostiene la vocalización masorética del artículo con la preposición ל en los otros seis casos en que aparece מִלֵּךְ³³⁹, indicando por lo tanto que el término era comprendido como un título o un epíteto de un dios externo, que podría indicar un teónimo, como quizás en el caso de Ba'al³⁴⁰. Así la Septuaginta ve el término como un nombre común, ἀρχων, “gobernante” (Lev. 18, 21; 20, 2-5) o βασιλευς, “rey” (I Re. 11, 5), o como un nombre propio, Μολοχ, “Moloch” (II Re. 23, 10; Jer. 39, 35), sugiriendo que el traductor griego comprendía מִלֵּךְ en estos pasajes no como un término sacrificial, sino como el nombre de una deidad o el título de una divinidad³⁴¹.

³³⁵ Véase Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 119, n. 11 y sobre todo la terminología de las tarifas sacrificiales púnicas que atestiguan conexiones con la terminología sacrificial de Jerusalem (D.M.L. Urie, *Sacrifice among the West Semites, Palestine Exploration Quartely*, (1949), pp. 67-82).

³³⁶ Ianniello, *op. cit.*, (nota 264), pp. 535-536.

³³⁷ Day, *op. cit.*, (nota 28), p. 12; Buber, *op. cit.*, (nota 47), (*Kingship of God*, New York 1967, p. 173).

³³⁸ Así: Ex. 34, 15-16; Lev. 17, 7; Deut. 31, 16; Jue. 2, 17; 8, 33; I Cró. 5, 25; II Cró. 21, 11, 13; Sal. 106, 39; Is. 57, 3; Jer. 3, 1, 2, 6, 8-9; Ez. 6, 9; 16, 15, 16, 17, 26, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 41; 20, 30; 23, 3, 5, 19, 43, 44; Os. 1, 2; 2, 7; 4:12 (ET 5); 5, 3; Mi. 1, 7; véase Heider, *op. cit.*, (nota 30), p. 583; Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 10-11.

³³⁹ Curiosamente queda I Re. 11, 7, que normalmente es enmendado como Milkom, es el único ejemplo de MT מִלֵּךְ sin el artículo definido.

³⁴⁰ Day, *op. cit.*, (nota 28), p. 46; Heider, *op. cit.*, (nota 30), p. 583.

³⁴¹ Day, *op. cit.*, (nota 28), p. 12; Heider, *op. cit.*, (nota 30), p. 581.

Sin embargo, en contra de esta argumentación se puede sostener que la partícula ל puede introducir la acción de un verbo que describe la creación o transformación de algo³⁴². En este sentido Mosca aporta como argumento el pasaje Ez. 43, 19 y I Cró. 21, 23³⁴³. A ello H.P. Müller suma Ez. 23, 37 como un ejemplo en el que las dos funciones de ל, como una partícula de dativo y como ל-*essentiae*, aparecen en el mismo verso³⁴⁴.

Este malentendido es probablemente mejor observado como resultante de la deliberada distorsión de la etiqueta sacrificial מִלְכָּה en el nombre de una divinidad supuestamente extranjera, “Molek”. Smelik, seguido por Römer, arguye que esta transformación era efectuada por escribas interesados en la santidad de YHWH, quienes ponen el artículo definido en la expresión sacrificial (de ahí מִלְכָּה)³⁴⁵.

Los traductores al griego no interpretaron la palabra como un término sacrificial³⁴⁶. De ahí, MT מִלְכָּה como ἀρχων (Lev. 18, 21; 20, 2.3.4; plural ἀρχοντας en 20, 5), βασιλει (I Re. 11, 7 [33]), Μολοχ (II Re. 23, 10) y la forma compuesta Μολοχ βασιλει (Jer. 39, 35).

Los textos griegos hallan referencias a Μολοχ donde el texto masorético no lo menciona: Amos 5, 26 (los manuscritos griegos son unánimes en esta interpretación; cf. MT מַלְכֵּנוּ, “vuestro rey”) y Sof. 1, 5 (los principales manuscritos griegos leen βασιλευς pero otros en cambio Μολοχ o Μελχου, cf. MT מַלְכֵּנוּ, “su rey”). Efectivamente, en los manuscritos griegos, Μολοχ a menudo aparece como una de las muchas variantes para Μελχου, cuestión que parece indicar que los traductores griegos estaban claramente confundidos acerca de como, a quien, o que era מִלְכָּה³⁴⁷.

Por lo tanto, se puede afirmar que debido a la evidencia de los textos griegos, que variablemente traducen MT מִלְכָּה como ἀρχων, ἀρχοντας, βασιλει, Μολοχ, y Μολοχ βασιλει, esta transformación probablemente tendría lugar en el último periodo persa³⁴⁸, es decir, el paso de mlk a Molek probablemente tuvo lugar durante este momento, antes de que los textos bíblicos hebreos fueran traducidos al griego³⁴⁹.

³⁴² Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), pp. 38-40; Mosca, *op. cit.*, (nota 11), pp. 157.

³⁴³ P.G. Mosca añade otros ejemplos Gén. 17, 20; 48, 4; II Cró. 8, 9, *op. cit.*, (nota 11), pp. 157-158.

³⁴⁴ Müller, *op. cit.*, (nota 11), p. 385.

³⁴⁵ Smelik, *op. cit.*, (nota 34), p. 137 “Its evident therefore that the Hebrew scribes of the Hellenistic period took it for granted that *molekh* used to be the name of a god”; Römer, *op. cit.*, (nota 111), pp. 17-26.

³⁴⁶ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 1), p. 40.

³⁴⁷ Lust, *op. cit.*, (nota 69), pp. 193-208; Trebolle Barrera, *op. cit.*, (nota 13), pp. 125-128.

³⁴⁸ Smelik, *op. cit.*, (nota 34), p. 141, n. 40; Römer, *op. cit.*, (nota 111), p. 23.

³⁴⁹ Hacia esta afirmación apunta el estudio de T. Römer, *ibidem*, p. 17, quien tomando en consideración el estudio de E.T. Mullen, *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations. Anew Approach to the Formation of the Pentateuch*, (Smeia Studies), Atlanta 1997, considera que la *Torah* y los *Nebiim*, es decir, los libros proféticos, están fuertemente marcados por la elaboración de un yahvismo de tipo ortodoxo en la época

Del análisis de los diversos textos y versiones presentados, uno se debe inmediatamente dar cuenta que el término *mlk* ha generado desde siempre, al menos en cuanto a los códigos que se han podido consultar, una gran variedad de interpretaciones. Partiendo de la vocalización establecida en el Texto Masorético (MT), es decir, la Biblia Hebrea, se puede apreciar que, en las diversas interpretaciones posteriores, no hay un modo uniforme de proceder. Así, el término *molek* en la versión de los LXX tiene cuatro interpretaciones diferentes. Según Lev. 18, 21; 20, 1-5 prácticamente es reflejado por la forma participial ἀρχων-οντος, “príncipe”, lectura que continúa en la Vetus Latina, *princeps*³⁵⁰. En I Re. 11, 7 por contra, en B se lee τοῦ βασιλέως αὐτῶν y en A, en el versículo 5, τῷ βασιλεῖ αὐτῶν³⁵¹. Solo en II Re. 23, 10 y Jer. 32, 35 (39, 35) se presenta el teóforo Μολοχ, como en la Vetus Latina Moloch y en los códigos de Luciano en la forma Μελχομ. Sin embargo, hay que señalar que la interpretación que ofrece los LXX se asocia a βασιλεῖ.

En cambio, curiosamente en II Re 23, 13, se profana el lugar de Μολχολ, Aquila y Luciano Μολοχ, mientras la Vetus Latina ofrece Mulcro, en referencia al término *milkom*. Mientras, *malkam*, con el que nos enfrentamos en siete ocasiones, tres de ellas aparece como un teóforo Μελχομ, Jer. 49, 1. 3 (30, 17. 19), Μολοχ en Am. 5, 26. En Sof. 1, 5 se jura por βασιλέως αὐτῶν, que por el contexto debe ser identificado con una divinidad. Am. 1, 15 presenta la expresión βασιλεῖς αὐτῆς, siendo este caso uno en los que no se puede observar una divinidad. Por último, en dos casos se halla Μελχολ τοῦ βασιλέως αὐτῶν, II Sam. 12, 30, y Μολχολ βασιλέως αὐτῶν, I Cró. 20, 2. La Vulgata para el primer caso no conoce el nombre de la divinidad, apareciendo solo en el segundo de los dos casos expuestos. Esta versión, cuando se halla frente al término *mlk* lee Moloch y frente a *mlkm* da la lectura Melchom³⁵².

G.C. Heider defiende la vocalización masorética מְלִיךָ siendo una forma del *qal* participio activo con *seghol* más bien que *šere*, significando “el único reinante”, una forma que pierde su caso final cuando la palabra es usada como un nombre propio³⁵³. D. Edelman apunta que la reconstrucción filológica de Heider no se conecta fácilmente con las diversas vocalizaciones de los títulos divinos que él plantea para Mari, Ugarit y Fenicia³⁵⁴.

persa, es decir, de un monoteísmo yahvista por la inteligencia sacerdotal y laica, donde la puesta al día del nuevo sistema religioso, se acompañará de la exclusión de los sacrificios humanos

³⁵⁰ De aquí las versiones de Aquila, Simmacus y Teodoziona muestran el teóforo Μολοχ (Cod. 130 Μολώχ, 58 τῷ Μολοκ ὅ ἐστι τῷ εἰδώλῳ). Totalmente ajena a la vocalización aportada por el texto masorético

³⁵¹ Aquí el compilador veía *mlkm* como la versión siríaca antigua *mlkwm* o la más reciente de Luciano Μελχομ, en contra del Targum de Jonathan *mwlk*. Curiosos son los teónimos que en el caso de B ofrecen las diferentes recensiones al pasaje: Μελχομ, Μελχολ, Μελχωμ, Μελχομα, Μελχο.

³⁵² Excepto, como se ha podido apreciar, Moloch para I Re. 11, 5.

³⁵³ Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 223-228

³⁵⁴ Edelman, *op. cit.*, (nota 18), pp. 728-729.

Hay, por lo tanto, una gran variedad de comprensión y de interpretación de los términos. Como ha observado V. Ianniello “dovevano esserci due diverse radici delle quali se n’era persa la cognizione. Esse sono state individuate in *mlk* e in *hlk* (*ylk*)”³⁵⁵. Hecho más que evidente, ya que en ambos casos, se utiliza la misma grafía. Además, este autor hace una llamada de atención bastante significativa en el sentido que “il T.M., che spesso, anche per il sacrificio umano, usa il termine ‘*wlh*’ non lo pone mai in concomitanza con *mlk*, nemmeno nei casi in cui potrebbe essere visto come teoforo”³⁵⁶, la explicación es sencilla, se les consideraba sinónimos. Sin embargo, el primer término, ‘*olah*’, se utiliza cuando nos hallamos de frente al sacrificio de un primogénito o de un hijo único, excepto en el caso de Jer. 19, 5 y en 7, 31.

De los análisis anteriores parece claro que por lo menos en Lev. 18, 21, Jer. 32, 35 y II Re. 23, 10, la palabra funciona como indicante de una acción. Por lo que corresponde a Lev. 20, 2-3, hay que tener en cuenta que es el propio Yahweh quien está hablando a su pueblo en el desierto, aunque el contexto sea aquel del templo. No debe dudarse que una población de tipo seminómada practicase el sacrificio humano como una forma de control de la población en referencia a los recursos del entorno y por ende a la capacidad de sustentación en relativa conexión con el número de cabezas de ganado³⁵⁷, sino que además resultaría un tanto absurdo que en la propia casa de Yahweh, es decir, en su templo, se manifestasen rituales en torno a otras divinidades, por lo que efectivamente estaríamos ante la descripción de un ritual celebrado en honor de Yahweh.

Las víctimas sacrificiales en el Levítico son designadas con la palabra זרע “semilla”³⁵⁸, por contra en II Re. 23, 10 y Jer. 32:35 se utiliza בת y בן. El término en relación al contexto sacrificial es נתן en Lev. 20, 2. 3. 4, mientras que el resto de pasajes en los que aparece מִלֵּךְ, el término es הביע (Lev. 18, 21; II Re. 23, 10; Jer. 32, 35).

El deuteronomista conecta el sacrificio de niños en Israel con varias prácticas mánticas (Dt. 18, 10ss., etc.) y parece verlas como intentos injustificados e intolerables con el fin de introducirse fuera de los canales oficiales de comunicación divina-humana. P.G. Mosca señala que “it is interesting to note that mantic practices seem to have been especially popular in times of crisis, and the same may well have been true of the Israelite מִלֵּךְ”. Resulta en este sentido curiosa la afirmación de G. del Olmo para quien “es probable esta ‘mezcla’ del vehículo sacrificial con la intención funeraria de poner al muerto en la eternidad la que hizo especialmente abominable el rito del *tophet* a los profetas hebreos, a la vez que lo asemejaba a un sacrificio. La Biblia no reprocha a sus

³⁵⁵ Roma 1983, p. 538.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 539. Además señala que el término *mlk* sería un préstamo del fenicio.

³⁵⁷ M. Noth, *El mundo del Antiguo Testamento*, Madrid 1976, pp. 65s.; K.W. Butzer, *Arqueología una ecología del hombre*, Barcelona 1989, pp. 120s.

³⁵⁸ זרע I L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 267-268.

practicantes un delito de homicidio o infanticidio, sino de idolatría”³⁵⁹. John Day observa una conexión con la ideología funeraria³⁶⁰, proponiendo en base a Is. 28, 14-22 un pacto del rey de Jerusalem con la muerte³⁶¹.

Varias son las divinidades a las que se dirigen los sacrificios de niños según los textos bíblicos que pueden cifrarse en Ba'al, atendiendo a las noticias de Jeremías 19, 5 y 32, 35, así como en II Re 17, 16-17, aunque unos versículos más abajo, 17, 31, los sefarvitas realizaban el sacrificio de niños a Adrammelek y Anammelek³⁶². También son dirigidos a Ba'al Pe'or, según el Salmo 106, 34-38. Nuevamente Jeremías parece indicar otro destinatario, en este caso el sacrificio es ofrecido en nombre de Yahweh, 7, 31; 19, 5 y 32, 35, situación que debe considerarse en el sentido de la noticia establecida por Ezequiel 10, 25-26. Estos versículos parecen indicar que en el siglo VII el sacrificio de niños era una práctica celebrada en Judah en honor de Yahweh³⁶³.

En cuanto a la causa para celebrar este tipo de ritual, si se atiende a los pasajes del segundo libro de Reyes, Ahaz (II Re. 16, 3), y su contexto la denominada guerra sirio-efraimita, y Manasés (II Re. 21, 6), bajo la subyugación asiria de Judah, parece que este tipo de práctica se articule como respuesta a una crisis de tipo militar. No obstante, los textos bíblicos no nos ofrecen ninguna explicación concreta del propósito de esta práctica.

Respecto al lugar de ejecución, II Re. 23, 10 e Is. 30, 33 califican el lugar como תּוֹפֶֿת, que es localizado en el valle de Ben Hinnom (II Re. 23, 10; Jer. 7, 31-32; 19, 6), lo que coincide con los testimonios arqueológicos hallados en el mundo fenicio-púnico que muestran que los lugares de deposición denominados *tofet* se hallan conectados al ámbito urbano pero separados de ellos. Como se ha podido observar otros textos bíblicos localizan el lugar de ejecución de la práctica en Zión (Is. 31, 9), es decir, en el templo de Yahweh (Ez. 23, 37-39), en este sentido se insertaría la noticia de Lev. 20, 3 que prohíbe esta práctica en el santuario de Yahweh. Tal vez ello muestre dos estadios de la práctica cultural. El nombre griego, *gehenna*, vendría de *gē-hinnōm* en la Septuaginta *gaí-enna*, en el Nuevo Testamento *gé-enna*. L.R. Bailey observa que se utiliza con tres sentidos³⁶⁴:

³⁵⁹ G. del Olmo, El *continuum* cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico, en A. González Blanco, J.L. Cunchillos Ilarri y M. Molina Martos (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*, (Biblioteca Básica Murciana Extra 4), Murcia 1994, p. 82.

³⁶⁰ Day, *op. cit.*, (nota 28), pp. 51-55.

³⁶¹ *Ibidem*, pp. 58-64.

³⁶² S.M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta 1988, p. 68.

³⁶³ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), pp. 216-220 y 238-240; Heider, *op. cit.*, (nota 30), pp. 223-408; Idem, A Further Turn on Ezekiel's Baroque Twist in Ezek 20:25-26, *Journal of Biblical Literature*, 107 (1988), pp. 721-724.

³⁶⁴ L.R. Bailey, Gehenna. The Topography of Hell, *Biblical Archaeologist*, 49 (1986), pp. 187-191.

- 1.- "As an ordinary piece of real estate in the environs of Jerusalem". Su localización sería al este (wadi Kidron) o al oeste (wadi er-Rababi), o con la confluencia de ambos al sur (wadi en-Nar)
- 2.- "As an extraordinary place of punishment for the wicked in the future, again in the immediate environs of Jerusalem", según las noticias de Jeremías (7, 30-34) o Isaías (30, 29-33; 66, 24) y quizás Joel (3, 2, 12, 14)
- 3.- "As an otherworldly place of punishment for the wicked after death", fruto de la comparación con el infierno (Mateo 10, 28), siendo sinónimo del mundo inferior³⁶⁵.

El autor observa el lugar como una entrada al inframundo, lugar en que se ofrecían sacrificios humanos³⁶⁶. Tal vez de ahí la relación con la necromancia.

Saracino señala acertadamente que "il *tophet* fosse un «ambito» ben localizzato (la valle dei figli di Hinnom), senza dubbio a carattere cultuale (richiede infatti desacralizzazione: *wṭm*'), in relazione al quale si praticavano riti in cui il fuoco svolge un ruolo determinante"³⁶⁷.

Su desaparición como lugar de culto religioso acontece en el reinado de Josías, a partir del 622 a.n.e., fecha que marca el hallazgo del libro de la ley, el Deuteronomio, por Helcías sumo sacerdote del templo de Yahweh en Jerusalem. La reforma legislativa que se desarrolla viene marcada por la revisión de las leyes antiguas, favoreciendo al pobre y al desvalido, abordando otro tipo de soluciones a la situación socioeconómica de la población, y en consecuencia el control del tamaño de ésta vendría de la mano de nuevos sistemas. La ejecución de medidas represivas se enmarcan en el desmantelamiento del *tofet* situado en el valle de Ben Hinom (II Re. 23, 10), aunque seguramente la definitiva absorción de la zona por las potencias imperiales neosirias y neobabilónicas no dará lugar a la consecución de la práctica de esta nueva política, y la posible caída demográfica, producida por el control de un estado externo que marcaría una capacidad menor de sustentación y de reproducción, que supondría un retroceso de las prácticas infanticidas.

Solo queda recordar las palabras de M.S. Bergmann³⁶⁸: "We have a particular difficulty in understanding this phenomenon because the Judeo-Christian tradition has accustomed us to regard God as an ego-ideal. Therefore how could God tolerate human sacrifices?".

³⁶⁵ I. Singer, Gehenna, *The Jewish Encyclopedia*, vol. 5, New York 1903, pp. 582-584 (p. 582 "a figurative equivalent of 'hell?").

³⁶⁶ Bailey, *op. cit.*, (nota 363), p. 190.

³⁶⁷ Saracino, *op. cit.*, (nota 206), p. 290.

³⁶⁸ M.S. Bergmann, *In the Shadow of Moloch: The Sacrifice of Children and Its Impact on Western Religions*, New York 1992, p. 22.

Apéndice I – Interpretaciones hebreas post-bíblicas



A pesar de su mención en el capítulo precedente, el estudio por parte de los rabinos de las escrituras en relación a la problemática del *molk* merece una pequeña aclaración. Las interpretaciones no sacrificiales post-bíblicas no parecen ser tan homogéneas. Estas se pueden agrupar en relación a su aspecto sexual y no sexual, excepto en el Pseudo-Jonathan y la escuela de Rabbi Ishmael. En este sentido las interpretaciones de un carácter no cruento, es decir, que no implican un ritual de sacrificio dentro del periodo post-bíblico, son:

I) Sexual:

a) Peshitta (Lev. 18, 21; 20, 2-4): en donde la palabra זרע es interpretada literalmente como semen, por lo que la ofensa implica relaciones sexuales (literalmente, “dar semen”) entre un varón israelita y una mujer aramea.

b) Jubileos (30, 7-10): זרע es interpretada metafóricamente como progenitura, de ahí que la ofensa implique a un varón israelita que da su progenitura - su hijo o su hermano - en matrimonio a una mujer no israelita.

II) No sexual: en el texto griego antiguo (Lev. 18, 21; cf. Dt. 18, 10), la Mishnah (*Sanhedrin* VII, 7) y el Talmud Babilónico (*Sanhedrin* 64a-b)¹: en todos estos textos, זרע es entendido metafóricamente como “progenitura”²; la familia de los niños no se

¹ Siguiendo la Mishna, *Sanhedrin* 64a y 64b contienen un caluroso debate entre los sabios concerniente a:

- Las circunstancias bajo las cuales adorar un ídolo es idolatría
- Que ídolos pueden ser adorados sin caer en la idolatría
- Que partes del sacrificio de niños en que combinación son punibles
- Cuantos niños deben ser sacrificados sin violar Leviticus.

² En una nota a pie de página, Rabbi Dr. Freedman, uno de los traductores del *Tractate Sanhedrin*, confirma que el Talmud usa “semilla” para indicar niños vivos, en el mismo sentido como los traductores bíblicos comprendían el término en los pasajes bíblicos, el traductor parafrasea la cuestión de Rabbi Ashi: “3. Is ‘*thou shalt not cause to pass*’ applicable only to a son who can naturally pass through himself, but not to a blind or aleeping son, who must be led or carried, or does it apply to all?” (I. Epstein (trad.), *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin in four volumes. III, Sanhedrin*, London 1961, p. 438, nota 3). Otras notas a pie de página dentro del mismo contexto clarifican el punto de distinción trazado entre la Mishnah y los consiguientes debates entre los sabios: “5. Lev. XVIII, 21. This proves that the offence consists of

especifica en ninguna parte, ni hay una referencia directa o indirecta a las relaciones sexuales. Los niños ya nacidos (presumiblemente de padres israelitas) no deben ser entregados a los sacerdotes idólatras y/o dedicados a la idolatría.

III) Sexual y no sexual: el Targum Pseudo-Jonathan (Lev. 18, 21) y la escuela de Rabbi Ishmael (T.B. *Megillah* 25a). Ambos combinan la interpretación sexual de la Peshitta (I, a) con las tradiciones no sexuales, un varón israelita no debe impregnar (זרע como semen) a una mujer aramea porque los niños (זרע como progenitura) de tal unión serían por tanto dados a la idolatría.

Así pues, la Mishnah y el Talmud Babilónico rechazan que “dar a Molech” implique relaciones sexuales. Por su parte, la Peshitta, el Targum Pseudo-Jonathan y Rabbi Ishmael no hablan de Molech sino de mujeres arameas e idolatría, el libro de los Jubileos menciona a ambos, al dios Molech y a las relaciones sexuales. No obstante, como señala P.G. Mosca³, hay referencias explícitas al sacrificio en la interpretación del rito que Moshe Weinfeld en su estudio sobre las fuentes rabínicas ignora⁴. De ahí que la referencia a quemar en la Midrash Hagadol según este investigador es “presumably late and no original”⁵. El Yalqut (Jer. 7, 31) citando el perdido Midrash Yelammedenu y Lamentaciones Rabbah (1, 9) describe el quemar de niños, pero estos sucesos son para Weinfeldt “late and influenced by the accounts in Graeco-Roman literature of the atrocities of Carthaginians”⁶.

Algunos textos, por lo tanto, expresan la cuestión de quemar niños en el fuego: *Yalqut* en Jer. 7, 31, citando el Midrash Yelammedenu; Lamentaciones Rabbah 1, 9; Midrash ha-Gadol. Sin embargo muchos textos ven el culto realizado a Molek como la entrega de niños a los sacerdotes idólatras que pasaban a los niños en un ritual a través del fuego: *b. Sanh.* 64b.

MISHNAH, He who gives of his seed to Molech incurs no punishment unless he delivers it to Molech and causes it to pass through the fire. If he gave it to Molech but did not cause it to pass through the fire, or the reverse, he incurs no penalty, unless he does both.

two parts; (i) formal delivery to the priest, and (ii) causing the seed to pass through the fire.” (*Ibidem*, p. 438, nota 5). “5. As two separate offences, proving that giving one’s seed to Molech is not idolatry. The differences [sic] is, that if one sacrificed to Molech, or caused his son to pass through the fire to some other deity, he is not punished” (*Ibidem*, p. 437, nota 5).

³ P.G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and mlk*, (Unpublished Ph.D. dissertation), Harvard 1975, pp. 141-143, 147-150.

⁴ M. Weinfeld, The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background, *Ugarit Forschungen*, 4 (1972), pp. pp. 142-144.

⁵ *Ibidem*, p. 142. Traducción nota 14

⁶ *Ibidem*, p. 142. Mosca, *op. cit.*, (nota 3), p. 247.

Talmud Babilónico, *Tractate Sanhedrin* 64a⁷

Siguiendo la Mishna es una discusión entre los sabios. Uno del Talmud Sages, Rabbi Ashi, comenta como sigue:

GEMARA. R. Ashi propounded: What if one caused his blind or sleeping son to pass through, (3) or if he caused his grandson by son or daughter to pass through? – One at least of these you may solve. For it has been taught: [Any men ... that giveth any of his seed unto Molech: he shall he put to death ... And I will set my face against that man, and will cut him off from among his people;] because he hath given of his seed unto Molech. Why is this stated? – Because it is said, there shall not be found among you any one that maketh his son or his daughter to pass through the fire. From this I know it only of his son or daughter. Whence do I know that applies to his son's son or daughter's son too? From the verse, [And if the people of the land do any ways hide their eyes from the man] when he giveth of his seed unto Molech [and kill him not: Then I will ... cut him off].

Talmud Babilónico, *Tractate Sanhedrin* 64b⁸

La frase bíblica העביר למלך באש es utilizada por el Rabbi Judah para referirse a un ritual en el que niños eran “pasados” en un pacto de idolatría, quizás en una versión ilícita de un ritual de pacto de Gén. 15 y Jer. 34: *Sifrei*, Dt. 171. Por su parte, Rabbi Ishmael interpreta Lev. 18, 21 como una prohibición de engendrar niños con una mujer aramea (gentil): *Sifrei*, Dt. 171; cf. *b. Meg.* 25a; *y. Meg.* 4. 10, 75c; *y. Sanh.* 9. 11, 27a. La Peshitta interpreta Lev. 18, 21 y 20, 2-4 como la prohibición de mantener relaciones sexuales con una mujer gentil. Targum Pseudo-Jonathan, respecto a Lev. 18, 21, combina estas tradiciones en la que las relaciones con una mujer gentil dan el fruto de un hijo destinado a la idolatría. El libro de los Jubileos, 30, 7-11, en el que un hombre israelita da a su hija o hermana a un gentil, o quien acepta para su hijo la hija de un gentil, que será apedreado hasta morir.

⁷ Si algún hombre en Israel quisiera dar su hija o hermana a otro hombre de linaje gentil, muera sin remisión apedreado, pues habrá traído oprobio a Israel; a la mujer quémela con fuego, pues habrá mancillado el nombre de la casa de su padre: sea exterminada de Israel. ⁸ No haya nunca jamás fornicación ni impureza en Israel, pues santo es Israel para el Señor: todo hombre que lo profane, muera apedreado sin remisión. ⁹ Así está establecido y escrito en las tablas celestiales acerca de la descendencia de Israel: quien la profane, muera apedreado. ¹⁰ Esta ley no tiene término de días, ni perdón ni remisión, sino que se extermine al hombre que hubiera profanado a su hija en Israel, pues dio su linaje a extranjero y pecó, contaminándolo. ¹¹ Y tú, Moisés, ordena y exhorta a los hijos de Israel que no den sus hijas a los gentiles ni tomen para sus hijos las hijas de aquéllos, pues es algo abominable ante el Señor.

⁷ Epstein (trad.), *op. cit.*, (nota 2), p. 437.

⁸ *Ibidem*, p. 439.

Por tanto los rabinos consideran la fórmula *h'byr b's lmlk*, que más que tratarse de un ritual de sacrificio consistía en un acto de ofrecimiento simbólico mediante una purificación por el uso del fuego¹⁰. Para F. Martínez Abad¹¹: “En el siglo II d.C. el rabino Judah ben Elai comprendió el culto israelita como un rito de iniciación pactada. A principios del siglo IV d.C. Rab Abaye lo describió como un ritual de paso a lo lado de una pila de ladrillos con fuego en cada una de sus caras; y su contemporáneo Rabah pensó que se refería a un juego, practicado en Purim, en el que los niños saltaban a un pozo por encima del fuego (Talmud babilónico, *Sanhedrin* 64b). Para el judío medieval Raši (Rabino Šalomón Isaac de Troyes) la práctica consistía en el ofrecimiento de un niño por su padre a los sacerdotes paganos, que lo hacían pasar entre dos piras llameantes. De hecho, en la Mišnah, *Sanhedrin* 7. 3, y en los Midrašim la adoración a Molek también es explicada como la entrega de los hijos y las hijas a sacerdotes idolátricos. En el pasaje en cuestión puede leerse: “He who gives any of his seed to Molech is guilty only if he gives (the child) to Molech, and causes it to pass through the fire. If he gave it to Molech but did not cause it to pass through the fire, or if he caused it to pass through the fire but did not give it to Molech, he is not guilty. He must both give it to Molech and cause it to pass through the fire”¹².

Una segunda interpretación consideraba que “hacer pasar a Molek” significaba la transferencia de hijos e hijas a la autoridad de la idolatría mediante la concepción de niños fruto de las relaciones sexuales mantenidas con una mujer gentil, de ahí que la condena bíblica a su culto supusiera, en el fondo, la prohibición de mantener relaciones con mujeres paganas y, en definitiva, de la existencia de matrimonios mixtos en un intento de frenar la diseminación de la idolatría y de que los hijos fueran librados de ésta. Conclusión a la que llegaron R. Ishmael ben Elisha y su escuela. Parte a raíz de la lectura de Lev. 18, 21, en el Código de Santidad donde se condenan diversas relaciones sexuales ilícitas (Lev. 18, 6-23)¹³; Para John Day sería una expresión simbólica como en Lev. 20, 5¹⁴. Testimonios de

⁹ A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1983, p. 151. En el versículo 10 “extranjero: Corrigiendo con la versión latina. El etiópico dice «a Moloc», que Chales considera influido por Lv 18,21 (cf. también Lv 20,2-4)”. Aclaración que hacen los traductores de este libro, F. Corriente y A. Piñero que utilizan la versión etiópica del Libro de los Jubileos (Mäṣḥfä Kufale).

¹⁰ G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, (Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. 43), Sheffield 1985, p. 2.

¹¹ E. Martínez Abad, El culto a *Mlk* en el Antiguo Testamento. La historia del debate de los estudios bíblicos, *Anuari de Filologia. Secció E. Etudis Hebreus i Arameus*, 21 (1998-1999), pp. 59-61.

¹² J. Day, *Molech. A god of Human Sacrifice in the Old Testament*, (University of Cambridge oriental publications 41), Cambridge 1989, p. 22.

¹³ K. Elliger, Das Gesetz Leviticus 18, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 67 (1955), p. 250; W. Zimmerli, *Ezechiel*, vol. 1, Neukirchen-Vluyn 1969, p. 357.

¹⁴ Day, *op. cit.*, (nota 12), pp. 23-24.

dicha interpretación aparecen en la Mishnah, *Megillah* 4. 9, en el Targum Neofiti y Pseudo-Jonathan y en el siríaco Peshitta.

F. Israel observa como la contribución del Targum samaritano en relación a las variantes sobre la explicación del término *mōlēk* sobre todo en cuanto a la interpretación ofrecida desde el Targum samaritano al Pentateuco samaritano, en cuyo manuscrito A restituye *mōlēk* con רָקוֹר, “termine da intendersi con «danza» in base al significato che ha la radice RQD”¹⁵. La interpretación en el Targum samaritano sigue la tradición exegética de origen palestino del Targum Pseudojonatan y del Targum Neophyti como culto idolátrico, que, como señala F. Israele¹⁶, posteriormente en la versión árabe samaritana del Pentateuco redactada por Abu Sa‘îd, restituirá *mōlēk* con *waṭan*, la palabra para designar ídolo, hecho que como señala G.F. Moore¹⁷ fue influenciado por la tradición rabínica y que posteriormente se inserta como base argumental en los estudios histórico religiosos sobre la problemática del *molk*¹⁸.

En referencia a la estatua del ídolo: “It is far more probable that the authors of the Midrash borrowed their notions of Moloch and his worship from Greek sources”, en este sentido, la “calf’s head in the younger version of the Midrash may perhaps be due to a confused reminiscence of the Minotaur, which some modern scholars have brought into connection with the myth of Talos”¹⁹.

¹⁵ F. Israel, Materiali per <Moloch>, *Rivista di Studi Fenici*, 18 (1990), p. 154.

¹⁶ *Ibidem*, p. 155.

¹⁷ Ídolo con siete cámaras o cellas donde el oferente “who offered a bird was admitted to the first or outer cell; he who offered a goat, to the second; a sheep, to the third; a calf, to the fourth; a younger steer, to the fifth; a bull, to the sixth; and he who brought his son an offering alone might enter into the seventh, the presence chamber of the deity”. J.F. Moore, Biblical Notes: 3. The Image of Moloch, *Journal of Biblical Literature*, 16 (1897), pp. 161-162.

¹⁸ Así: Weinfeld, *op. cit.*, (nota 4), pp. 133-154; D. Plataroti, Zum Gebrauch des Wortes *MLK* im Alten Testament, *Vetus Testamentum*, 28 (1978), pp. 286-300; S. Ribichini, *Il Tofet e il sacrificio dei fanciulli*, (Sardò 2), Chiarella-Sassari 1987; Idem, Il sacrificio di fanciulli nel mondo punico: testimonianze e problemi, *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, pp. 45-66.

¹⁹ Moore, *op. cit.*, (nota 17), p. 165.

Apéndice II – La cuestión de los primogénitos



Noticias como la ofrecida por L. Poinssot y R. Lantier: “Aux sanctuaires de Carthage et de Motye, selon toute vraisemblance, nous sommes en présence du vieux rite syro-palestin de l’offrande du premier né que les parents venaient brûler devant les bétyles de nos sanctuaires comme devant le topheth de Hinnom”¹, han servido en ocasiones para llegar a poner en paralelo el ritual del *mlk* con el sacrificio de los primogénitos en la Biblia. Además, el hecho de que prácticamente las víctimas fuesen recién nacidos ha llevado a sugerir a algunos investigadores que en sus inicios la ofrenda *mlk* debe ser puesta en conexión con un culto del sacrificio del primer nacido, en el cual la bendición de fertilidad de la deidad es expresada como un don, en esperanza de una bendición continuada².

Refuerza esa suposición el hecho de que se encontraron en Gezer numerosos esqueletos de niños enterrados en grandes jarras, debajo del pavimento del templo, pues se cree generalmente que estos restos demuestran la existencia de la costumbre de sacrificar al hijo primogénito recién nacido en honor de la divinidad local. En la localidad Palestina de Taanach han sido descubiertas tumbas similares de niños pequeños, metidos en jarras colocadas alrededor de un altar labrado en la roca, lo que se ha interpretado de la manera ya descrita. Sin embargo, no hay nada que indique que estos niños de corta edad sean primogénitos.

Los textos más importantes en relación al sacrificio de primogenitura son los recogidos en el libro de Exodo: 13, 2. 11-15; 22, 28b-29; 34, 19-20, a los que se debe añadir las referencias en el libro de Números: 3, 11-13. 40-51; 8, 17-18; 18, 15-16, y aquéllas del libro de Levítico 27, 26 y de Deuteronomio 15, 19, referencias que solo atañen a la cuestión del primer nacido de los animales, no de seres humanos. Otras referencias a

¹ L. Poinssot et R. Lantier, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue de l’histoire des Religions*, LXXVII (1923), p. 66.

² E. Lipinski, Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique, en J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, (Orientalia Lovanensia Analecta, 55), Leuven 1994, p. 280; Idem, Sacrifices d’enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovanensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 151-163; S. Ackerman, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah*, (Harvard Semitic Monograph 46), Atlanta 1992, pp. 138-139.

la primogenitura, pueden ayudarnos a comprender la problemática en torno a la cuestión del sacrificio del primogénito y de las primicias³.

Deuteronomio 21, 15-17

15 כִּי־תִהְיֶיךָ
לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאֶחָת אֲהוּבָה וְהָאֶחָת שְׂנוּאָה וַיֵּלְדוּ־לּוֹ בָנִים
הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לְשִׁנְיָאָה: 16 וְהָיָה בְיוֹם
הַנְּחִילֹ אֶת־בָּנָיו אֶת אֲשֶׁר־יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת־בֶּן־הָאֲהוּבָה
עַל־פְּנֵי בֶן־הַשְּׂנוּאָה הַבְּכוֹר: 17 כִּי אֶת־הַבְּכוֹר בֶּן־הַשְּׂנוּאָה יָכִיר
לְתֵת לוֹ פִּי שְׁנָיִם בְּכֹל אֲשֶׁר־יִמָּצֵא לוֹ כִּי־הוּא רִאשִׁית אֲנֹו לוֹ מִשְׁפָּט
הַבְּכֹרָה: ס

¹⁵ Ἐὰν δὲ γένωνται ἀνθρώπῳ δύο γυναῖκες, μία αὐτῶν ἡγαπημένη καὶ μία αὐτῶν μισουμένη, καὶ τέκωσιν αὐτῷ ἡ ἡγαπημένη καὶ ἡ μισουμένη, καὶ γένηται υἱὸς πρωτότοκος τῆς μισουμένης, ¹⁶ καὶ ἔσται ἡ ἡμέρα κατακληροδοτῇ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ, οὐ δυνήσεται πρωτοτοκεῦσαι τῷ υἱῷ τῆς ἡγαπημένης ὑπεριδῶν τὸν υἱὸν τῆς μισουμένης τὸν πρωτότοκον, ¹⁷ ἀλλὰ τὸν πρωτότοκον υἱὸν τῆς μισουμένης ἐπιγνώσεται δοῦναι αὐτῷ διπλᾶ ἀπὸ πάντων μὲν ἂν εὔπεθῇ αὐτῷ, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀρχὴ τέκνων αὐτοῦ, καὶ τούτῳ καθίκει τὰ πρωτοτόκια.

¹⁵ Si habuerit homo uxores duas, unam dilectam, et alteram odiosam, genuerintque ex eo liberos, et fuerit filius odiosae primogenitus, ¹⁶ volueritque substantiam inter filios suos dividere: non poterit filium dilectae facere primogenitum, et praeferre filio odiosae, ¹⁷ sed filium odiosae agnoscet primogenitum, dabitque ei de his quae habuerit cuncta duplicia: iste est enim principium liberorum eius, et huic debentur primogenita.

Cuando un hombre tenga dos mujeres, la una amada, la otra aborrecida, si la amada y la aborrecida le dieran hijos y el primogénito fuere de la aborrecida, | el día en que distribuya sus bienes entre sus hijos no podrá dar al hijo de la amada el derecho de la primogenitura con preferencia al de la aborrecida, si éste es el primogénito; | mas habrá de

³ Acerca de la práctica de la práctica ritual del sacrificio del primogénito, historia del problema, documentación y algunas conclusiones: J.A. MacCulloch, First-Born, en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Fdition-Hyksos VI, pp. 31-34; J. Henninger, Premier-nés. I. La primogéniture en ethnologie, en L. Pirot (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, supplement VIII, Paris 1972, cols. 461-481.

reconocer por primogénito al hijo de la aborrecida, dándole de sus bienes dos tantos, porque es el primogénito de su robustez y suyo es el derecho de la primogenitura.

Evidentemente la noticia sólo proporciona la importancia vital del primogénito dentro del sistema estructural de la sociedad hebrea. Sin embargo, se ha querido proceder a su inserción ya que despeja dudas relativas en torno a la posible opción personal de un padre frente a la elección de su hijo heredero. La reglamentación es contundente.

Exodo 12, 29

29 וַיְהִי אֶבְחָצִי הַלַּיְלָה
וַיַּהֲרֹג הַכֹּהֵן כָּל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל־
כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשְּׂכִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה:

²⁹ Ἐγενήθη δὲ μεσούσης τῆς νυκτὸς καὶ κύριος ἐπαεταξεν πᾶν πρωτότοκον ἐν γῇ Αἰγύπτῳ ἀπὸ πρωτοτόκου Φαραῶ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου ἕως πρωτοτόκου τῆς αἰχμαλωτίδος τῆς ἐν τῷ λάκκῳ καὶ ἕως πρωτοτόκου παντὸς κτήνους.

²⁹ Factum est autem in noctis medio, percussit Dominus omne primogenitum in terra Aegypti, a primogenito Pharaonis, qui in solio eius sedebat, usque ad primogenitum captivae quae erat in carcere, et omne primogenitum iumentorum.

En medio de la noche mató Yavé a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde el primogénito del faraón, que se sienta sobre su trono, hasta el primogénito del preso en la cárcel, y a todos los primogénitos de animales.

La cuestión de la muerte de los primogénitos egipcios, como una de las plagas enviadas por Yahweh, en concreto la décima, para la liberación de su pueblo, representa el punto de inflexión de toda la problemática respecto al sacrificio del primogénito, siendo por tanto su recordatorio.

Exodo 13, 1-2

13:1 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר: 2 קִדַּשְׁלִי כָל־בְּכוֹר פֶּטֶר
כָּל־רֶחֶם בְּבִנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאָדָם וּבְבֵהֵמָה לִי הוּא:

¹ Εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων ² ἁγιάσόν μοι πᾶν πρωτότοκον πρωτογενεῖς διανοίγον πᾶσαν μήτραν ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους· ἐμοί ἐστίν.

¹ *Locustusque est Dominus ad Moysen, dicens:* ² *Sanctifica mihi omne primogenitum quod aperit vulvam in filiis Israel, tam de hominibus quam de iumentis: mea sunt enim omnia.*

Habló Yavé a Moises y le dijo: “Consagrame todo primogénito; las primicias del seno materno entre los hijos de Israel, tanto de los hombres cuanto de los animales, mías son”.

Una puntualización antes de continuar con los preceptos que atañen al sacrificio de los primogénitos se debe necesariamente hacer, como J. Van Seters observa el término פטר es usado para el caso que atañe a los animales, mientras que בכור se utiliza para aquéllos en que la víctima es humana⁴.

Exodo 13, 11-13

11 וְהָיָה כִּי־יִבְאֶךָ יְהוָה אֶל־אֶרֶץ
הַכְּנַעֲנִי כְאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָךְ וּלְאַבְתֶּיךָ וְנִתְּנָה לָךְ: 12 וְהָעֶבֶרֶת כָּל־
פֶּטֶר־רֶחֶם לַיהוָה וְכָל־פֶּטֶר | שֹׁנֵר בְּחֵמָה אֲשֶׁר יִהְיֶה לָךְ הַזִּכְרִים
לַיהוָה: 13 וְכָל־פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בִּשָּׂה וְאִם־לֹא תִּפְדֶּה וְעִרְפָּתָהּ
וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָךְ תִּפְדֶּה:

¹¹ καὶ ἔσται ὡς ἂν εἰσαγάγῃ σε κύριος ὁ θεὸς σου εἰς τὴν γῆν τῶν Χαναναίων, ὃν τρόπον ὥμοσεν τοῖς πατράσιν σου, καὶ δώσει σοι αὐτήν, ¹² καὶ ἀφελεῖς πᾶν διανοίγον μήτραν, τὰ ἀρσενικά, τῷ κυρίῳ· πᾶν διανοίγον μήτραν ἐκ τῶν βουκολίων ἢ ἐν τοῖς κτήνεσί σου, ὅσα ἐὰν γένηται σοι, τὰ ἀρσενικά, ἀγιάσεις τῷ κυρίῳ. ¹³ πᾶν διανοίγον μήτραν ὄνου ἀλλάξεις προβατῷ· ἐὰν δὲ μὴ ἀλλάξῃς, λυτρώσῃ αὐτό. πᾶν πρωτότοκον ἀνθρώπου τῶν υἱῶν σου λυτρώσῃ.

¹¹ *Cumque introduxerit te Dominus in terram Chananaei, sicut iuravit tibi et patribus tuis, et dederit tibi eam:* ¹² *separabis omne quod primitivum est in pecoribus tuis: quidquid habueris masculini sexus, consecrabis Domino.* ¹³ *Primogenitum asini*

⁴ J. Van Seters, *The Law on Child Sacrifice in Exod 22, 28b-29, Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 74 (1998), p. 369.

mutabis ove: quod si non redemeris, interficies. Omne autem primogenitum hominis de filiis tuis, pretio redimes.

Cuando te haya introducido Yavé en la tierra de los cananeos, como lo juró a tus padres, y te la haya dado, consagrarás a Yavé todo cuanto abre la vulva; y de todo primer parto de los animales que tengas el macho lo consagrarás a Yavé; el asno lo redimirás por un cordero, y si no lo redimes, lo desnucará. También redimirás a todo primogénito humano de entre tus hijos.

Exodo 13, 15⁵

15 וַיְהִי כִּי־הִקְנֶשָׁה פַּרְעֹה לְשַׁלְחַנּוֹ וַיְהִרֶג יְהוָה כָּל־
בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר אָדָם וְעַד־בְּכוֹר בְּהֵמָה עַל־כֵּן אֲנִי
וּבָח לַיהוָה כָּל־פֶּשֶׁר רֶחֶם הַזְּכָרִים וְכָל־בְּכוֹר בְּנֵי אִפְרַיִם: 16 וַהֲיָה
לְאוֹת עַל־יָדְכָה וּלְמוֹטָפֶת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְחוּק יָד הוֹצִיאָנוּ יְהוָה
מִמִּצְרַיִם: ׀

¹⁵ ἡνίκα δὲ ἐσκήρυνεν Φαραὼ ἐξαποστεῖλαι ἡμᾶς, ἀπέκτεινεν πᾶν πρωτότοκον ἐν γῇ Αἰγύπτῳ ἀπὸ πρωτοτόκων ἀνθρώπων ἕως πρωτοτόκων κτηνῶν· διὰ τοῦτο ἐγὼ θύω τῷ κυρίῳ πᾶν διανοίγον μῆτραν, τὰ ἀρσενικά, καὶ πᾶν πρωτότοκον τῶν υἱῶν μου λυτρώσομαι.

¹⁵ *Nam cum induratus esset Pharao, et nollet nos dimittere, occidit Dominus omne primogenitum in terra Aegypti, a primogenito hominis usque ad primogenitum iumentorum: idcirco immolo Domino omne quod aperit vulvam masculini sexus, et omnia primogenita filiorum meorum redimo.*

Como el faraón se obstinaba en no dejarnos salir, Yavé mató a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde los primogénitos de los hombres hasta los primogénitos de los animales; por eso yo sacrifico a Yavé todo primogénito de los animales y redimo todo primogénito de mis hijos.

Exodo 22, 28-30

28 וְכִי־יִגַּח שׁוֹר אֶת־אִישׁ אוֹ אֶת־אִשָּׁה וּבָמֹת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר
וְלֹא יֵאָכֵל אֶת־בִּשְׂרוֹ וּבָעַל הַשּׁוֹר נָקִי: 29 וְאִם שׁוֹר נִגַּח הוּא מִתְבַּמֵּל

⁵ Este versículo es asignado a D.

שְׁלֶשֶׁם וְחוּעַד בְּבַעְלִיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהַמִּית אִישׁ אֹן אִשָּׁה הַשּׁוֹר
 יִפְקֹל וְגַם בְּבַעְלִיו יוֹמֵת: 30 אִם-כֶּפֶר יוֹשֶׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִין נַפְשׁוֹ
 כֹּכֹל אֲשֶׁר-יוֹשֶׁת עָלָיו:

²⁸ ἀπαρχὰς ἄλωνος καὶ ληνοῦ σου οὐ καθυστερήσεις. τὰ πρωτότοκα τῶν υἱῶν σου δώσεις ἐμοί. ²⁹ οὗτος ποιήσεις τὸν μόσχον σου καὶ τὸ πρόβατόν σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου· ἑπτὰ ἡμέρας ἔσται ὑπὸ τὴν μητέρα, τῇ δὲ ὀρδόῃ ἡμέρα ἀποδώσεις μοι αὐτό. — ³⁰ καὶ ἄνδρες ἄγιοι ἔσεσθέ μοι. καὶ κρέας θηριάλωτον οὐκ ἔδεσθε, τῷ κυνὶ ἀπορρίψατε αὐτό.

²⁸ *Diis non detrahes, et principi populi tui non maledices.*

²⁹ *Decimas tuas et primitias tuas non tardabis reddere: primogenitum filiorum dabis mihi.* ³⁰ *De bobus quoque, et ovibus similiter facies: septem diebus sit cum matre sua, die octava reddes illum mihi.*

No diferirás la ofrenda de tu cosecha y de tu vino nuevo; me darás el primogénito de tus hijos. Así harás con el primogénito de tus vacas y tus ovejas; quedará siete días con su madre y al octavo me lo darás

Exodo 34, 19-20

19 כָּל-פֶּטֶר רָחֵם לִי וְכָל-מִקְנֶךָ תִּזְכֹּר פֶּטֶר שׁוֹר
 וְשֶׁה: 20 וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בִּשְׁה וְאִם-לֹא תִפְדֶּה וְעִרְפָּתוֹ כָּל
 בְּכוֹר בְּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא-יֵרָאוּ פָנַי רִיקָם:

¹⁹ πᾶν διανοίγον μήτραν ἐμοί, τὰ ἀρσενικά, πρωτότοκον μόσχου καὶ πρωτότοκον προβάτου. ²⁰ καὶ πρωτότοκον ὑποζυγίου λυτρώσῃ προβάτῳ· ἐὰν δὲ μὴ λυτρώσῃ αὐτό, τιμὴν δώσεις. πᾶν πρωτότοκον ἀνθρώπου τῶν υἱῶν σου λυτρώσῃ. οὐκ ὀφθήσῃ ἐνώπιόν μου κενός.

¹⁹ *Omne quod aperit vulvam generis masculini, meum erit. De cunctis animantibus, tam de bobus, quam de ovibus, meum erit.* ²⁰ *Primogenitum asini redimes ove: sin autem nec pretium pro eo dederis, occidetur. Primogenitum filiorum tuorum redimes: nec apparebis in conspectu meo vacuus.*

Todo primogénito es mío. Y todo primogénito macho de los bueyes y de las ovejas, mío es. El primogénito del asno lo redimirás con una oveja, sino redimes a precio,

le desnucará. Redimirás al primogénito de tus hijos, y no te presentarás ante mí con las manos vacías

El empleo de los verbos *h'byr* (Ex. 13, 12) y *ntn* (Ex. 22, 28) es utilizado en las referencias del *mol*k en Levítico⁶. De ahí que al apreciarse una interrelación en el área de la terminología, no puede ser presentada aquella relativa al *mol*k como un término técnico peyorativo. Además, este paralelo en la terminología hace referencia a la ofrenda y dedicación de seres humanos a Yahweh siendo inapropiado el uso de dicha terminología para el sacrificio animal. Sin embargo, G.C. Heider no piensa de esta manera y considera, en contra de la opinión defendida por P.G. Mosca, que “*h'byr* had a legal/cultic technical usage within the cult of Yahweh, designating the transfer of ownership or control (Exod 13:12; Num 27:7-8). The term also had a technical usage in the “cult of Molek” where the means of the transfer was often specified with בָּשָׂר”⁷. La tesis de Mosca considera que la terminología era adecuada para ambos, habiendo cogido la segunda el *termini technici* para prevenir la confusión con el sacrificio de animales⁸. Sin embargo, la coincidencia no es completa, puesto que es difícil determinar cual de las dos posibles explicaciones presentadas para esta coincidencia terminológica es la correcta, ya que la adición de שָׂרָא es un rasgo distintivo del ritual del *mol*k, como obviamente lo es la adición de מִלֵּךְ. Moshe Weinfeld, anteriormente a estos autores, distingue entre el uso *h'byr* (II Re. 16, 3; 17, 17; 21, 6 y 23, 10) y *šrp*, siendo el primero un término para dedicar en el culto israelita (prácticas israelitas del culto a Molek)⁹. El segundo sería empleado para las prácticas no israelitas, así entre los cananeos (12, 31) y los sefarvitas (II Re. 17, 31). Mosca acepta esta distinción pero puntualiza que el primero estaría en relación con el culto efectivo de sacrificio a Yahweh.

Exodo 28b-29 corresponde a la ley más antigua que se encuentra en el Código de la Alianza. Evidentemente, como se desprende de su lectura, no hay redención para el niño.

⁶ P.G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and mlk*, (Unpublished Ph.D. dissertation), Harvard 1975, pp. 235-236: “This emerges primarily in the area of terminology, for the non-pejorative technical terms used to describe the offering of an Israelite *mōlek*-sacrifice are H’s נָחַן (לִהְעִבִּיר) and Dtr’s בָּשָׂר (לְמִלֵּךְ). The two verbs, נָחַן and הִעֲבִיר, are exactly the same as those used in connection with the offering of the first-born: הִעֲבִיר (cm. Ex. 13:12) and נָחַן (cm. Ex. 22:28f.)”.

⁷ G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, (Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. 43), Sheffield 1985, p. 266.

⁸ Mosca, *op. cit.*, (nota 6), pp. 236: “The first possibility is that the verbs were drawn from a fund of cultic terminology that was suitable to both. A second explanation of the overlap is that the *mōlek*-rite has borrowed its *termini technici* directly from the law of the first-born because use of the latter’s vocabulary would help to prevent confusion of the *mōlek* with simple animal sacrifice”.

⁹ M. Weinfeld, *The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background*, *Ugarit Forschungen*, 4 (1972), p. 141.

Si bien es cierto que posteriormente se permitirá su sustitución por un animal (Ex. 13, 11-15; 14, 19s.) y más tarde por dinero o la consagración de los levitas (Núm. 3, 11-13. 40-51; 8, 17-18; 18, 15-16)¹⁰.

No es absurdo el por que de esta remisión del primogénito del asno ni del primogénito del hombre, si atendemos a una serie de cuestiones. El asno evidentemente es una fuerza productiva que genera medio de transporte y de tracción, necesaria tanto para una sociedad de tipo seminómada dedicada a la cría de ganado menor (ovino y caprino) como para una sociedad pronta a la expansión agrícola. Por su parte el primogénito del hombre estriba su importancia en ser el primer fruto de la unión conyugal pues significa el paso hacia la fertilidad y prosperidad del grupo familiar, cuya plasmación entiende el semita en una descendencia numerosa (Gén. 15, 5; 16, 10; 22, 17; 24, 60; Rut. 4, 11-12; Sal. 127, 3-5). No obstante, el tamaño de la estructura familiar compete directamente de la relación con el medio en que se vive, es decir, es necesaria una estrategia socio-cultural que mantenga al grupo (tanto de hombres como de animales) en unos límites definidos que proporcionen la subsistencia a través de los recursos inmediatos de sus zonas de habitat¹¹. A este nivel, el primogénito jugaría un papel fundamental. Tras la muerte del padre asume el rol del cabeza de familia y recibe en heredad sino íntegra, si una doble parte de los bienes impidiendo la disgregación del patrimonio familiar, tal y como queda reflejado, como se ha visto, en la ley de Primogenitura (Dt. 21, 15-17), asegurando la férrea vertebración del núcleo familiar y en consecuencia el afianzamiento del grupo. Así pues, su figura debía ser salvaguardada por ley, según el Decálogo Yahvista, (Ex. 34, 19-20) en el sentido no del hijo mas ansiado o querido sino en su santificación por pertenencia y redención debidas a Yahveh.

Estos pasajes describen la víctima no solo como el primer nacido, (פטר רחם), sino que su sexo corresponde a una víctima masculina (Ex. 13, 1s.; 22, 29; 34, 19; Dt. 15, 19) pero como se ha podido observar, si se intenta el paralelo con la víctima del *molk*, la víctima atendía a los dos sexos (II Re. 16, 3; 17, 17; 21, 6; 23, 10) e incluso a múltiples miembros de una sola familia (II Cro. 28, 3; 33, 6).

¹⁰ R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, p. 70, n. 69 para referencias. Otto Eissfeldt argumenta que tras la redención, el sacrificio de primogénitos continuaba y ocasionalmente se practicaba, *Molk als opferbegriff im punischen und hebräischen und das ende des gottes Moloch*, (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3), Halle 1935, pp. 51-55. Más tarde en otro trabajo, *Menschenopfer, Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3 4 (1960), col. 868, modera su posición. La Ley del Primogénito demostraba que el sacrificio de niños estaba firmamente ligado en el culto pre-deuteronomista a Yahveh.

¹¹ L. Sweet, *Camel Raiding of North Arabian Bedouin: A Mechanism of Ecological Adaptation*, *American Anthropologist*, 67 (1965), pp. 1132-1150.

J. Milgrom en un estudio sobre la divinidad a la que va dirigida el sacrificio del primogénito¹², revisa las fuentes textuales, Ex 22, 28-29; Num 18, 15 y Ez 16, 21 y 23, 39. Considera que en el primer caso el uso de *nātan* en contextos sacrificiales es neutral, y sería equivalente a *qaddēš* en Ex 13, 2¹³. El autor concluye que “there is no evidence that the firstborn, except in crisis situations (e.g., 2 Kgs 3:27), were sacrificed; there is no indication that Israel’s God ever demanded or even sanctioned this practice (except in popular brief); and there is no connection between the firstborn and the Molek”¹⁴.

Ezequiel 20, 25-27

25 וגם־אני נתתי להם חקים
לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם: 26 ואטמא אותם במתנותם
בהעביר כל־פטר רחם למען אשמים למען אשר ידעו אשר אני
יהוה: ס 27 לכן דבר אל־בית ישראל בן־אדם ואמרת אליהם
כה אמר אדני יהוה עוד זאת גִּדְּפוּ אותי אבותיכם במעלם בי מעל:

²⁵καὶ ἐγὼ ἔδωκα αὐτοῖς προστάγματα οὐ καλὰ καὶ δικαιώματα ἐν οἷς οὐ ζήσονται ἐν αὐτοῖς. ²⁶καὶ μιανῶ αὐτοὺς ἐν τοῖς δόμασιν αὐτῶν ἐν τῷ διαπορεύεσθαι με πᾶν διανοῖγον μήτραν ὅπως ἀφάίσω αὐτούς.

²⁷Διὰ τοῦτο λάλησον πρὸς τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραὴλ, υἱὲ ἀνθρώπου, καὶ ἐπεῖς πρὸς αὐτούς. Τάδε λέγει κύριος Ἐως τούτου παρώργισάν με οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν τοῖς παραπτώμασιν αὐτῶν, ἐν οἷς παρέπεσον εἰς ἐμέ.

Por eso les dí yo también a ellos ordenaciones no buenas y decretos que nos son de vida, y los contaminé en sus ofrendas cuando pasaban a sus hijos por el fuego, a todo primogénito, para desolarlos y hacerles saber que yo soy Yavé

²⁵ *Ergo et ego dedi eis praecepta non bona, et iudicia, in quibus non vivent.*

²⁶ *Et pollui eos in muneribus suis cum offerent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua; et scient quia ego Dominus*

Por esto pues les di yo preceptos no buenos, y juicios en que no vivirán. Y les contaminé en sus dones, cuando por sus pecados ofrecían todo lo que rompe la matriz: y sabrán que yo soy el Señor

¹² J. Milgrom, Were the firstborn sacrificed to Yhwh? To Molek? Popular practice or divine demand?, en A.I. Baumgarten (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 49-55.

¹³ *Ibidem*, p. 50.

¹⁴ *Ibidem*, p. 55.

Presenta en primera persona un mandato de Yahweh. Las circunstancias que rodean este pasaje se sitúan tras la condena de la pérdida de la tierra por no seguir la ley y acercarse a la idolatría (vv. 23-24).

Conecta dos tipos de textos, la ley del primogénito en Ex. 13, 2. 11-16; 22, 28(29); 34, 19-20, pasajes a los que se ha de añadir aquellos de la redención de los primogénitos por la consagración de los levitas, considerados como la reflexiones tardías de las leyes presentadas en Exodo (Núm. 3, 11-13. 40-51; 8, 17-18; 18, 15-16), y con otros dos pasajes en los que únicamente se hace referencia al primogénito de los animales: Lev. 27, 26 y Dt. 15, 19. Así como con los textos que describen la práctica del sacrificio de niños durante el período de la monarquía, en concreto II Re. 16, 3; 21, 6; y Jer. 7, 30-31; 19, 5; 32, 35.

G.C. Heider admite que “Ezekiel is appropriating the deuteronomic logic that the disaster of dispossession from the land lies before Israel for the same reason it had come to the Canaanites at the land lies before Israel for the same reason it had come to the Canaanites at the hands of Israel, viz., participation in the “abominations of their fathers” (20:4), chief among which was the cult of child sacrifice”¹⁵, considerando en relación al sacrificio de los primogénitos que “the law of the firstborn” which Ezekiel’s contemporaries were citing to justify their acts. By this time, in fact, at least one term found in the “law of the firstborn”, namely, *hʿbyr* (“to cause to pass over”, es decir, “to dedicate, transfer ownership”), had become a standard description for the sacrificial act of the cult of Molek (cf. Lev 18:21; Deut 18:10 *et passim*)”¹⁶.

El contexto histórico en el que se produce este pasaje conecta con la política internacional de Zedekiah de aproximación a Egipto, rememorando Exodo 12, 29 con la simple ecuación: castigo – primogénito. Factor que sirve a la explicación de este pasaje: “As it turns out, Ezekiel was neither the first nor the only theologian to juxtapose the death of the Egyptian firstborn with the “law of the firstborn”. Exod 4:22-23 and 13:14-15 likewise make the connection. Where Ezekiel is unique is in his appropriation of this combination to speak God’s word of judgment on his own generation, employing both a baroque twist on an old law and a frightful turning of a plague once visited on an ancient foe of Yahweh against Israel”¹⁷.

La designación del sacrificio como “dones” en Ez 20:31 עֲבִיר בְּנֵיכֶם בְּאֵשׁ הָאֵשׁ es a menudo suprimida como una secundaria glosa, “which is suggestive of an intended, sacrificial interpretation of this formula”¹⁸ que reflejaría el mismo caso para el

¹⁵ C.G. Heider, A Further Turn on Ezekiel’s Baroque Twist in Ezek 20:25-26, *Journal of Biblical Literature* 107 (1988), p. 722

¹⁶ *Ibidem*, p. 723.

¹⁷ *Ibidem*, p. 724.

¹⁸ F. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 338), Berlin 2004, p. 146.

versículo 20, por lo que העביר en este contexto debe referirse a la ofrenda letal de niños y no a una dedicación inofensiva en relación a aspectos culturales o adivinatorios.

Miqueas 6, 7

7 הִרְצָה יְהוָה בְּאַלְפֵי אֵילִים בְּרִבְבוֹת נַחֲלֵי־שָׁמֶן
הָאֵתָן בְּכוֹרֵי פִשְׁעֵי פִרִי בִטְנִי חֲטָאת נַפְשִׁי:

⁷ εἰ προσδέξεται κύριος ἐν χιλιάσιν κριῶν ἢ ἐν μυριάσιν χειμάρρων πiónων; εἰ δῶ πρωτότοκά μου ἀσεβείας, καρπὸν κοιλίας μου ὑπὲρ ἁμαρτίας ψυχῆς μου;

¿Daré mis primogénitos por mis prevaricaciones, y el fruto de mis entrañas por los pecados de mi alma?

⁷ Numquid placari potest Dominus in millibus arietum,
Aut in multis millibus hircorum pinguium?
Numquid dabo primogenitum meum pro scelere meo,
Fructum ventris mei pro peccato animae meae?

¿Pues qué, puede el Señor aplacarse con millares de carneros, o con muchos millares de gruesos machos de cabrío? ¿o le ofreceré mi primogénito por mi maldad, el fruto de mi vientre por el pecado de mi alma?

El pasaje, como ya se ha visto en la exposición de las referencias bíblicas, muestra la inclusión del primogénito en una lista de ofrendas sacrificiales. Susan Ackerman¹⁹ señala que su función es piacular, es decir, en tiempo de crisis, pero no para la fertilidad.

Números 3, 12-13

12 וְאֲנִי הִנֵּה לְךָ קָהָתִי
אֶת־הַלְוִיִּם מֵתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי
יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם: 13 כִּי לִי כָל־בְּכוֹר בְּיוֹם הַפִּתִּי כָל־בְּכוֹר
בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם הִקְדַּשְׁתִּי לִי כָל־בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה
לִי יִהְיוּ אֲנִי יְהוָה: ׀

¹⁹ Ackerman, *op. cit.*, (nota 2), p. 140.

¹²Καὶ ἐγὼ ἰδοὺ εἴληφα τοὺς Λευίτας ἐκ μέσου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἀντὶ παντὸς πρωτοτόκου διανοίγοντος μήτραν παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ· λύτρα αὐτῶν ἔσονται καὶ ἔσονται ἐμοὶ οἱ Λευῖται. ¹³ἐμοὶ γὰρ πᾶν πρωτότοκον· ἐν ἣ ἡμέρα ἐπάταξα πᾶν πρωτότοκον ἐν γῇ Αἰγύπτου, ἡγίασα ἐμοὶ πᾶν πρωτότοκον ἐν Ἰσραὴλ ἀπὸ ἀνθρώπου ἀνθρώπου ἕως κτήνους· ἐμοὶ ἔσονται, ἐγὼ κύριος.

¹² *Ego tuli Levitas a filiis Israel pro omni primogenito, qui aperit vulvam in filiis Israel, eruntque Levitae mei.* ¹³ *Meum est enim omne primogenitum: ex quo percussi primogenitos in terra Aegypti: sanctificavi mihi quidquid primum nascitur in Israel ab homine usque ad pecus, mei sunt. Ego Dominus.*

<Yo he tomado de en medio de Israel a los levitas en lugar de todo primogénito, que abre la vulva de su madre, entre los hijos de Israel, y los levitas serán míos, porque mío es todo primogénitos; el día en que yo maté a todos los primogénitos en la tierra de Egipto, me consagré a mí todos los primogénitos de Israel, tanto de hombres como de animales; son míos. Yo, Yavé>.

Según Miller el sentido de santidad de los levitas está probablemente derivado de ser los substitutos del primer nacido²⁰, cuestión que sirve a Weinfeld para afianzar su hipótesis que el primer nacido no era sacrificado sino donado al santuario como un oficiante cultural²¹.

Números 3, 40-41

40 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה פֶּקֶד כָּל־בֶּכֶר זָכָר לְבִנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן־
חֹדֶשׁ וּמַעֲלָה וְשָׂא אֶת מִסְפָּר שְׂמֵתָם: 41 וְלִקְחָתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִי אֲנִי
יְהוָה תַּחַת כָּל־בֶּכֶר בְּבִנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵת בְּהֵמַת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל־
בְּכוֹר בְּבֵהֶמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

⁴⁰Καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωσῆν λέγων Ἐπίσκεψαι πᾶν πρωτότοκον ἄρσεν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἀπὸ μηνιαίου καὶ ἐπάνω καὶ λαβὲ τὸν ἀριθμὸν ἕξ ὀνόματος· ⁴¹καὶ λήμψῃ τοὺς Λευίτας ἐμοὶ, ἐγὼ κύριος, ἀντὶ πάντων τῶν πρωτοτόκων τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ τὰ κτήνη τῶν Λευιῶν ἀντὶ πάντων τῶν πρωτοτόκων ἐν τοῖς κτήνεσιν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ.

²⁰ P.D. Miller, *The Religion of Ancient Israel*, Louisville 2000, p. 139.

²¹ Weinfeld, op. cit., (nota 9), p. 141; Idem, Burning Babies in Ancient Israel. A Rejoinder to Morton Smith's Article in *JAOS* 95 (1975), pp. 477-479, *Ugarit Forschungen*, 10 (1978), p. 412.

⁴⁰ *Et ait Dominus ad Moysen: Numera primogenitos sexus masculini de filiis Israel ab uno mense et supra, et habebis summam eorum.* ⁴¹ *Tollesque Levitas mihi pro omni primogenito filiorum Israel: ego sum Dominus: et pecora eorum pro universis primogenitis pecorum filiorum Israel.*

Yavé dijo a Moisés: <Haz el censo de todos los primogénitos de entre los hijos de Israel de un mes para arriba, contándolos por sus nombres. Tomarás para mi servicio a los levitas, en lugar de todos los primogénitos de los hijos de Israel, y el ganado de los levitas, en lugar de los primogénitos del ganado de los hijos de Israel. Yo, Yavé>.

Números 3, 44-50

44 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: 45 קַח אֶת־
הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל־בְּכוֹר בְּבִנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בְּהֶמַת הַלְוִיִּם תַּחַת
בְּהֶמְתָּם וְהִיוּ־לִי הַלְוִיִּם אֲנִי יְהוָה: 46 וְאֵת פְּדוּיֵי הַשָּׁלִשָׁה וְהַשְּׁבָעִים
וְהַמֵּאָתִים הָעֶדְפִים עַל־הַלְוִיִּם מִבְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: 47 וְלִקְחָתָּ
חֲמִשָּׁת חֲמִשָּׁת שְׁקָלִים לַגִּלְגָּלֶת בַּשֶּׁקֶל הַקֹּדֶשׁ תִּקַּח עֶשְׂרִים גֶּרָה
הַשֶּׁקֶל: 48 וְנִתְּתָה הַכֶּסֶף לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו פְּדוּיֵי הָעֶדְפִים בָּהֶם:
49 וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת כֶּסֶף הַפְּדֻיִם מֵאֵת הָעֶדְפִים עַל פְּדוּיֵי הַלְוִיִּם:
50 מֵאֵת בְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִקַּח אֶת־הַכֶּסֶף חֲמִשָּׁה וּשְׁשִׁים וּשְׁלֹשׁ שָׁ
מֵאוֹת וְאַלְף בַּשֶּׁקֶל הַקֹּדֶשׁ:

⁴⁴Καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσήν λέγων ⁴⁵Λαβὲ τοὺς Λευίτας ἀντὶ πάντων τῶν πρωτοτόκων τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ τὰ κτήνη τῶν Λευιῶν ἀντὶ τῶν κτηνῶν αὐτῶν, καὶ ἔσονται ἐμοὶ οἱ Λευῖται· ἐγὼ κύριος. ⁴⁶καὶ τὰ λύτρα τριῶν καὶ ἑβδομήκοντα καὶ διακοσίων, οἱ πλεονάζοντες παρὰ τοὺς Λευίτας ἀπὸ τῶν πρωτοτόκων τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ⁴⁷καὶ λήμψῃ πέντε σίκλους κατὰ κεφαλὴν, κατὰ τὸ δίδραχμον τὸ ἅγιον λήμψῃ, εἴκοσι ὀβολοὺς τοῦ σίκλου, ⁴⁸καὶ δώσεις τὸ ἀργύριον Ἀαρὼν καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ λύτρα τῶν πλεοναζόντων ἐν αὐτοῖς. ⁴⁹καὶ ἔλαβεν Μωυσῆς τὸ ἀργύριον, τὰ λύτρα τῶν πλεοναζόντων, εἰς τὴν ἐκλύτρωσιν τῶν Λευιτῶν. ⁵⁰παρὰ τῶν πρωτοτόκων τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἔλαβεν τὸ ἀργύριον, χιλίους τριακοσίους ἑξήκοντα πέντε σίκλους κατὰ τὸν σίκλον τὸν ἅγιον.

⁴⁴ *Locutusque est Dominus ad Moysen, dicens:* ⁴⁵ *Tolle Levitas pro primogenitis filiorum Israel, et pecora Levitarum pro pecoribus eorum, eruntque Levitae mei. Ego*

sum Dominus. ⁴⁶ *In pretio autem ducentorum septuaginta trium, qui excedunt numerum Levitarum de primogenitis filiorum Israel,* ⁴⁷ *accipies quinque siclos per singula capita ad mensuram sanctuarii. Siclus habet viginti obolos.* ⁴⁸ *Dabisque pecuniam Aaron et filiis eius pretium eorum qui supra sunt.* ⁴⁹ *Tulit igitur Moyses pecuniam eorum, qui fuerant amplius, et quos redemerant a Leviticis,* ⁵⁰ *pro primogenitis filiorum Israel mille trecentorum sexaginta quinque siclorum iuxta pondis sanctuarii,*

Yavé habló a Moisés, diciendo: <Toma a los levitas en lugar de los primogénitos de los hijos de Israel y el ganado de los levitas en lugar de los primogénitos de sus ganados. Los levitas son míos. Yo, Yave.

Para el rescate de los doscientos setenta y tres primogénitos de los hijos de Israel que sobrepasan el número de los levitas, toma cinco siclos por cabeza del santuario, que es de veinte gueras. Ese dinero se lo entregarás a Arón y a sus hijos como rescate de los que sobrepasan el número de los levitas>. Moisés tomó el dinero de los hijos de Israel que sobrepasaban el número de los levitas, mil trescientos sesenta y cinco siclos, según el siclo del santuario.

Números 18, 15-16

15 כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל־בֶּשָׂר אֲשֶׁר־
יִקְרִיבוּ לַיהוָה בְּאָדָם וּבְבִהֵמָה יִהְיֶה־לָּךְ אֵךְ | פָּרָה תִּפְדֶּה אֶת־
בְּכוֹר הָאָדָם וְאֶת בְּכוֹר־הַבִּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: 16 וּפְדוּתוֹ מִבֶּן־
חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכָּךְ כֶּסֶף חֲמִשָּׁת שֶׁקֶלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים
גֵּרָה הוּא:

¹⁵καὶ πᾶν διανοίγον μήτραν ἀπὸ πάσης σαρκός, ἃ προσφέρουδιν κυρίῳ ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους, σοι ἔσται· ἀλλ' ἢ λύτροις λυτρωθήσεται τὰ πρωτότοκα τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὰ πρωτότοκα τῶν κτηνῶν τῶν ἀκαθάρτων λυτρώση. ¹⁶καὶ ἡ λύτρωσις αὐτοῦ ἀπὸ μηνιαίου· ἡ συντίμησις πέντε σίκλων κατὰ τὸν σίκλον τὸν ἅγιον (εἴκοσι ὄβολοι εἰσιν).

¹⁵ *Quidquid primum erumpit e vulva cunctae carnis, quam offerunt Domino, sive ex hominibus, sive de pecoribus fuerit, tui iuris erit: ita dumtaxat, ut pro hominis primogenito pretium accipias, et omne animal quod immundum est redimi facias,* ¹⁶ *cuius redemptio erit post unum mensem, siclis argenti quinque, pondere sanctuarii. Siclus viginti obolos habet.*

Todo primogénito de toda carne, así de los hombres como de los animales, que han de ofrecer a Yavé, será tuyo./ Harás rescatar los primogénitos de los hombres y los primogénitos de los animales impuros, Harás que sean rescatados cuando tengan un mes, y según tu estimación, en cinco siclos de plata, al siclo del santuario, que es de veinte gueras;

Al igual que Números 8, 17-18 trata de la sustitución del primer nacido por los levitas²², es decir, redención para el servicio no para el sacrificio. Este pago en cierto sentido protegería al niño del sacrificio, aunque beneficia a un financiamiento del santuario en el sentido del rescate que se da por el número de primogénitos que exceden al de levitas.

En consecuencia, la remisión del primogénito quedó establecida por medio de la consagración de los levitas a Yahweh. Este hecho proyecta un cuerpo sacerdotal al servicio de Yahweh y le dota al mismo tiempo de una base económica establecida en cinco siclos por cabeza según el siclo del santuario, por la remisión de aquellos primogénitos que superaran el número de levitas (Núm. 3, 46-51). La técnica, bien sencilla, consiste en censar a todos los primogénitos de un mes para arriba (Núm. 3, 40), que indicaría asimismo el número de familias, con un carácter marcado de tributación, cuyo ámbito impositivo se extiende al primogénito de animal impuro (Núm. 18, 15-18), y se consolida con el diezmo (Núm. 18, 20-21; Dt. 26, 12-15), la parte correspondiente al sacrificio de las primicias a Yahweh (Núm. 18, 18; Dt. 26, 1-11) y "las primicias de tu trigo, de tu mosto y de tus aceites, así como las primicias del esquila de tu ganado menor" (Dt. 18, 1-5).

Este sistema permitía un control económico-social por parte de la dirección espiritual de Yahweh. Las familias eran sometidas a tributo por la concepción del primer hijo varón, aportando un nuevo sistema que agravaría los límites del medio natural en relación al tamaño del núcleo familiar, pues forzaba a futuros cónyuges (y explícitamente más al varón que había de satisfacer el tributo de medio siclo de plata al llegar a la edad de 20 años, propicia por otro lado para asumir su propia dirección familiar (Ex. 30, 11-16) a cifrar su descendencia en una posición económica consolidada lo cual reducía el desmembramiento de los componentes en torno al patrimonio por un lado y obligaría a la búsqueda de nuevas formas de riqueza por otro, intensificando la explotación del medio natural. En este sentido se crearía una necesidad inducida socialmente que permitiría un control político-social a través de un sentimiento de inseguridad económica, ampliando el sistema impositivo al resto de los hijos/as concebidos. De este modo, como se verá, la ley de purificación de la madre (Lev. 12) determinaba el sacrificio de un cordero o en su defecto de dos tórtolas o dos pichones por el nacido/a, al mismo tiempo que un periodo de forzosa abstinencia sexual al declarar impura a la madre durante treinta y tres días tras la circuncisión si es niño, y setenta y seis días tras dos semanas (tiempo este último símil al

²² J. Milgrom, *Numbers*, Philadelphia 1990, pp. 17-18.

guardado por menstruación) si era niña. Esta ley ahondaría mas en las estrategias socioculturales y biológicas de los hebreos. No solo se reducían los periodos de contacto sexual, sino que la plena integración del niño/a como ser miembro de la sociedad no se constituye hasta la ejecución del sacrificio impuesto, lo cual hace pensar en un espacio de tiempo dilatado en el que la vida del niño/a no era tomada en cuenta, pudiendo ser suprimida por métodos directos o indirectos ante posibles problemas de subsistencia. Sin embargo, esta diferencia de días entre la hembra y el varón demostraría la escasa importancia de la descendencia femenina, hecho ya revelado por la necesidad de un primogénito varón, y ratificaría en una doble vertiente la descendencia masculina en un primer momento a los ocho días del nacimiento con la circuncisión (Gén. 17, 12), coincidiendo extrañamente con el precepto de ocho días establecido para el primogénito en primera instancia (Ex. 22, 28-29), y en un segundo momento al alcanzar un mes el primogénito (Núm. 18, 16) y treinta y tres días al resto de los hijos varones; situación que continuaba en tiempos de Jesús de Nazaret (Lc. 2, 22).

A estos sistemas de control demográfico se uniría un recurso bastante utilizado por diversos pueblos: la lactancia prolongada, que disminuiría la capacidad fertilizadora de la hembra. Esta duraba hasta los tres años (II Mac. 7, 27) o incluso un periodo superior (I Sam. 1, 20-23), siendo el final de la lactancia celebrado con una fiesta (Gén. 21, 8) probablemente indicadora del paso a un nuevo status (por rol de edad) de la persona destetada²³.

Como se ha podido observar de la lectura de los pasajes bíblicos en relación al tema del sacrificio del primogénito, muchas de las cláusulas permiten la redención del primer nacido a Yahweh. Salvo los testimonios escritos, no se tiene ningún otro registro para proceder a la constatación de la ejecución de dicho acto.

Generalmente se supone que la práctica de sacrificar al primer nacido fue sustituida por el sacrificio de un animal (Ex. 22, 28-29) en un período muy temprano del culto a Yahweh²⁴, siendo por lo tanto un precepto arcaico en una fase inicial del Pacto de la Alianza²⁵. No obstante, otros investigadores no se manifiestan a favor de que Ex. 22, 28-29 y las otras disposiciones relacionadas con el sacrificio del primer nacido, no deban ser

²³ L.A. Ruiz Cabrero, El sacrificio semita de las primicias y el *molk* en Fenicia e Israel: problemática de su difusión, en J. Alvar, C. Blázquez y C.G. Wagner (Eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, (ARYS 2), Madrid 1993, pp. 75-97.

²⁴ Se ha propuesto hacer una distinción entre el culto a Yahweh, la deidad principal de la Biblia Hebrea, y una deidad Yhwh que recibía culto en la zona de Palestina. Véase: C. Uehlinger, Antropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images, en K. Van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven 1997, pp. 97-155.

²⁵ B. Erling, First-Born and Firstlings in the Covenant Code, *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 25 (1986), pp. 472-473.

asignadas a un periodo temprano²⁶, a lo que hay que añadir que algunos textos expuestos, Mi. 6, 7 y Ez. 20, 25-26, se suelen datar en época monárquica o en el periodo post-monárquico. De ahí que T. Römer señale que el sacrificio de una víctima animal no sustituye al del primer nacido sino que más bien coexiste con éste²⁷. Situación que no debe extrañar, ya que, como se podrá observar al entrar en el estudio en los análisis paleopatológicos, en el mundo de los *tofet* la presencia de restos incinerados animales aparece no solo coetáneamente en sus inicios junto a los restos humanos, sino en ocasiones al lado de éstos, es decir, en la misma deposición dentro de una urna. Por lo que atendiendo a esta hipótesis, o bien, se podía según las leyes que rigen las primicias, sacrificar una víctima humana, o bien sacrificar un animal en su lugar. No obstante, la oferta del primer nacido parece chocar con la creencia de la necesidad de una población numerosa con el objeto de facilitar la supervivencia. En este sentido, la observación hecha por R. de Vaux: “It would indeed be absurd to suppose that there could have been in Israel or among any other people, at any moment of their history, a constant general law, compelling the suppression of the first-born, who are the hope of the race”²⁸. Por lo que la opción de sacrificar una víctima humana o una animal, podría depender de las circunstancias a las que se enfrentaba la familia.

Sin embargo, S. Ackerman propone una evolución sugiriendo que en un periodo posterior, este elemento del culto se pierde, y todos los niños son potencialmente víctimas de dedicatoria a la divinidad, explicando el decrecimiento de las sustituciones animales²⁹. No obstante, se debe observar que no hay nada que indique que estos recién nacidos sean primogénitos.

La víctima, sea humana o animal, es “aquella the one who opens the womb” (חַם פֶּטֶר)³⁰, definiendo al primer nacido respecto a la madre, mientras que en relación al padre el primer nacido es calificado como בכור³¹. En este sentido, una notable excepción es Ex. 22, 29. Miqueas 6, 7 lo califica como פֶּרִי בֶטֶן. Además se debe señalar que la circuncisión se asocia al sacrificio del primer nacido.

²⁶ En este sentido véase: Van Seters, *op. cit.*, (nota 4), pp. 367-371; T. Römer, Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère, *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999), pp. 20-22; Heider, *op. cit.*, (nota 7), p. 253.

²⁷ Römer, *ibidem*, p. 21. En este sentido J. Van Seters, señala que necesariamente no tiene por qué ser la prescripción más antigua de aquellas en relación a la regulación de las primicias (*op. cit.*, (nota 4), pp. 370-371). O. Eissfeldt, cambia su posición original y afirma que la redención del primer nacido había ya sido establecido (*op. cit.*, (1960), (nota 10), p. 868. C.G. Heider, por su parte, escribe al respecto: “it is ... easy to suppose that the cult’s practitioners saw themselves as supremely devoted, by going ‘above and beyond’ the strict demands of the law” (*op. cit.*, (nota 15), p. 723, n. 11).

²⁸ de Vaux, *op. cit.*, (nota 10), p. 71.

²⁹ Ackerman, *op. cit.*, (nota 2), pp. 138-139.

³⁰ Ex. 13, 2. 12. 15; 34, 19; Núm. 3, 11-13; 8, 13-18; 18, 15; Ez. 20, 25-26.

³¹ Dt. 21, 15-17, aunque se trata de una ley no sacrificial.

No se sabe cual era el sentido que tenía el sacrificio del primer nacido, aunque se debe atender que aquel de las primicias, y la terminología empleada, establecen un marco en torno a la fertilidad en el que Yahweh es la divinidad principal. S. Ackerman señala en este sentido que “the idea [is] that if Yahweh fills the womb, then Yahweh has a particular claim on what comes forth”³².

Según F. Stavrakopoulou: “In socio-economic terms, a large family was a essential for the individual’s subsistence. In religious terms, a large family was essential for a peaceful afterlife: within the perpetual cycle of life and death, the living administered cultically to their ancestors to secure their blessings upon the family and to pave the way for their own inevitable role as one of the ancestors”³³.

Se debe recordar que la dedicación de los naziritas se asocia con el sacrificio de niños, sugiriendo que su dedicación o consagración (נִיר) al culto substituiría su sacrificio (Núm. 6, 1-21; 8, 16; I Sam. 1, 11; cf. Jue. 13, 2-7)³⁴. En la Biblia todos son hijos primogénitos de madres previamente estériles: Samsón (Jue. 13, 2-7), Samuel (I Sam. 1, 2. 11) y José (נִיר אַחִי Gén. 49, 26; cf. 30, 2. 22-24).

Tal vez se pueda decir que el sacrificio de los primogénitos del ser humano nunca fue una realidad, ya que seguramente si se hubiera dado conllevarían una estrategia demográfica negativa. Probablemente entre en consonancia con la salvaguarda de la figura del primogénito, no ya ante una elección arbitraria del padre prevista en la ley de Primogenitura (Dt. 21, 15-17), sino ante la condición de su existencia frente a posibles negligencias que atentaran contra su vida respecto a una decisión de reestructuración del grupo familiar, pues fundamenta la vertebración del estado hebreo.

No obstante, en relación al tema que nos atañe, a pesar de los diversos intentos comparativos, se debe concluir que la relación del sacrificio del primogénito y aquella del ritual *molk* simplemente tendrían en común la puesta en escena de la edad de la víctima, un recién nacido, ya que, aunque con probables objetivos comunes, no se puede precisar una íntima conexión³⁵.

³² S. Ackerman, Child Sacrifice: Returning God’s Gift, *Bible Review* 9 (1993), p. 27. Autora que llega a establecer una relación entre Yahweh y El, divinidad que supone en relación con el sacrificio de niños (Idem, *op. cit.*, (nota 2), pp. 155-159), cuya atribución viene dada por la noticia de Philo de Byblos transmitida por Eusebius de Cesarea, analizada en el siguiente capítulo.

³³ Stavrakopoulou, *op. cit.*, (nota 18) pp. 286-287.

³⁴ J.G. Février, Le rite de substitution dans les textes de N’Gaous, *Journal Asiatique*, 250 (1962), p. 8; J.D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993, pp. 47-48.

³⁵ En este sentido, véase: J. Day, *Molech. A god of Human Sacrifice in the Old Testament*, (University of Cambridge oriental publications 41), Cambridge 1989, pp. 65-71, quien rechaza el símil con el sacrificio de primogénitos.



Apéndice III – El sacrificio de Isaac

Génesis 22

22:1 וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם
וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִנִי: 2 וַיֹּאמֶר קַח־נָא אֶת־בְּנֶךָ אֶת־
יִחִידְךָ אֲשֶׁר־אַהֲבָתָּ אֶת־יִצְחָק וְלֵךְ־לְךָ אֶל־אֶרֶץ הַמִּרְיָה וְהַעֲלֵהוּ
שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הֶהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ: 3 וַיִּשְׁלַם אַבְרָהָם
בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת־חֲמֹרֹו וַיִּקַּח אֶת־שְׁנֵי נַעֲרָיו אִתּוֹ וְאֶת יִצְחָק בְּנוֹ
וַיִּבְקַע עֵצִי עֹלָה וַיִּקֶּם וַיֵּלֶךְ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־אָמַר־לּוֹ הָאֱלֹהִים:
4 בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשָׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת־הַמָּקוֹם מֵרֶחֶק:
5 וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־נַעֲרָיו שְׁבוּ־לָכֶם פֹּה עִם־הַחֲמֹור וְאֲנִי וְהַנֶּזֶר
נִלְכָּה עַד־כָּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוֹבָה אֵלֵיכֶם: 6 וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת־עֵצִי
הָעֹלָה וַיִּשֶׂם עַל־יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּקַּח בָּיָדוֹ אֶת־הָאֵשׁ וְאֶת־הַמַּאֲכָלֹת
וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו: 7 וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל־אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי
וַיֹּאמֶר הֲנִנִי בְנִי וַיֹּאמֶר הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וְאַיֵּה הַשֶּׁה לְעֹלָה: 8 וַיֹּאמֶר
אַבְרָהָם אֱלֹהִים יִרְאֶה־לּוֹ הַשֶּׁה לְעֹלָה בְנִי וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו:
9 וַיָּבֹאוּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר־לּוֹ הָאֱלֹהִים וַיִּבֶן שָׁם אַבְרָהָם אֶת־
הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹךְ אֶת־הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּשֶׂם אֹתוֹ עַל־
הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לָעֵצִים: 10 וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת־יָדוֹ וַיִּקַּח אֶת־
הַמַּאֲכָלֹת לְשַׁחֵט אֶת־בְּנוֹ: 11 וַיִּקְרָא אֵלָיו מִלֵּאךְ יְהוָה מִן־הַשָּׁמַיִם
וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם | אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִנִי: 12 וַיֹּאמֶר אֶל־תְּשַׁלַּח יָדְךָ
אֶל־הַנֶּזֶר וְאַל־תַּעַשׂ לּוֹ מְאוּמָּה כִּי | עֲתָה יָדַעְתִּי כִּי־יִירָא אֱלֹהִים
אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יִחִידְךָ מִמֶּנִּי: 13 וַיֵּשָׂא אַבְרָהָם אֶת־
עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה־אֵיל אַחֵר נֶאֱחָז בִּסְבָךְ בְּקֶרְנָיו וַיֵּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח
אֶת־הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ: 14 וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם־הַמָּקוֹם

הָהוּא יְהוָה | יִרְאֶה אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהָר יְהוָה יִרְאֶה:
 15 וַיִּקְרָא מִלֵּאדָּה יְהוָה אֶל־אַבְרָהָם שְׁנִית מִן־הַשָּׁמַיִם: 16 וַיֹּאמֶר בִּי
 נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם־יְהוָה כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ
 אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יְחִידְךָ: 17 כִּי־בָרַךְ אֲבִרְכְּךָ וְהִרְבָּה אַרְבֶּה אֶת־זֶרְעֶךָ
 כְּכּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וּכְחֹל אֲשֶׁר עַל־שִׁפְתַּי הַיָּם וַיִּרְשׁ זֶרְעֶךָ אֶת שְׂעַר
 אֵיבָיו: 18 וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֶךָ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ עֲקֵב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקִלִּי:
 19 וַיָּשָׁב אַבְרָהָם אֶל־נַעֲרָיו וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל־בְּאֵר שֶׁבַע וַיָּשָׁב
 אַבְרָהָם בְּבֵאֵר שֶׁבַע: פ
 20 וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיָּגֵד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יִלְדָּה
 מִלְכָּה גַם־הוּא בָנִים לְנַחֲזֹר אַחִיד: 21 אֶת־עֹיֵן בְּכֹרוֹ וְאֶת־בְּנוֹ אַחִיו
 וְאֶת־קִמּוֹאֵל אֲבִי אָרָם: 22 וְאֶת־כָּשֵׁד וְאֶת־חִזּוֹ וְאֶת־פִּלְדֵּשׁ וְאֶת־
 יִדְלָף וְאֶת בְּתוּאֵל: 23 וּבְתוּאֵל יָלַד אֶת־רַבְּקָה שְׁמִנָּה אֵלֶּה יִלְדָּה
 מִלְכָּה לְנַחֲזֹר אַחִי אַבְרָהָם: 24 וּפִילְגִּישׁוֹ וְשִׁמְיָה רְאוּמָה וְתָלַד גַּם־
 הוּא אֶת־טִיבָה וְאֶת־גִּחַם וְאֶת־תַּחֲשׁ וְאֶת־מַעֲכָה: ס

¹καὶ ἐγένετο μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα ὁ θεὸς ἐπείραζεν τὸν Ἀβραὰμ καὶ εἶπεν
 πρὸς αὐτόν Ἀβραὰμ Ἀβραὰμ ὁ δὲ εἶπεν ἰδοὺ ἐγὼ ²καὶ εἶπεν λαβὲ τὸν υἱόν σου
 τὸν ἀγαπητόν ὃν ἠγάπησας τὸν Ἰσαὰκ καὶ πορεύθητι εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν
 καὶ ἀνένεγκον αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὀλοκάρπωσιν ἐφ' ἑν τῶν ὁρέων ὧν ἄν σοι εἴπω
³ἀναστὰς δὲ Ἀβραὰμ τὸ πρῶτον ἐπέσαξεν τὴν ὄνον αὐτοῦ παρέλαβεν δὲ μεθ'
 ἑαυτοῦ δύο παῖδας καὶ Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ σχίσας ξύλα εἰς ὀλοκάρπωσιν
 ἀναστὰς ἐπορεύθη καὶ ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός ⁴τῇ ἡμέρᾳ
 τῇ τρίτῃ καὶ ἀναβλέψας Ἀβραὰμ τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδεν τὸν τόπον μακρόθεν ⁵καὶ
 εἶπεν Ἀβραὰμ τοῖς παισὶν αὐτοῦ καθίσατε αὐτοῦ μετὰ τῆς ὄνου ἐγὼ δὲ καὶ τὸ
 παιδάριον διελευσόμεθα ἕως ὧδε καὶ προσκυνήσαντες ἀναστρέψωμεν πρὸς ὑμᾶς
⁶ἔλαβεν δὲ Ἀβραὰμ τὰ ξύλα τῆς ὀλοκαρπώσεως καὶ ἐπέθηκεν Ἰσαὰκ τῷ υἱῷ
 αὐτοῦ ἔλαβεν δὲ καὶ τὸ πῦρ μετὰ χεῖρα καὶ τὴν μάχαιραν καὶ ἐπορεύθησαν οἱ
 δύο ἅμα ⁷εἶπεν δὲ Ἰσαὰκ πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα αὐτοῦ εἰπας πάτερ ὁ δὲ
 εἶπεν τί ἐστὶν τέκνον λέγων ἰδοὺ τὸ πῦρ καὶ τὰ ξύλα ποῦ ἐστὶν τὸ πρόβατον
 τὸ εἰς ὀλοκάρπωσιν ⁸εἶπεν δὲ Ἀβραὰμ ὁ θεός ὄψεται ἑαυτῷ πρόβατον εἰς
 ὀλοκάρπωσιν τέκνον πορευθέντες δὲ ἀμφοτέρω ἅμα ⁹ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον ὃν
 εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός καὶ ὠκοδόμησεν ἐκεῖ Ἀβραὰμ θυσιαστήριον καὶ ἐπέθηκεν τὰ
 ξύλα καὶ συμποδίσας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπέθηκεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ
 θυσιαστήριον ἐπάνω τῶν ξύλων ¹⁰καὶ ἐξέτεινεν Ἀβραὰμ τὴν χεῖρα αὐτοῦ λαβεῖν
 τὴν μάχαιραν σφάζει τὸν υἱὸν αὐτοῦ ¹¹καὶ ἐκάλεσεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου ἐκ

τοῦ οὐρανοῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀβρααμ Ἀβρααμ ὁ δὲ εἶπεν ἰδοὺ ἐγώ ¹²καὶ εἶπεν μὴ ἐπιβάλῃς τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ παιδάριον μηδὲ ποιήσῃς αὐτῷ μηδὲν νῦν γὰρ ἔγνω ὅτι φοβῇ τὸν θεὸν σὺ καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δ' ἐμέ ¹³καὶ ἀναβλέψας Ἀβρααμ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἶδεν καὶ ἰδοὺ κριὸς εἷς κατεχόμενος ἐν φυτῷ σαβεκ τῶν κεράτων καὶ ἐπορεύθη Ἀβρααμ καὶ ἔλαβεν τὸν κριὸν καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν εἰς ὀλοκάρπωσιν ἀντὶ Ἰσαακ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ¹⁴καὶ ἐκάλεσεν Ἀβρααμ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου κύριος εἶδεν ἵνα εἴπωσιν σήμερον ἐν τῷ ὄρει κύριος ὤφθη ¹⁵καὶ ἐκάλεσεν ἄγγελος κυρίου τὸν Ἀβρααμ δεῦτερον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ¹⁶λέγων κατ' ἐμαυτοῦ ὥμοσα λέγει κύριος οὐ εἵνεκεν ἐποίησας τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ ¹⁷ἢ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης καὶ κληρονομήσει τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων ¹⁸καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς ἀνθ' ὧν ὑπήκουσας τῆς ἐμῆς φωνῆς ¹⁹ἀπεστράφη δὲ Ἀβρααμ πρὸς τοὺς παῖδας αὐτοῦ καὶ ἀναστάντες ἐπορεύθησαν ἅμα ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὅρκου καὶ κατ᾽έκησεν Ἀβρααμ ἐπὶ τῷ φρέατι τοῦ ὅρκου ²⁰ἐγένετο δὲ μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα καὶ ἀνηγγέλη τῷ Ἀβρααμ λέγοντες ἰδοὺ τέτοκεν Μελχα καὶ αὕτῃ υἱοὺς Ναχωρ τῷ ἀδελφῷ σου ²¹τὸν Ωξ πρωτότοκον καὶ τὸν Βαυξ ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ τὸν Καμουηλ πατέρα Σύρων ²²καὶ τὸν χασαδ καὶ τὸν Αζαυ καὶ τὸν Φαλδας καὶ τὸν Ιεδλαφ καὶ τὸν Βαθουηλ ²³καὶ Βαθουηλ ἐγέννησεν τὴν Ρεβεκκαν ὁκτὼ οὗτοι υἱοὶ οὗς ἔτεκεν Μελχα τῷ Ναχωρ τῷ ἀδελφῷ Ἀβρααμ ²⁴καὶ ἡ παλλακὴ αὐτοῦ ἥ ὄνομα Ρεημα ἔτεκεν καὶ αὕτῃ τὸν Ταβεκ καὶ τὸν Γααμ καὶ τὸν Τοχος καὶ τὸν Μωχα

¹ Quae potquam gesta sunt, tentavit Deus Abraham, et dixit ad eum: Abraham, Abraham. At ille respondit: Adsum. ² Ait illi: Tolle filium tuum unigenitum, quem diligis, Isaac, et vade in terram visionis: atque ibi offeres eum in holocaustum super unum montium quem monstravero tibi.

³ Igitur Abraham de nocte consurgens, stravit asinum suum, ducens secum duos iuvenes, et Isaac filium suum: cumque concidisset ligna in holocaustum, abiit ad locum quem praeceperat ei Deus. ⁴ Die autem tertio, elevatis oculis, vidit locum procul: ⁵ dixitque ad pueros suos: Expectate hic cum asino: ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos. ⁶ Tulit quoque ligna holocausti, et imposuit super Isaac filium suum: ipse vero portabat in manibus ignem et gladium. Cumque duo pergerent simul, ⁷ dixit Isaac patri suo: Pater mi. At ille respondit: Quid vis, fili? Ecce, inquit, ignis et ligna: ubi est victima holocausti? ⁸ Dixit autem Abraham: Deus provedebit sibi victimam holocausti, fili mi. Pergebant ergo parite:

⁹ et venerunt ad locum quem ostenderat ei Deus, in quo aedificavit altera, et desuper ligna composuit; cumque alligasset Isaac filium suum, posuit eum in altare

*super struem lignorum.*¹⁰ *Extenditque manum, et arripuit gladium, ut immolaret filium suum.*¹¹ *Et ecce angelus Domini de caelo clamavit, dicens: Abraham, Abraham. Qui respondit: Adsum.*¹² *Dixitque ei: Non extendas manum tuam super puerum, neque facias illi quidquam: nunc cognovi quod times Deum, et non pepercisti unigenito filio tuo propter me.*¹³ *Levavit Abraham oculos suos, viditque post tergum arietem inter vepres haerentem cornibus, quem assumens obtulit holocaustum pro filio.*¹⁴ *Unde usque hodie dicitur: In monte Dominus videbit.*

¹⁵ *Vocabit autem angelus Domini Abraham secundo de caelo, dicens:*¹⁶ *Per memetipsum iuravi, dicit Dominus: quia fecisti hanc rem, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me:*¹⁷ *benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli, et velut arenam quae est in littore maris: possidebit semen tuum portas inimicorum suorum,*¹⁸ *et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae, quia obedisti voci meae.*

¹⁹ *Reversus est Abraham ad pueros suos, abieruntque Bersabee simul, et habitavit ibi.*

²⁰ *His ita gestis, nuntiatum est Abrahae quod Melcha quoque genuisset filios Nachor fratri suo:*²¹ *Hus primogenitum, et Buz fratrem eius, et Camuel patrem Syrorum,*²² *et Cased, et Azau, Pheldasquoque et Iedlaph,*²³ *ac Bathuel, de quo nata est Rebecca: octo istos genuit Melcha, Nachor fratri Abrahae.*²⁴ *Concubina vero illius, nomine Roma, peperit Tabee, et Gaham, et Thathas, et Maacha.*

Dentro de la argumentación de la existencia del sacrificio del primogénito se ha expuesto el pasaje bíblico del sacrificio de Isaac, tratado como pilar de las tesis evolucionistas a favor de una progresiva sustitución en el aparato sacrificial hebreo.

El capítulo muestra la fe de Abraham, es decir, la obediencia al mandato de dios¹. A primera vista, el texto narra la inmolación de un carnero ofrecido a la divinidad en lugar de un sacrificio humano. Sin embargo, en las versiones y comentarios antiguos sobre esta narrativa, Isaac es considerado efectivamente inmolado, es decir, muerto ritualmente y posteriormente incinerado, según un ritual de tipo propiciatorio – expiatorio².

Evidentemente, la acción solicitada a Abraham no sorprende al patriarca bíblico. “When, therefore, the narrative represents God as commanding Abraham to offer his son up as a burnt-offering, Abraham must have believed that he was about to do a righteous

¹ W.O.E. Oesterley, The Sacrifice of Isaac, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 24 (1902), p. 258, propone que la historia contiene dos elementos: “on the one hand, the primitive conception of propitiating the deity by means of the sacrifice of the first-born son; on the other hand, advanced ideas, belonging to a much later time, on faith and obedience; so that if one approaches the subject with an unbiassed and impartial mind, the conclusion is irresistible, that we have here a very ancient tradition moulded for a special purpose, to suit the changing conditions of his time, by one who lived centuries later”.

² Respecto a las cenizas de Isaac, véase: B. Grossfeld, The Targum to Lamentations 2, 10, *Journal of Jewish Studies*, 28 (1977), pp. 60-64.

action; as a matter of fact, so far from thinking such an act wicked, the early Semites considered a sacrifice of that kind to be the very highest honour they could possibly pay to their god”³.

Pero, la intención final de la producción literaria que dataría de época postexílica⁴, intenta mostrar un rechazo a la práctica del sacrificio no solo de niños, sino también humano, cuyo elemento final se configura en la persona de Jesús de Nazaret⁵. En este sentido J.D. Levenson comenta: “Genesis 22:1-19 is frighteningly unequivocal about YHWH’s ordering of a father to offer up his son as sacrifice ... it is passing strange to condemn child sacrifice through a narrative in which a father is richly rewarded for his willingness to carry out that very practice”⁶. En un plano similar W.O.E. Oesterley observa que “we have seen that the conceptions of faith and obedience which it shows are of a much later date than the story in its primitive form”⁷, proponiendo bajo esta base que el sacrificio habría cesado en Israel en algún punto durante el periodo de David a Ahab, momento en el que para el investigador bíblico habría sido rescrita la historia, según la siguiente teoría:

- “(i) There was an ancient tradition of the patriarch Abraham having offered up his son as a propitiatory sacrifice to the deity. This was the basis on which the narrative was founded
- (ii) The compiler saw that although human sacrifice was prevalent among the surrounding nations, it had been discontinued in Israel; how was this to be accounted for? Clearly, to the compiler’s mind, such a change must have had the sanction of the national god. Knowing the tradition which was current about Abraham and the sacrifice of his first-born, the compiler interpreted it as being the occasion of the divine interposition which resulted in the discontinuance of human sacrifice; and, in accordance with his conviction, added some details, in accordance with his conviction, added some details, in perfect good faith, calculated to press home the lesson which (as he believed) the original occurrence was intended to convey.
- (iii) The compiler perceived, furthermore, that there was a growing tendency in Israel to assimilate the religious practices of the surrounding nations. This gave a further and even stronger reason to show that the God of Israel had

³ Oesterley, *op. cit.*, (nota 1), p. 258.

⁴ F. García López y A.G. García (eds.), *Biblia, Literatura e Iglesia*, Salamanca 1995, pp. 47-62. F. García López analiza Gén. 22 entre la interpretación Histórico-Crítica y la Literario Teológica.

⁵ P. Tierney, *Un altar en las cumbres. Historia y vigencia del sacrificio humano*, Barcelona 1991.

⁶ J.D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993, pp. 12-13.

⁷ Oesterley, *op. cit.*, (nota 1), p. 259.

Himself interposed to stop the ancient usage of their forefathers, and that, therefore, the practice ought not to be resuscitated”⁸.

En su análisis sobre el texto, A. George⁹, al enfrentarse a la génesis de su redacción, observa que la atribución del capítulo se establece en el redactor Elohist, al cual se han insertado los versículos 15 a 18 que presentan términos tardíos, con un cambio en el versículo 14 del nombre divino que hace pensar en la fuente Yahwista¹⁰. Este cambio en la denominación de la divinidad en torno a la cual se desarrolla el suceso, puede hacer suponer que los sacrificios humanos eran permitidos o requeridos por Elohim, y en un momento después eran categóricamente rechazados por Yahweh¹¹.

Debemos estar de acuerdo, por tanto, con la afirmación de O. Boehm según la cual: “The traditional approach, which was widely adopted in the literature, is that the Abraham stories – especially the Akedah – are constructed as a polemic against the ritual of child sacrifice”¹². Para algunos comentaristas, el sacrificio humano no habría sido una práctica ritual activa dentro de esta historia. E.A. Speiser ve la demanda impuesta a Abraham como algo inconcebible, concluyendo que “certainly, the object of the story has to be something other than a protest against human sacrifice”¹³. Por su parte N. Sarna, elude los rituales que llevan parejos el sacrificio humano ya que no hay constancia en historias anteriores del mismo, arguyendo que no puede haber nada en común entre la historia de la Akedah y el tradicional mito del sacrificio de niños en el Próximo Oriente. “The Akedah has nothing in common with pagan human sacrifice, which was practiced in order to appease an angry or inattentive deity, as in 2 Kings iii 27, In such cases it is the worshipper who takes the initiative. In the case of Abraham, there is no emergency, no impending disaster to be warded off. It is God himself who makes the request, and it is God who interrupts the sacrifice”¹⁴.

⁸ *Ibidem*, p. 269.

⁹ A. George, *Le sacrifice d'Abraham. Essai sur les diverses intentions de ses narrateurs*, *Mélanges L. Vagnay*, Lyon 1948, pp. 99-110.

¹⁰ Aunque la crítica textual no está del todo acuerdo, véase: T. Caruso, *Il sacrificio di Isacco*, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana: Atti della Settimana (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982)*, (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma 1983, pp. 293-296. Sobre el problema de los versículos 15 a 18, A. George, concluye: “Il ne reste qu'à voir en cette péricope un fragment plus récent où un rédacteur mêle des éléments des deux grands traditions” (*op. cit.*, (nota 9), p. 100).

¹¹ “Since God, who commanded Abraham to offer up Isaac, is could Ha-Elohim, whilst the actual complexion of the sacrifice is prevented by “the angel of Jehovah”, who is identical with Jehovah Himself”. C.F. Keil and F. Delitzsch, *The Pentateuch. Commentary on the Old Testament in ten volumes*, I, Grand Rapids 1980, p. 249.

¹² O. Boehm, *Child Sacrifice, Ethnical Responsibility and the Existence of the People of Israel*, *Vetus Testamentum*, LIV, 2 (2004), p. 145.

¹³ E.A. Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, New York 1964, p. 165.

¹⁴ N. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis*, Philadelphia 1989, p. 153.

Se debe recordar que la tradición judaica prefiere el título «Aqedat jiṣḥaq» para indicar que Isaac fue solo atado, habiéndose evitado por consiguiente su degollamiento. Cabe señalar que el sustantivo ‘Aqedah’ no aparece en la Biblia sino en la literatura rabínica, probablemente derivado de *wjʿqd* del versículo 9º.

Por otro lado, C. Westermann argumenta que el escritor de la Akedah estaba familiarizado con historias similares referentes al sacrificio de niños, sirviéndole de eco a su narrativa¹⁵. Por último J.D. Levenson, en este sentido, manifiesta que “without reference to the ancient myth associated with child sacrifice, certain biblical narratives ... cannot be properly understood”¹⁶.

O. Boehm apunta a una solución intermedia en la que un mito en relación al sacrificio de niños parece evidente pero que es transformado en la elaboración de la Akedah. “The comparison will show that the Abraham stories are constructed as a “reflection story” of the ancient myth of child sacrifice. When we recognize the reflection, we are able to examine more accurately the kind of a polemic that may be intended”¹⁷. En esta *mileu* en relación a un mito inicial se hallaría no solo la historia de la Akedah, sino también aquella de Jephthah, la de Mesha, rey de Moab, y la noticia transmitida por Eusebio de Cesarea (*Praeparatio evangelica*, IV, 16, 11d (= I, 10, 40c). La línea argumental giraría en torno al peligro de una ciudad, un héroe que traza un plan para la salvación, circuncisión, sacrificio de niño, y finalmente la oposición del destino de la ciudad al destino del niño. Sin embargo dos problemas se plantean en esta exposición. Uno viene reflejado por su propio formulador, O. Boehm, en torno a la problemática de conectar una ciudad con la historia de Abraham, optando por el anterior episodio de la ciudad de Sodoma¹⁸. Sin embargo, lo que realmente está en juego no es el peligro de un lugar concreto, sino el peligro que atañe a toda la comunidad, como se deduce de la lectura del pasaje inmediatamente anterior. Por otro lado la problemática vendría de la mano de la edad del sacrificado en ambas historias, por lo que no podemos hablar de un sacrificio de niños, sino de sacrificio humano. Bien es cierto que la tesis presentada por este autor favorece una nueva interpretación de una costumbre por parte del redactor de la Akedah, en la que se da una lección de tipo ético en la que se propone que “the existence of the Israelite people does not depend on the sacrifice of the son. It depends on the “only son’s” survival, and his father’s ethical responsibility”¹⁹.

Claramente la cuestión queda zanjada ante la edad de la víctima, que en nada se asimila a aquella del ritual del *molk*. Así, respecto a la denominación de Isaac, tanto para éste como para los muchachos siervos que acaecen en la narración, se usa el mismo

¹⁵ C. Westermann, *Genesis 12-36*, Grand Rapids 1987, p. 363.

¹⁶ Levenson, *op. cit.*, (nota 6) p. 37.

¹⁷ Boehm, *op. cit.*, (nota 12), p. 147.

¹⁸ *Ibidem*, p. 153.

¹⁹ *Ibidem*, p. 156.

término $n^{\epsilon}r^{20}$, por su parte los LXX distinguen entre $\pi\alpha\iota\varsigma$; para los primeros, y $\pi\alpha\iota\delta\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$ para Isaac. El término hebreo no nos informa acerca de la verdadera edad, ya que puede ser considerado un niño, sin embargo el mismo término se utiliza para los siervos quienes parece ser tienen una cierta responsabilidad además de permanecer en un momento del relato solos. La Vulgata los llama *iuvenes* al versículo 3 y *pueri* en los versículos 5 y 19. Isaac parece tener una capacidad mayor que la de un niño, porta la leña y es capaz de un razonamiento adulto. Según el Targum del Pseudo-Jonathan, Isaac tendría 37 años cuando es conducido a ser ofrecido a la divinidad.

Más interesante es la anterior observación en torno a una estructura de tipo mítico similar en la que se habría dedicado por medio de un ritual cruento, el hijo querido a la divinidad ante un grave peligro para la comunidad. Sin embargo es esta denominación de hijo querido, la que ha llegado a confundir a los comentaristas y ver al primogénito actuando en esta ocasión. Una puntualización es precisa, el primer nacido hijo (בכר) es en relación al padre, no a la madre, según Dt. 21, 15-17. Por contra, si se atiende a Ex. 13, 15 un padre podría tener más de un primer nacido pues es aquel que abre la matriz (ר ח ח פטר) (cf. Ez. 20, 25-26). Además, un primer hijo, heredero legal, tenía Abraham en la figura de Ismael²¹.

²⁰ Así los primeros en los versículos 3, 5 y 19, mientras que para Isaac en el versículo 5.

²¹ Su carácter de hijo legítimo vendría enclavado dentro de la tradición jurídica en el Próximo Oriente Asiático expuesta en diversas prescripciones recogidas en el Código de Hammurabi. "Si un señor tomó en matrimonio a una mujer naditum y (si) ella dió una esclava a su marido y tuvo (con la esclava) hijos, (si) mas tarde la esclava ha querido igualarse con su señora porque tuvo hijos, su señora no podrá venderla; le colocará una marca (con la señal) de esclavitud y la contará con sus esclavos" (Código de Hammurabi 146), así como en los textos jurídicos de Nuzi (siglo XVI-XIV, coincidiendo con el final del periodo de los Patriarcas) que en los contratos de matrimonio obligaban a la esposa legítima estéril a dar una sustituta a su marido (E.M. Cassim, *L'adoption à Nuzi*, Paris 1938). La esterilidad de Sarai (Gén. 11, 30) bien podía deberse a su función de servicio como sacerdotisa de un dios (R. Graves y R. Patai, *Los mitos hebreos*, Madrid 1986, p. 146) en consonancia con una serie de tradiciones mesopotámicas recogidas en la versión babilonia del diluvio de Atrahasis, en el que es condición para el nuevo desarrollo de la humanidad la consagración de una serie de mujeres hacia un tipo de sacerdocio marcado por la renuncia a la práctica sexual o a la concepción (A.D. Kilmer, *The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as reflected in the Mithology*, *Orientalia*, 41, 2 (1972), pp. 160-177). Por esto su esterilidad es producto de Yahweh (Gen. 16.2) y el puede alejarla al restar la posible función anterior en torno al servicio religioso (Gen. 17.15-16), tal vez advertida por el cambio de nombre Sarai/Sara.

Pero no solo a través de estas prescripciones legales, cuyos contenidos estaban cerca de los usos jurídicos de los Patriarcas bíblicos (J. Van Seters, *The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel*, *Journal of Biblical Literature*, 87 (1968), pp. 401-408), se avalaría la figura de hijo primogénito de Ismael, sino que socialmente se integra en el grupo familiar al ser circuncidado como tal (Gén. 17, 23-27), e incluso la propia Sarai había declarado reconocer como suyo (Gén. 16, 2). Su derecho a la herencia de Abraham sería efectivo (Código de Hammurabi 170), pero es impedido por Sarai en favor de Isaac (Gén. 21, 10), no sin antes despedir Abraham a Ismael con el animo abatido (Gén. 21, 10s.).

Curiosamente el único hijo (יחיד) es asimilado por Zac. 12, 10 al primer nacido. Lo mismo sucede con la hija de Jephthah (versículo 34b יחידה). Su ofrenda es עולה. Así mismo a pesar del idéntico lenguaje de Yahweh para Abraham y Jephthah, éste se refleja también en la historia de Mesha rey de Moab.

S. Ackerman²² opina que tanto el embarazo y concepción de Sarah, mujer de Abraham (Gén. 18, 9-15); Rebeca, mujer de Isaac (Gén. 25, 19-26); Raquel, mujer de Jacob (Gén. 30, 1-8 y 22-24); la mujer de Manoah, madre de Samsón (Jue. 13, 1-24); Hannah, mujer de Elkanah (I Sam. 1, 1-28); y la mujer shunamita (II Re. 4, 8-17); representan tanto el carácter fertilístico, progenitor, de Yahweh así como el derecho de la divinidad a demandar el regreso del niño a su seno por medio de un sacrificio. Evidentemente se vuelve a plantear la conexión de la ley del primer nacido, con una serie de sacrificios en los que se envuelve la figura del niño o del infante bastante crecido, en la que el resultado final de los seis pasajes es el perdón por parte de Yahweh y la vida de la víctima sacrificial.

El lugar donde se ejecuta el acto es cuidadosamente elegido. La localidad no es precisada רֶשֶׁתְּ הַמְּרִיחַ corresponde τῇ γῇ τῇ ὑψηλῇ, en la Vetus latina *terram excelsam*²³, es decir, tierra elevada²⁴. La versión siríaca antigua señala a los amorreos (d'mwry)²⁵ que según otros pasajes habitaban las montañas (Núm 13, 29; Dt 1, 7.19). Queda simplemente señalar que el término empleado para la ofrenda es 'lh (εἶς ὁλοκάρπωσιν).

La interpretación de este acto sacrificial en la persona de Isaac compondría el hecho de ser un mito superador de la esterilidad de un pueblo (es conveniente recordar el significado de Isaac = siembra, connotando un sentido de sacrificio fundacional en tomo al orden social de Yahveh), pues sin hijos la subsistencia del grupo no era efectiva (Gén. 15), y posteriormente se le confería una función capital en la hipótesis utilizada por los profetas a partir del s. VIII del elemento extranjero del sacrificio entre los hebreos²⁶, a pesar de no existir un ataque explícito en Gén. 22 a los sacrificios. Sin embargo hay una serie de curiosas referencias que entroncan directamente con el empleo de las formas adaptativas al medio ecológico por parte de una sociedad de tipo seminómada.

La explotación del ganado menor, rebaños mixtos de ovejas y cabras, en una zona con mayoría de regiones semiáridas²⁷ como Siria-Palestina, estaría íntimamente relacionada

²² S. Ackerman, Child Sacrifice: Returning God's Gift. Barren Women Give Birth to Exceptional Children, *Bible Review*, 9 (1993), pp. 20-28 y 56.

²³ Cipriano, *Testimonia ad Quirinum*, III, 15 (CCL, 3, 106): *et vade in terram alta*.

²⁴ Aquila interpreta como lugar abierto, τῇ καταφάγῃ, mientras Simmaco pone el acento sobre la visión del ángel, τῇ οἰκτιρῶντι.

²⁵ Caruso, *op. cit.*, (nota 10), p. 304, hace una aproximación a un nuevo descubrimiento de Ebla que explicaría el término como "Jahweh è l'Insegnante", en el sentido de maestro.

²⁶ E.O. James, *The Origins of Sacrifice*, London 1933, p. 252.

²⁷ M. Noth, *El mundo del Antiguo Testamento*, Madrid 1976, pp. 65s.

con la necesidad de agua que posibilitaba la abrevación y el pasto de los rebaños. Las rutas de trashumancia, ocasionadas por la alternancia anual entre el periodo lluvioso invernal y el periodo seco del verano, debían por tanto estar ligadas a los itinerarios de agua bastante cercanos entre sí, ya que este tipo de ganado carece de fuertes reservas de líquido y su acción combinada en la ingestión de alimentos deriva a una erosión del terreno y una pérdida de las zonas de pastos²⁸. Consecuentemente la dimensión del tamaño del ganado y su permanencia en las diversas áreas de pastos y agua, se vería limitada por esta necesidad de recursos que aporta el medio e influiría a su vez, como se ha mencionado, en el tamaño del número de individuos que el grupo podía sostener (nº de componentes = presión de alimentos disponibles). La búsqueda de fórmulas de articulación se desarrollaría a través de la solidaridad de grupo, los pactos de sangre, las venganzas sangrientas y la hospitalidad, propias de una sociedad de tipo nómada, y la repartición de territorios (cuidado y utilización del pasto) se sancionaría por medio de leyes morales²⁹. Si el sistema compacto se viera afectado por una catástrofe ecológica, se intensificarían paulatinamente los mecanismos de defensa ante el peligro de la desaparición del grupo, con fórmulas de control mágico del medio natural por parte de un chamán (vocablo con el que hacemos referencia en un sentido antropológico al especialista en cuestiones religiosas y mágicas en el contexto cultural de las comunidades tribales) con funciones especializadas, y formulas de control demográfico que adecuasen la demanda del grupo a las posibilidades del entorno.

Estas catástrofes ecológicas se cifraban en hambre producida generalmente por periodos de sequía de unos dos o tres años. Claro ejemplo sucede en el Génesis con el hambre que entre Betel y Ai llevo a Abraham hacia la frontera de Egipto (Gén. 12, 1-20) o a Isaac a refugiarse en filisteas (Gén. 26, 20-28), es decir, a la búsqueda de nuevas fuentes de agua. Su posesión se cifra vital (Lajhai-Roi Gén. 16, 14; Berseba Gén. 21, 25-34; Penuel Gén. 32, 23-33) y supone una continua lucha por la explotación de los acuíferos (Gén. 21, 22-34), ante el aumento del componente nómada pastoral a lo largo del Bronce Reciente³⁰.

En este sentido hay que estructurar el sacrificio de Isaac como un acto de solicitud de lluvia a Yahveh. Esta situación no era extraña en los hebreos y su practica en ocasiones señalada (I Re. 17 y 18). El chamán, en este caso la misma persona que ejerce la función directiva del grupo, ha de dirigirse al lugar específico, tras tres días de viaje, ubicado en este pasaje en la tierra de Moriah (tierra de los amonitas), donde se hallaba el encinar de More (encina del advino), lugar en el que anteriormente Abraham ya había alzado un altar a Yahveh (Gén. 12.6) en íntima relación con el culto a los árboles, símbolo de agua por la

²⁸ K.W. Butzer, *Arqueología una ecología del hombre*, Barcelona 1989, pp. 120s.

²⁹ R. Lee and I. de Vore, *Man the Hunter*, Chicago 1968.

³⁰ M. Liverani, Dall'aculturazione alla deculturazione. Considerazioni sul modo dei contatti politici e economici nella storia sirio-palestinese preellenistica, *Forme di Contatto e Processi di Trasformazione nella Società Antiche*, Pisa-Roma, 1983, pp. 503-522.

atracción de tormentas y humedad; allí dispone el sacrificio en la formula estipulada, pero en el momento de la ejecución la víctima pasa a ser un carnero que estaba enredado en la espesura por los cuernos (Gén. 22.13). Esta secuencia se calca prácticamente en una fábula cadmea, en la cual Atamante ha de sacrificar a su hijo Frixo que es también rescatado por un carnero, base para el desarrollo de una fiesta en el equinoccio de primavera donde se representa el sacrificio ficticio de un hombre con un vellón negro en el Monte Lafistio en demanda de lluvia³¹.

No hay que descartar la reestructuración del núcleo familiar mediante infanticidio ante una pérdida del rendimiento sobre el medio y el fracaso de las fórmulas de carácter mágico (hay ciertas claves textuales, como ya se ha señalado, para pensar que Isaac no escapó a la muerte: puesto que tras el sacrificio solo vuelven Abraham y sus hombres (Gén. 22, 19). Es más, el anterior abandono de Bersabe (Gén. 21, 33-34) por posible desecación del nivel freático, es restablecido, y Abraham instala su campamento albergado por un periodo de prosperidad que se refleja en la sucesiva descendencia que acontece en el marco del grupo (Gén. 22, 20-24).

³¹ R. Graves, *Los mitos griegos*, Madrid 1989, pp. 278-285.

Apéndice IV – El sacrificio de la hija de Jephthah



Jueces 11, 30-40

30 וַיֵּדֶר יַפְתָּח נָדָר לַיהוָה וַיֹּאמֶר אִם־נָתַן תָּתֵן אֶת־בְּנִי עִמּוֹן בְּיָדִי:
31 וְהָיָה חַיּוֹצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא מִדֹּלְתִי בֵּיתִי לִקְרָאתִי בְּשׁוּבִי בְּשָׁלוֹם
מִבְּנֵי עִמּוֹן וְהָיָה לִיחָזָה וְהָעֲלִיתָהּ עִוְלָה: פ 32 וַיַּעֲבֹר יַפְתָּח
אֶל־בְּנֵי עִמּוֹן לְהִלָּחֵם בָּם וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיָדוֹ: 33 וַיָּכֶם מִעְרוּעַר וְעַד־
בּוֹאֵף מַצִּית עֲשָׂרִים עִיר וְעַד אֲבָל כְּרָמִים מִכָּה גְדוֹלָה מְאֹד וַיִּפְּנֶעוּ
בְּנֵי עִמּוֹן מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: פ 34 וַיָּבֹא יַפְתָּח הַמְּצַפֵּה אֶל־
בֵּיתוֹ וְהִנֵּה בָתוֹ יֹצֵאת לִקְרָאתוֹ בְּתַפִּים וּבְמַחֲלוֹת וְרָק תָּיָא יַחֲזִיחַ
אֵין־לוֹ מִמֶּנּוּ בֶן אוֹ־בַת: 35 וַיְהִי כִּרְאוּתוֹ אוֹתָהּ וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו
וַיֹּאמֶר אַהֲהָ בְּתִי הִכְרַעַתְנִי וְאַתָּה הָיִיתָ בְּעֶבְרִי וְאַנְכִי פְּצִיתִי־
פִּי אֶל־יְהוָה וְלֹא אוֹכַל לָשׁוּב: 36 וַתֹּאמֶר אֵלָיו אָבִי פְּצִיתָה אֶת־
פִּיךָ אֶל־יְהוָה עֲשֵׂה לִּי כַּאֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּיךָ אַחֲרַי אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ יְהוָה
נִקְמֹת מֵאִיבֶיךָ מִבְּנֵי עִמּוֹן: 37 וַתֹּאמֶר אֶל־אָבִיהָ יַעֲשֵׂה לִּי הַדָּבָר
הַזֶּה הֲרַפָּה מִמֶּנִּי שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וְאֵלֶכָה וַיִּרְדְּתִי עַל־הַהָרִים וְאֶבְכֶּה
עַל־בְּתוּלָי אֲנֹכִי וְרַעִיתִי [וְרַעוּתַי]: 38 וַיֹּאמֶר לָכִי וַיִּשְׁלַח אוֹתָהּ שְׁנֵי חֳדָשִׁים
וַתֵּלֶךְ הִיא וְרַעוּתֶיהָ וַתִּבְכְּ עַל־בְּתוּלֶיהָ עַל־הַהָרִים: 39 וַיְהִי מִקֵּץ
שְׁנַיִם חֳדָשִׁים וַתָּשָׁב אֶל־אָבִיהָ וַיַּעַשׂ לָהּ אֶת־נִדְרוֹ אֲשֶׁר נָדָר וְהִיא
לֹא־יָדְעָה אִישׁ וַתְּהִי־חֹק בְּיִשְׂרָאֵל: 40 מִיָּמִים | יָמִימָה תִּלְכְּנָה בְּנוֹת
יִשְׂרָאֵל לְתַנּוֹת לְבַת־יַפְתָּח הַגִּלְעָדִי אַרְבַּעַת יָמִים בַּשָּׁנָה: ס

³⁰ καὶ ἤψατο Ιεφθαε εὐχὴν τῷ κυρίῳ καὶ εἶπεν Ἐὰν παραδώσει παραδῶς μοι τοὺς υἱοὺς Αμμων ἐν χειρί μου, ³¹ καὶ ἔσται ὅς ἂν ἐξέλθῃ ἐκ τῶν θυρῶν τοῦ οἴκου μου εἰς ἀπάντησίν μου ἐν τῷ ἐπιστρέφει με ἐν εἰρήνῃ ἀπὸ τῶν υἱῶν Αμμων, καὶ ἔσται τῷ κυρίῳ, καὶ ἀνοίσω αὐτὸν ὀλοκαύτωμα. ³² καὶ διέβη Ιεφθαε πρὸς τοὺς υἱοὺς Αμμων τοῦ πολεμῆσαι πρὸς αὐτοὺς, καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς

κύριος ἐν χειρὶ αὐτοῦ. ³³καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς ἀπὸ Αροερ καὶ ἕως τοῦ ἐλθεῖν εἰς Σεμωθ εἴκοσι πόλεις ἕως Αβελ ἀμπελώνων πληγὴν μεγάλην σφόδρα, καὶ ἐνετράπησαν οἱ υἱοὶ Αμμων ἀπὸ προσώπου υἱῶν Ισραηλ.

³⁴Καὶ ἦλθεν Ιεφθαε εἰς Μασσηφα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ ἐξεπορεύτο εἰς ἀηπάντησιν αὐτοῦ ἐν τυμπάνοις καὶ χοροῖς · καὶ αὕτη μονογενὴς αὐτῷ ἀγαπητή, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ πλην αὐτῆς υἱὸς ἢ θυγάτηρ.

³⁵καὶ ἐγενήθη ἡμῖκα εἶδεν αὐτήν, καὶ διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ εἶπεν Οἴμμοι, θυγατέρ μου, ἐμπεποδοστάτηκάς με, εἰς σκῶλον ἐγένου ἐν ὀφθαλμοῖς μου, ἐγὼ δὲ ᾔνοιξα τὸ στόμα μου περὶ σοῦ πρὸς κύριον καὶ οὐ δύνησομαι ἀποστρέψαι. ³⁶καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν Πάτερ μου, εἰ ἐν ἐμοὶ ᾔνοιξας τὸ στόμα σου πρὸς κύριον, ποίει μοι ὃν τρόπον ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ στόματός σου, ἀνθ' ὧν ἐποίησέν σοι κύριος ἐκδικήσεις ἐκ τῶν ἐχθρῶν σου ἐκ τῶν υἱῶν Αμμων.

³⁷καὶ εἶπεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς Καὶ ποιήσόν μοι τὸ ῥῆμα τοῦτο · ἔασόν με δύο μῆνας, καὶ πορεύσομαι καὶ καταβήσομαι ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ κλαύσομαι ἐπὶ τὰ παρθέنيά μου, καὶ ἐγὼ καὶ αἱ συνεταιρίδες μου. ³⁸καὶ εἶπεν Πορεύου · καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτήν δύο μῆνας. καὶ ἐπορεύθη, αὕτη καὶ αἱ συνεταιρίδες αὐτῆς, καὶ ἔκλαυσεν ἐπὶ τὰ παρθένια αὐτῆς ἐπὶ τὰ ὄρη. ³⁹καὶ ἐγένετο μετὰ τέλος δύο μηνῶν καὶ ἀνέκαμψεν πρὸς τὸν πατέρα αὐτῆς, καὶ ἐπετέλεσεν Ιεφθαε τὴν εὐχὴν αὐτοῦ, ἣν ᾔνευσε · καὶ αὕτη οὐκ ἔγνω ἄδρα. καὶ ἐγενήθη εἰς πρόσταγμα ἐν Ισραηλ · ⁴⁰ἐξ ἡμερῶν εἰς ἡμέρας συνεπορεύοντο αἱ θυγατέρες Ισραηλ θρηνεῖν τὴν θυγατέρα Ιεφθαε τοῦ Γαλααδίτου τέσσαρας ἡμέρας ἐν τῷ ἐνιαυτῷ.

³⁰ *votum vovit Domino, dicens: Si tradideris filios Ammon in manus meas,* ³¹ *quicumque primus fuerit egressus de foribus domus meae, mihiq̄ue occurrerit revertenti cum pace a filiis Ammon, cum holocaustum offeram Domino.*

³² *Transivitque Iephthe ad filios Ammon, ut pugnaret contra eos: quos tradidit Dominus in manus eius.* ³³ *Percussitque ab Aroer usque dum venias in Mennith, viginti civitates, et usque ad Abel, quae est vineis consita, plaga magna nimis: humiliatique sunt filii Ammon a filiis Israel.*

³⁴ *Revertente autem Iephthe in Maspha domum suam, occurrit ei unigenita filia sua cum tympanis et choris: non enim habebat alios liberos.* ³⁵ *Qua visa, scidit vestimenta sua, et ait: Heu me, filia mea, decepisti me, et ipsa decepta es: aperui enim os meum ad Dominum, et aliudfacere non potero.* ³⁶ *Cui illa respondit: Pater mi, si aperuisti os tuum ad Dominum, fac mihi quodcumque pollicitus es, concessa tibi ultione atque victoria de hostibus tuis.* ³⁷ *Dixitque ad patrem: Hoc solum mihi praesta quod deprecor: Dimitte me ut duobus mensibus circumeam montes, et plangam virginitatem meam cum sodalibus meis.* ³⁸ *Cui ille respondit: Vade. Et dimisit eam duobus mensibus. Cumque abiisset cum sociis ac sodalibus suis, flebat virginitatem suam in montibus.* ³⁹ *Expletisque duobus mensibus, reversa est ad patrem suum, et fecit ei sicut voverat, quae ignorabat virum.*

Exinde mos increbuit in Israel, et consuetudo servata est: ⁴⁰ ut post anni circulum conveniat in unum filiae Israel, et plangent filiam Iephte Galaaditae diebus quatuor.

³⁰ Jefté hizo voto a Yavé diciendo: “Si pones en mis manos a los hijos de Ammón, ³¹ el que al volver yo en paz (de la expedición contra) los hijos de Ammón, salga de las puertas de mi casa a mi encuentro, será para Yavé, pues se lo ofreceré en holocausto”.

...

³⁴ Al volver Jefté a Masfa, salió a recibirle su hija con tímpanos y danzas. Era su hija única, no tenía más hijos ni hijas.

Antes de la batalla contra los amonitas, Jephtah hace el siguiente voto a Yahweh: si gana la batalla ofrecerá en holocausto, es decir, mediante una ofrenda de fuego (עֹלָה וְהַעֲלִיתִיהוּ) a la primera persona que salga a recibirle tras la misma a su regreso a casa. Las acciones de Jephtah, según el texto, son ejecutadas por el descenso del espíritu de Yahweh (Jue. 11, 29 רִיחַ יְהוָה)¹.

Otto Eissfeldt conecta este suceso dentro de la argumentación de su reconstrucción sobre el sacrificio *molk*, viendo en este pasaje una prueba de la aceptación del sacrificio de niños en Israel². Sin embargo, a pesar de un cambio superpuesto en la terminología³, tal uso de Jue. 11, 29-40 es metodológicamente insostenible, puesto que contradice bastante los aspectos que se conocen acerca del sacrificio *molk*. Este último no era solo un rito regular y sumamente institucionalizado, sino que también era asumido a cumplir conscientemente los votos hechos. La ofrenda de Jephtah de su propia hija es presentada radicalmente como diferente en naturaleza - el resultado previsto de un extraordinario (y mal formulado) voto⁴. Como R.G. Boling ha debidamente anotado, “the fact of human sacrifice ... is secondary to the theme of the irrevocability of the vow”⁵. Además, el sacrificio *molk* era limitado a jóvenes niños, mientras que la hija de Jephtah aparece como una mujer más o menos joven, capaz de cantar, bailar, y hasta de cuidar de su virginidad.

¹ T.C. Römer, Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?, *Journal for the Study of the Old Testament*, 77 (1989), pp. 28-29.

² O. Eissfeldt, *Molk als opferbegriff im punischen und hebräischen und das ende des gottes Moloch*, (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3), Halle 1935, pp. 48 y 50-52.

³ Cf. וִידֵר יִפְתָּח נָדָר (Jue. 11, 30) con la fórmula estandar *ndr* 'ס *ndr* de las posteriores inscripciones púnicas. Pero debe ser recordado que esta fórmula está ausente de las inscripciones fenicias más arcaicas y llega a ser una fórmula tipo estandar solo a partir del siglo V a.n.e.

⁴ Una distinción similar ha sido hecha por M. Weinfeld, The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background, *Ugarit Forschungen*, 4 (1972), pp. 133s. Sin embargo, no hay razón para seguir a Weinfeld en su negativa del efectivo sacrificio de la hija de Jephtah.

⁵ R.G. Boling, *Judges*, The Anchor Bible, Garden City 1975, pp. 209; cf. también los pertinentes comentarios de R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, pp. 65s., así como Dt. 23, 22-24.

Es calificada como בתולה, una muchacha que todavía no ha tenido su primer hijo. Finalmente, la historia en Jueces no exhibe signos del redactor deuteronomista, ni emplea la terminología técnica deuteronomista (העביר באש). De ahí que, mientras se debe de estar de acuerdo con Otto Eissfeldt respecto a la aparente aceptabilidad del sacrificio humano a Yahweh en Israel (al menos bajo ciertas circunstancias)⁶, no podemos usar este pasaje para sostener un ritual *molk* ya que no se halla relatado el sacrificio de un niño.

El pasaje es uno de los ‘clásicos’ en los estudios feministas de la Biblia Hebrea⁷ señalando que la historia ha sido escrita y tradicionalmente leída desde la perspectiva de Jephthah.

T.C. Römer considera el relato como un texto post-deuteronomista (Dtr)⁸. Es evidente el cerrado paralelo con la historia de la Akedah en Génesis 22. En ambos casos se ofrece un עלה (Gén 22, 2; Jue. 11, 30) y la víctima es presentada como su único hijo (יחיד Gén. 22, 2; יחידה Jue. 11, 34). Además Abraham hace mención a mi hijo (Gén. 22, 7) mientras Jephthah exclama mi hija (Jue. 11, 35), lo que lleva a Römer⁹ a considerar si el autor de Jueces 11, 30-40 conoce Génesis 22, usándolo para su construcción, por lo que plantearía un problema de redacción en ambos casos. Otra opción es la conexión con el relato griego de Iphigenia, con la problemática de la muerte (*Iphigenia en Aulis* 405 a.n.e.) o la dedicación de la virgen a la diosa siendo sustituida por un ciervo (*Iphigenia en Tauris* 412 a.n.e.)¹⁰. Römer finalmente piensa que “the author of the story of Jephthah’s

⁶ Es curioso - y quizás significativo - que la raíz עלה, usada cuando se hace el voto en Jue. 11, 31, no se repite cuando el voto es cumplido en el versículo 39. Puede ser que la normal terminología sacrificial era considerada inapropiada cuando la víctima era humana.

⁷ P. Tribble, *The Daughter of Jephthah: An Human Sacrifice, Text of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984, pp. 93-115; M. Bal, *Death and Dissymetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago 1988, pp. 41-68; J. Cheryl Exum, *On Judges 11*, en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges*, (*The Feminist Companion to the Bible* 4), Sheffield 1993, pp. 131-145; L.R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, (*JSOTSup.* 68; *Bible and Literature Series* 14), Sheffield 1989, pp. 83-99; *Idem*, *A Spectrum of Female Characters*, en Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges*, pp. 24-33; E. Fuchs, *Marginalization, Ambiguity, Silencing: The Story of Jephthah’s Daughter*, en Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges*, pp. 116-130; P.L. Day, *From the Child is Born the Woman: The Story of Jephthah’s Daughter*, en P.L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, pp. 58-74; B. Gerstein, *A Ritual Processes: A Look at Judges 11.40*, en M. Bal (ed.), *Anti-Covenant: Counter Readings Women’s Lives in the Hebrew Bible*, (*Bible and Literature Series* 22), Sheffield 1989, pp. 175-193.

⁸ Römer, *op. cit.*, (nota 1), p. 31.

⁹ *Ibidem*, p. 32.

¹⁰ B.P. Robinson, *The Story of Jephthah and his Daughter: Then and Now*, *Biblica*, 85 (2004), pp. 331-348. Observa el claro paralelo con el relato de Agamenón y el sacrificio de su hija Ifigenia. Un suceso similar acontece a Alejandro Magno (Valerius Maximus, *Facta et Dicta Memorabilia*, VII, 3, ext. 1) o al gobernador de Haiartus en Beocia según le indica la sacerdotisa de Delfos (Pausanias, *Hellados Periegesis*, IX, 33, 4). A ello debe añadirse la historia del sacrificio de Menandro de su hijo Arqueolao, su madre y su

sacrificing his daughter is a colleague of Qohelet, trained as he was in Jewish and Hellenic culture and critizing the official Dtr theology”¹¹.

El relato, según B.P. Robinson, sería como una escena tipo, aunque ve indicios más que suficientes para aseverar que el sacrificio fue llevado a cabo, en contra de la hipótesis no cruenta de una dedicación de la virginidad a la divinidad que, como demuestra, tiene escasos soportes en el propio texto.

En este sentido, aquel del sacrificio efectivo, Flavio Josefo, *Antiquitates Judicae*, V, 263-264, y los maestros del Talmud (Talmud Babilónico, *Ta’anit*, 4 a; así como las fuentes rabínicas Gén. Rabbah, cap. 60, 3; Tanhumà, Behukotai, 7; Targum Jonathan, *in loco*) consideran que Jephtah había realmente sacrificado a su hija. A.M. Rabello considera junto a la mayor parte de los investigadores “che non sia da accogliere l’opinione del Kimchi, che interpreta le parole di Jefte nel senso che sua figlia avrebbe dovuto rimanere vergine, consacrata al Signore per tutta la vita: tale interpretazione non è sostenibile, in quanto non si è trovata in Israele alcuna proibizione del matrimonio per le ragazze e tale idea sembra ispirata alla concezione cristiana della vita, e non a caso l’interpretazione di Rabbì David Kimchi è stata accolta da varii commentatori cristiani mediovali”¹².

En la línea del sacrificio efectivo, M. Ottonson¹³ en un estudio comparativo de los santuarios de la zona de Palestina, cita este pasaje con el objeto de apoyar las impresiones de J.B. Hennessy¹⁴ en torno a los restos hallados en un templo cerca de Amman que confirman la práctica del sacrificio humano.

De todas formas no hay que descartar una posible competencia por la supremacía política, puesto que el encuentro casual de Jephtah con su hija, así como dentro del mundo de la Hélade el de Agamenón con su hija Iphigenia, el de Idomeneo con su hijo o el de Menandro con su familia (madre, mujer e hijo), "fueran cuidadosamente coreografiados de antemano. En cualquier caso, seguirían una formula ritual bien conocida en el mundo antiguo"¹⁵.

hermana, por ser las primeras personas en venir a su encuentro (Pseudo Plutarch, *De Fluviiis* (*Moralia* V, 477-509, 488-489).

¹¹ Römer, *op. cit.*, (nota 1), p. 38.

¹² A.M. Rabello, Effetti personali del potere paterno nel diritto ebraico, *Effetti personali della "Patria Potestas". I. Dalle origini al periodo degli Antonini*, Milano 1979, p. 355.

¹³ M. Ottosson, *Temples and Cult Places in Palestine*, (Boreas 12), Uppsala 1980, p. 104.

¹⁴ J.B. Hennessy, Thirteenth Century B.C. Temple of Human Sacrifice at Amman, en E. Gubel et E. Lipinski (eds.), *Phoenician and its neighbours. Proceedings of the Colloquium held on the 9th and 10th of December 1983 at the «Urije Universite Brussel» in a cooperation with the «Centrum von Myceense en Archaïsme Griekse Cultuur»*, (Studia Phoenicia III), Leuven 1985, pp. 85-104.

¹⁵ P. Tierney, *Un altar en las cumbres. Historia y vigencia del sacrificio humano*, Barcelona 1991, p. 432s.

Apéndice V – El sacrificio del hijo de Mesha



II Reyes 3, 26-27

26 וַיֵּרָא מֶלֶךְ מוֹאָב כִּי־חָזַק מִמֶּנּוּ הַמֶּלֶךְמֶשָׁה וַיִּקַּח
אוֹתוֹ שְׁבַע־מֵאוֹת אִישׁ שְׁלָף חֶרֶב לְהִבָּקִיעַ אֶל־מֶלֶךְ אֱדוֹם וְלֹא
יָכְלוּ: 27 וַיִּקַּח אֶת־בְּנוֹ הַבְּכוֹר אֲשֶׁר־יָמְלֵךְ תַּחְתָּיו וַיַּעֲלֵהוּ עַל־
הַחֲמָה וַיְהִי קֶצֶף־גָּדוֹל עַל־יִשְׂרָאֵל וַיִּסְעוּ מֵעָלָיו וַיָּשֻׁבוּ לָאָרֶץ: פ

²⁶ καὶ εἶδεν ὁ βασιλεὺς Μωαβ ὅτι ἐκραταίωσεν ὑπὲρ αὐτὸν ὁ πόλεμος, καὶ ἔλαβεν μεθ' ἑαυτοῦ ἑπτακοσίους ἄνδρας ἑσπασμένους ῥομφαίαν διακόψαι πρὸς βασιλέα Εδωμ, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν. ²⁷ καὶ ἔλαβεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν πρωτότοκον, ὃς ἐβασίλευσεν αὐτ' αὐτοῦ, καὶ ἀνήνεγκεν αὐτὸν ὀλοκαύτωμα ἐπὶ τοῦ τείχους · καὶ ἐγένετο μετὰμελος μέγας ἐπὶ Ἰσραὴλ, καὶ ἀπῆραν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐπέστρεψαν εἰς τὴν γῆν.

²⁶ Quod cum vidisset rex Moab, praevaluisse scilicet hostes, tulit secum septingentos viros educentes gladium, ut irrumperet ad regem Edom: et non potuerunt. ²⁷ Arripiensque filium suum primogenitum, qui regnaturus erat pro eo, obtulit holocaustum super murum: et facta est indignatio magna in Israel, statimque recesserunt ab eo, et reversi sunt in terram suam.

Viendo el rey de Moab que llevaba lo peor de la batalla, hizo una salida con setecientos guerreros para ver de desbaratar al rey de Edom. No pudo conseguirlo y entonces, tomando a su primogénito, al que había de reinar después que él, le ofreció en holocausto sobre la muralla.

En el capítulo 3 del libro segundo de Reyes, se narra la campaña del rey Jehoram de Israel y del rey Jehoshapat de Judá en contra del rey Mesha de Moab¹, el cual, a la

¹ Sobre este personaje y su calificativo como rey pastor, en 2 Re 3, 4 es definido como *nōqēd*, véase F. Saracino, Il sacrificio di Mesha, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana. Atti della Settimana* (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982), (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma 1983, pp. 407-410.

muerte de Ahab, se había revelado contra el rey de Israel. Constreñido en la capital, la ciudad de Kir-hareset, el rey de Moab intenta una salida hacia el flanco donde se halla el rey de Edom, parte integrante de la coalición, que se ve frustrada, usando como último recurso el sacrificio de su sucesor en el trono. La crítica textual observa un conflicto entre sacerdocio y profecía en el texto².

La referencia es del todo clara respecto al sacrificio de niños, aunque el contexto en que tiene lugar sea moabita, no israelita. Sin embargo, el historiador deuteronomista no ha intentado hacer ningún esfuerzo para reelaborar la terminología técnica empleada, ni incorporar esta referencia al sacrificio de niños en su propio empleo tratamiento del tema de este ritual³. Es suficiente notar que para ambos, el historiador y su fuente, el sacrificio de Mesha, de su propio hijo y previsto sucesor, en efecto ha llevado a cabo su propósito: el asedio israelita es levantado. El sacrificio de Mesha es, en este respecto, comparable al recurso utilizado por Saúl en relación a la necromancia (I Sam. 28, 8ss.)⁴.

Así pues, funcionaría como una arma de combate frente al enemigo. La invocación de la divinidad y, por lo tanto, de la ayuda divina “ha una funziona giudiziaria. Dal momento che le due parti sono grosso modo equivalenti in abilità umana e in risorse tecniche, la vittoria dell’uno significa che egli era sostenuto da un elemento addizionale che mancava all’avversario: il sostegno divino”⁵. Resulta curioso sino extraño que los israelitas, de supuesta creencia diversa a los moabitas, se preocuparan por la cólera de la divinidad de éstos. El recurso como arma bélica a la divinidad mediante el sacrificio de seres humanos entra en consonancia con la noticia de Gelón aportada por Plutarco (*De sera numinis vindicta*, 6, 552 A; *Regum et imperatorum apophthegmata*, 175 A), o la de Diodoro (XX, 14, 1 y 4-7) ante el asedio de Cartago por Agatocles.

Nuevamente el tema viene a coincidir con la noticia de Filón de Biblos⁶. Como señala F. Saracino, “si tratta del primogenito (*ha-b^ekôr*), l’erede al trono”⁷, observando

² B.O. Long, 2 Kings III and Gebres of Prophetic Narrative, *Vetus Testamentum*, 23 (1973), pp. 337-348.

³ Contrasta evidentemente con la noticia de II Re. 17, 31, donde la exposición acerca del sacrificio de niños entre los sefarvitas ha sido, como se ha visto, reelaborada por el historiador y, por lo tanto, realiza una función definitiva en el trabajo como un conjunto.

⁴ Sobre este aspecto, véase: F. Vattioni, La necromanzia nell’Antico Testamento: Sam. 28, 3-25, *Annali dell’Istituto Orientali di Napoli*, 13 n.s. (1963), pp. 461-481.

⁵ M. Liverani, *Guerra e diplomazia nell’antico oriente: 1600-110 a.C.*, Bari 1994, p. 134.

⁶ Como posteriormente se verá, aportada por Eusebio de Cesarea, Eusebius, *Praeparatio evangelica*, IV, 16, 11d (= I, 10, 40c). En este caso se trataría de una crisis de tipo militar. B. Margalit, Why King Mesha of Moab Sacrifice His Oldest Son?, *Biblical Archaeology Review*, 12/6 (1986), pp. 62-63, 76; J.K. Hoffmeier, Further Evidence for Infant Sacrifice in the Ancient Near East, *Biblical Archaeology Review*, 13/2 1(1987), pp. 60-61; S. Ackerman, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* (Harvard Semitic Monograph 46), Atlanta 1992, pp. 120-121; A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, (ASORDS, 1), Missoula 1975, p. 202.

⁷ Saracino, *op. cit.*, (nota 1), p. 410.

que este tipo de sacrificios, aquel cuya víctima es un ser humano, no se refleja en la religión de tipo oficial, es decir, aquella expuesta en el calendario o ejecutada en los lugares de culto oficial, teniendo lugar en situaciones extremas. Así, el sacrificio es ejecutado en la muralla (*hōmāh*) de la ciudadela⁸, y tiene una doble funcionalidad: “da un lato «forza» la divinità a uno sgravio immediato della situazione che lo ha necessitato, dall’altro, attraverso la sua pubblicità, funziona a livello sociale come derrente terroristico rispetto agli assedianti”⁹.

El sacrificio es un holocausto (*‘ōlāh*), es decir, de total combustión¹⁰, aunque el fuego no es mencionado en la narración como sucede en la noticia aportada por Filón de Biblos. Curiosamente el texto no ofrece ningún dato acerca de la divinidad a la que es ofrecida este sacrificio, pudiendo suponerse que se trate de Chemosh, cuya importancia dentro del reino de Moab está ampliamente atestiguada en el Antiguo Testamento (Núm. 21, 29; Jue. 11, 24 (en este caso en referencia al rey de Ammón); I Re. 11, 7.33; II Re. 23, 13; Jer. 48, 7. 13. 46)¹¹. No obstante, el silencio a la hora de formular el nombre de la divinidad deja abierta la hipótesis de que dicho acto se hiciese en honor de Israel. En este sentido, las consecuencias del acto, la “ira” contra los asediadores, suscita alguna que otra controversia. El término preciso utilizado por el texto hebreo es *qesep*, que exclusivamente corresponde a Yahweh (excepto en dos excepciones que hace referencia a un sujeto humano Qo. 5, 16 y Est. 1, 18). Como F. Saracino analiza, tal vez pueda deberse a que el redactor no puede plantear una divinidad concreta que supere el poder de Yahweh¹². Sea como fuere, lo cierto es que la ejecución del ritual era de sobra conocida por los espectadores, puesto que se desarrolla de cara al público con un mensaje evidentemente

⁸ Flavio Josefo, *Antiquitates judicae*, IX, 43, añade que Mesha hace subir a su hijo sobre la muralla ὥστε ἄρασι γανερὸν γενέσθαι τοῖς πολεμίοις, “para hacerlo visible a todos los enemigos”.

⁹ Saracino, *op. cit.*, (nota 1), p. 415.

¹⁰ El griego traduce por *δολοκαύτωμα* dando el sentido ordinario del vocablo (P. Derchain, Les plus anciens témoignages de sacrifices d’enfants chez les Sémites occidentaux, *Vetus Testamentum*, 20, (1970), p. 354), pues la raíz *‘lh* significa ante todo “elevar, subir, hacer subir”, pudiendo aplicarse a la subida sobre la muralla.

¹¹ H. Tur-Sinai, *Ha-lashon we-ha-sefer* 1, Jerusalem 1948, p. 64, expone que la tradición de sacrificar niños en la zona de Moab quedaría expuesta en Amós 2, 1, donde establece la corrección de *melek ‘edōm* como *mōlek ‘ādām*, presentando la siguiente traducción:

“For three offenses of Moab, yea, for four, I will not turn back.
Because he burns the bones of a human sacrificial offering to lime”.

Una corrección posterior, véase: W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Winona Lake 1968, p. 240, nota 95.

¹² En relación con la problemática y su desarrollo dentro de la patrística y la literatura rabínica, F. Saracino, Filologi, Padri e Rabbini sul *Tophet*, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica: Atti della Settimana (Roma, 23-28 nov. 1981)*, (Centro Studi Sanguis Christi 2), Roma 1982, pp. 419-423.

concreto que surte el resultado deseado, la marcha de las tropas de coalición y el levantamiento del asedio.

En cuanto al lenguaje utilizado, se vuelve a poner en conexión con la noticia del sacrificio de Isaac (Génesis 22) y aquel de la hija de Jephthah (Jueces 11, 30-40)¹³. Así, “el tomó a su hijo” (II Re. 3, 27) es bastante similar al “toma a tu hijo” en la Akedah (Gén. 22, 2), y “le ofreció en holocausto” (II Re. 3, 27) con “ofrécele en holocausto” en la Akedah (Gén 22, 2) es también hallado en la historia de Jephthah (Jue. 11, 31).

Otra serie de indicios en relación a la práctica descrita respecto al rey de Moab viene de la representación realizada en un relieve egipcio donde se ve al faraón Merneptah sitiando la ciudad de Ashkelon en la que parece ejecutarse el sacrificio de un niño¹⁴. P. Derchain atribuye el relieve al reinado de Ramses II¹⁵. El sitio de Ashkelon bajo el ejército de Merneptah parece reflejar la dramática situación que vivió Mesha: los habitantes se hallan refugiados en la parte alta de la ciudad, mostrándose en actitud orante, cuatro hombres extienden sus brazos hacia el cielo en actitud de ruego o demanda, y tres mujeres se hallan rodilla en tierra ante ellos. Un personaje destaca al mantener un brasero entre las manos, tal vez ofreciendo incienso, y delante de él se halla otro personaje que sostiene, suspendido por fuera de la muralla, en el vacío un joven niño, sus brazos y piernas parecen indicar que se halla muerto. El relieve muestra sin lugar a dudas el sacrificio de niños durante el asedio a la mencionada ciudad de Ashkelon¹⁶.

A éste se deben añadir una serie de relieves del Reino Nuevo en Egipto¹⁷ que confirman la celebración de un ritual con la muerte de una víctima humana en el Levante oriental. Estas escenas, como la anterior del sitio de Ashkelon bajo el ejército de Merneptah, muestran el asedio de ciudades cananeas en las que parece observarse el sacrificio de niños junto a una serie de personajes en actitudes cultuales. Un relieve que

¹³ J.D. Levenson: “It should not go unnoticed, ... that the terminology of Mesha’s sacrifice of his first born is almost identical to the language of YHWH’s initial command to Abraham ... and to that of Jephthah’s vow. At very least, this argues for more continuity between Israel and its neighbors to the east ...”, *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993, p. 15.

¹⁴ En cuanto a la campaña de Merneptah en Palestina: L.E. Stager, Merneptah, Israel and the Sea Peoples: New Light on an Old Relief, *Eretz Israel*, 18 (1985), pp. 56-64.

¹⁵ Derchain, *op. cit.*, (nota 10), p. 351, nota 2.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 351-355; A.J. Spalinger, A Canaanite Ritual Found in Egyptian Reliefs, *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 8 (1977-1978), pp. 47-60; M. Artzy, Pomegranate Scepters and Incense Stand with Pomegranates found in Priest’s Grave, *Biblical Archaeology Review*, 16/1 (1990), pp. 48-51; V.A. Donohue, A Gesture of Submission, en Lloyd, A.B. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, London, 1992, pp. 82-114. En contra de una práctica sacrificial, sino señalando que es un entrega o tributo al faraón: O. Keel, Kanaanäische Sühneriten auf Ägyptischen Tempelreliefs, *Vetus Testamentum*, XXV (1975), pp. 413-469; o bien el traslado de una parte a otra de la ciudad según Ackerman, *op. cit.*, (nota 6), p. 121.

¹⁷ Spalinger, *op. cit.*, (nota 16), pp. 47-59.

representa una batalla de Ramses II en Medinet Habu igualmente muestra, en esta representación, los cuerpos de dos niños en actitud similar en las murallas, siendo en este caso dos los braseros que también se representan. El asedio de Ramses II sobre la ciudad asiática de Dapur, pintado en Abu Simbel, incluye un niño representado en la ciudadela al lado de una mujer. A su derecha, un personaje mantiene un brasero en sus manos. En este caso el niño no se halla muerto, pero la escena parece presagiar el desarrollo ritual de los anteriores relieves. El templo de Beit el-Wali en Nubia, contiene la representación del sacrificio de un niño en medio de otra acción bélica de Ramses II. Un personaje con un brasero en alto y una serie de mujeres completan la escena con un niño en la misma posición que los relieves anteriores, en la escena se incluye una plegaria a Baal quien debería ser el receptor del sacrificio.

De nada sirven los textos jeroglíficos que acompañan a las diversas representaciones, en los que se hace solo una loa de la hazaña del faraón, sin especificar el acontecimiento ritual que se nos presenta. Ello ha dado lugar a presentar la hipótesis de que lo que allí se está representando es otra costumbre distinta a la de un sacrificio ante una situación de grave peligro como aquella de un asedio, siendo por contra la presentación de los niños al faraón como acto de reconciliación¹⁸.

Un texto ugarítico ha sido también presentado en torno a la problemática del sacrificio del hijo de Mesha¹⁹. Se trata de una oración ugarítica de carácter público para dirigir a Ba'al en caso de amenaza externa a la soberanía del Estado ugarítico publicada por A. Herdner²⁰, con la lectura por parte del editor a la línea 1.14 *[b]kr b[^c]l. nš[q]dš*, "un primogénito, oh Baal, consagramos", tomado por André Dupont-Sommer²¹ como paralelo para la situación que tenemos en este pasaje ya que la invocación tiene lugar cuando la ciudad de Ugarit se halla asediada por un enemigo cuyo nombre no se aporta, y los

¹⁸ Keel, *op. cit.*, (nota 16), p. 413-469; resumido dentro de *Anthropos* 71 (1976) p. 904. El trabajo es un excelente análisis metódico y una impecable clasificación de las representaciones. Sin embargo, no se puede seguir la hipótesis al mostrar dos formas diferentes de tratar la representación del niño. Así cuando es presentado ante el faraón, generalmente está sentado sobre la palma de la mano de un oferente, o es llevado a pie cogido por las dos manos, hecho este último que ha supuesto el autor similar al diseño acaecido en las escenas de asedio, donde el niño es suspendido al vacío cogido por las dos manos. En una posición similar a la de Otman Keel, J. Quaegebeur, *Textes bibliques et iconographie égyptienne, Orientalia Lovanensia Periodica*, 20 (1989), pp. 49-73, para quien los relieves egipcios en cuestión, por interesantes que sean, no pueden servir de prueba absoluta de la existencia del rito cananeo del sacrificio de niños.

¹⁹ R.S. 24.266 líneas 9-19 (26-36 edición KTU 1119). A. Herdner, *Nouveaux textes alphabétiques de Ras Shamra*, en C.F.A. Schaeffer (ed.), *Ugaritica VII*, (Mission Ras Shamra 18), Paris 1978, pp. 31-33.

²⁰ A. Herdner, Une prière a Baal des ugaritains en danger, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions* (1972), pp. 693-697.

²¹ A. Dupont-Sommer Une nouvelle inscription punique de Carthage, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1968), pp. 699-703. Esta propuesta es seguida por C. Picard, Le monument de Nebi-Yunis, *Revue Biblique*, 83 (1976), p. 585.

habitantes recurren al dios con promesas de solemnes actos cultuales²². No obstante, en un nuevo examen paleográfico, Paolo Xella, en dos trabajos²³, demuestra la improbabilidad de la integración propuesta por A. Hedner, restituyendo en primer término *[d]kr*, “maschio di bestiame”, y por lo tanto, debilitando la argumentación de A. Dupont-Sommer.

No obstante, posteriores investigadores continúan a mantener la lectura de Hedner, así B. Margalit, que subraya el problema entre el signo cuneiforme para B y para D que al estar dañado no se halla diferencia y la problemática en torno al término *hṭp* que toma el autor como un error de escriba por *hṭp* “primogénito”²⁴. El problema radica en la fragmentación a partir de la línea 12 que ofrece esta doble interpretación que se resume en la propuesta de Hedner de considerar la palabra a restituir en la línea 14 como primogénito, mientras Xella considera que se trata de la palabra que designa al toro.

A pesar de todo, este hecho ha adido lugar a diversas hipótesis que consideramos erróneas, de ahí que ha sido expuesto como tesis del sacrificio de sustitución del rey por medio de su primogénito²⁵. Es palpable que tanto éste como los textos expuestos en los apéndices III (Isaac) y IV (hija de Jephthah) mencionan la condición de primogénito (o unigénito) del individuo a sacrificar, pero hay dos factores que resaltan en estas tramas cuasi-míticas:

- Un primer elemento reside en la edad de los sacrificados, bien es cierto que no se hace mención expresa pero se trata de individuos que hablan y que por ejecución de sucesivos ritos de paso a lo largo de su vida están, como en el relato de Mesha, en calidad de vestir la indumentaria real, es decir, tienen un pleno reconocimiento social respecto a la heredad.
- Un segundo elemento entroncarla en cierto modo con el análisis efectuado anteriormente respecto al sacrificio de primogénitos entre los hebreos. Hemos observado su calidad de elemento estructural interno para la sociedad hebrea, lo cual nos llevarla a suponer que la mención de estos sacrificios no se adaptaban a la edad establecida (ocho días/un mes), y mas bien suponen referencias aisladas, en cierto sentido ejemplificadores de como obrar, no solo con el primogénito, sino entre todos los elementos de la población ante la pérdida de soberanía. Efectivamente esta situación afectaba en un plano mayor a las capas detentadores del poder, cuestión que ha influido en determinar por asimilación el *mlk*

²² En este sentido véase: F. Saracino, A State of Siege: Mi 5, 4-5 and an Ugaritic Prayer, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 95 (1983), pp. 263-269.

²³ P. Xella, Un testo ugaritico recente (RS 24.266, Verso, 9-19) e il sacrificio del primi nati, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), p. 131; Idem, Sacrifici umani ad Ugarit? Il problema di NPS, *Studi e Materiali Storia della Religione*, n.s. 51 (1985), pp. 355-385.

²⁴ Margalit, op. cit., (nota 6), p. 76, nota 2 y 3.

²⁵ J. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, México 1969, pp. 338-342.

como "un ritual reservado exclusivamente a la monarquía o a las familias aristocráticas de Canaán"²⁶.

Se debe concluir, en este sentido, que debido a la edad de la víctima no se puede decir que se esté ante un sacrificio de tipo *molk*. De ahí la importante observación de Sabatino Moscati en relación a la falta de algunos elementos esenciales del rito en este pasaje bíblico:

- “1) non v'è la menzione determinante del «passaggio per il fuoco»;
- 2) non v'è alcun cenno alla condizione neonatale delle vittime;
- 3) v'è invece la caratteristica, fundamentalmente diversa, di un'uccisione rituale, e dunque occasionale ed eccezionale, come se ne trovano ripetutamente nel mondo antico e che ben si distinguono dal sacrificio umano effettuato regolarmente, in aree apposite e con cerimonie determinate”²⁷.

A ello se añade la inexistencia de un recinto sagrado, *tophet*, en los casos no míticos de Mesha y Jephtah, por lo que no se puede encasillar estos sacrificios en el rito *mlk*, aunque si entrarían en consonancia con una posible estrategia socio-cultural anterior.

Solo queda por señalar que los aportes arqueológicos parecen confirmar el establecimiento de una práctica cultural en la que el sacrificio de tipo humano tenía cabida. Así, en el territorio de la Transjordania, las excavaciones realizadas en el aeropuerto de Amman han puesto a la luz un pequeño templo con restos de incineración de seres humanos²⁸.

En este sentido, aquel de los sacrificios humanos en los textos bíblicos, parece oportuno presentar una serie de textos como colofón a este apéndice.

Josue 7, 16-26

16 וַיִּשְׁכֶּם יְהוֹשֻׁעַ בְּבֹקֶר וַיִּקְרַב אֶת־יִשְׂרָאֵל לְשִׁכְטוֹ וַיִּלְכְּדוּ

²⁶ M.E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona 1987, p. 216.

²⁷ S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch*, Milano 1991, p. 15.

²⁸ Véase J.B. Hennesy, Excavation of a Late Bronze Age Temple at Amman, *Palestine Exploration Quarterly*, 98 (1966), pp. 155-162; Idem, A Temple of Human Sacrifice at Amman, *The Gazette*, November (1970), pp. 307-309; Idem, Thirteenth Century B.C. Temple of Human Sacrifice at Amman, en E. Gubel et E. Lipinski (eds.), *Phoenician and its neighbours. Proceedings of the Colloquium held on the 9th and 10th of December 1983 at the «Urije Universite Brussel» in a cooperation with the «Centrum von Myceense en Archaïsm Griekse Cultuur»*, (Studia Phoenicia III), Leuven 1985, pp. 85-104. Aunque uno de los excavadores, L.G. Herr, ha cambiado la interpretación, The Amman Airport Excavations, 1976, *Annual of the Department of Antiquities Jordan*, 21 (1976), p. 110; Idem, The Amman Airport Structure and the Geopolitics of Ancient Transjordan, *Biblical Archaeologist*, 46 (1983), pp. 223-229.

שָׁבַט יְהוּדָה: 17 וַיִּקְרַב אֶת־מִשְׁפַּחַת יְהוּדָה וַיִּלְכֹּד אֶת מִשְׁפַּחַת
הַזֹּרְחִי וַיִּקְרַב אֶת־מִשְׁפַּחַת הַזֹּרְחִי לַגְּבָרִים וַיִּלְכֹּד זִבְדִּי: 18 וַיִּקְרַב
אֶת־בֵּיתוֹ לַגְּבָרִים וַיִּלְכֹּד עִכָּן בֶּן־כְּרֵמִי בֶן־זִבְדִּי בֶן־זֶרַח לְמִטָּה
יְהוּדָה: 19 וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל־עִכָּן בְּנִי שִׁים־נָא כְבוֹד לַיהוָה אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל וְתֵן־לּוֹ תוֹדָה וְהִגַּד־נָא לִי מָה עָשִׂיתָ אֶל־תִּכְחַד מִמֶּנִּי:
20 וַיַּעַן עִכָּן אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֲמֵנָה אֲנֹכִי חָטָאתִי לַיהוָה אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל וְכֹזָאת וְכֹזָאת עָשִׂיתִי: 21 וְאַרְאֶה [וְאַרְאֶה] בְּשַׁלַּל אֲדֶרֶת שְׁנַעַר אַחַת
טוֹבָה וּמֵאֲתָיִים שְׁקָלִים כֶּסֶף וּלְשׁוֹן זָהָב אֶחָד חֲמִשִּׁים שְׁקָלִים מִשְׁקָלוֹ
וְאַחֲמַדָּם וְאַקְחָם וְהִנֵּם טְמוּנִים בְּאֶרֶץ בְּתוֹךְ הָאֲהָלִי וְהַכֶּסֶף
תַּחְתִּיהָ: 22 וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ מַלְאָכִים וַיִּרְצוּ הָאֲהָלָה וְהִנֵּה טְמוּנָה
בְּאֲהָלוֹ וְהַכֶּסֶף תַּחְתִּיהָ: 23 וַיִּקְחוּם מִתּוֹךְ הָאֲהָל וַיָּבֵאוּם אֶל־
יְהוֹשֻׁעַ וְאֵל כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּצְקֵם לִפְנֵי יְהוָה: 24 וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ
אֶת־עִכָּן בֶּן־זֶרַח וְאֶת־הַכֶּסֶף וְאֶת־הָאֲדֶרֶת וְאֶת־לְשׁוֹן הַזָּהָב
וְאֶת־כֶּסֶף וְאֶת־בְּנֵי וְאֶת־שׁוֹרֵי וְאֶת־חֲמֹלֹו וְאֶת־צֹאנֹו וְאֶת־אֲהָלוֹ
וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לּוֹ וְכָל־יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ וַיַּעֲלוּ אֹתָם עִמָּךְ עָכֹור:
25 וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ מָה עֲבַרְתֶּנוּ יַעֲקֹבֶךָ יְהוָה בַּיּוֹם הַזֶּה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ
כָּל־יִשְׂרָאֵל אֲבָן וַיִּשְׂרְפוּ אֹתָם בָּאֵשׁ וַיִּסְקְלוּ אֹתָם בְּאֲבָנִים:
26 וַיִּקְיִמוּ עָלָיו גִּלְ־אֲבָנִים גָּדוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיָּשָׁב יְהוָה מִחֲרֹון
אַפּוֹ עַל־כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא עִמָּךְ עָכֹור עַד הַיּוֹם הַזֶּה: פ

¹⁶καὶ ὤρθπισεν Ἰησοῦς καὶ προσήγαγεν τὸν λαὸν κατὰ φυλάς, καὶ ἐνεδείχθη ἡ
φυλὴ Ἰουδα · ¹⁷καὶ προσήχθη κατὰ δήμους, καὶ ἐνεδείχθη δῆμος ὁ Ζαραὶ · καὶ
προσήχθη κατὰ ἄνδρα, ¹⁸καὶ ἐνεδείχθη Ἀχαρ υἱὸς Ζαμβρι υἱοῦ Ζαρα. ¹⁹καὶ εἶπεν
Ἰησοῦς τῷ Ἀχαρ Δὸς δόξαν σήμερον τῷ κυρίῳ θεῷ Ἰσραὴλ καὶ δὸς τὴν
ἐξομολόγησιν καὶ ἀνάγγειλόν μοι τί ἐποίησας, καὶ μὴ κρύψῃς ἀπ' ἐμοῦ. ²⁰καὶ
ἀπεκρίθη Ἀχαρ τῷ Ἰησοῖ καὶ εἶπεν Ἀληθῶς ἥμαρτον ἐναντίον κυρίου θεοῦ
Ἰσραὴλ · οὕτως καὶ οὕτως ἐποίησα · ²¹εἶδον ἐν τῇ προνομῇ ψιλὴν ποικίλην
καλὴν καὶ διακόσια δίδραχμα ἀργυρίου καὶ γλῶσσαν μίαν χρυσὴν πεντήκοντα
διδράχμων καὶ ἐνθυμηθεὶς αὐτῶν ἔλαβον, καὶ ἰδοὺ αὐτὰ ἐγκέκρυπται ἐν τῇ γῇ
ἐν τῇ σκηνῇ μου, καὶ τὸ ἀργύριον κέκρυπται ὑποκάτω αὐτῶν. ²²καὶ ἀπέστειλεν
Ἰησοῦς ἀγγέλους, καὶ ἔδραμον εἰς τὴν σκηνὴν εἰς τὴν παρεμβολήν · καὶ ταῦτα
ἦν ἐγκεκρυμμένα εἰς τὴν σκηνήν, καὶ τὸ ἀργύριον ὑποκάτω αὐτῶν. ²³καὶ
ἐξήνεγκαν αὐτὰ ἐκ τῆς σκηνῆς καὶ ἤνεγκαν πρὸς Ἰησοῦν καὶ τοὺς

πρεσβυτέρους Ισραηλ, καὶ ἔθηκαν αὐτὰ ἔναντι κυρίου. ²⁴καὶ ἔλαβεν Ἰησοῦς τὸν Αἷαρ υἱὸν Ζαρα καὶ ἀνήγαγεν αὐτὸν εἰς φαραγγα Αἷαρ καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ καὶ τὰς θυγατέρας αὐτοῦ καὶ τοὺς μύσχους αὐτοῦ καὶ τὰ ὑποζύγια αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ πρόβατα αὐτοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ εἰς Εμεκαχωρ. ²⁵καὶ εἶπεν Ἰησοῦς τῷ Αἷαρ τί ὠλέθρευσας ἡμᾶς; ἐξολεθρεύσαι σε κύριος καθὰ καὶ σήμερον. καὶ ἐλιθοβόλησαν αὐτὸν λίθοις πᾶς Ισραηλ. ²⁶καὶ ἐπέστησαν αὐτῷ σωρὸν λίθων μέγαν. καὶ ἐπαύσατο κύριος τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς. διὰ τοῦτο ἐπωνόμασεν αὐτὸ Εμεκαχωρ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.

¹⁶ *Surgens itaque Iosue mane, applicuit Israel per tribus suas, et inventa est tribus Iuda.* ¹⁷ *Quae cum iuxta familias suas esset oblata, inventa est familia Zare. Illam quoque per domos offerens, reperit Zabdi:* ¹⁸ *cuius domum in singulos dividens viros, invenit Achan filium Charmi, filii Zabdi, filii Zare de tribu Iuda.*

¹⁹ *Et ait Iosue ad Achan: Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, et confitere, atque iudica mihi quid feceris, ne abscondas.* ²⁰ *Responditque Achan Iosue, et dixit ei: Vere ego peccavi Domino Deo Israel, et sic feci.* ²¹ *Vidi enim inter spolia pallium coccineum valde bonum, et ducentos siclos argenti, regulamque auream quinquaginta siclorum: et concupiscens abstuli, et abscondi in terra contra medium tabernaculi mei, argentumque fossa humo operui.* ²² *Misit ergo Iosue ministros: qui currentes ad tabernaculum illius, reppererunt cuncta abscondita in eodem loco, et argentum simul.* ²³ *Auferentesque de tentorio tulerunt ea ad Iosue, et ad omnes filios Israel, proieceruntque ante Dominum.*

²⁴ *Tollens itaque Iosue Achan filium Zare, argentumque et pallium, et auream regulam, filios quoque et filias eius, boves et asinos et oves, ipsumque tabernaculum, et cunctam supellectilem: (et omnis Israel cum eo) duxerunt eos ad vallem Achor:* ²⁵ *ubi dixit Iosue: Quia turbasti nos, exturbet te Dominus in die hac. Lapidavitque eum omnis Israel: et cuncta quae illius erant, igne consumpta sunt.* ²⁶ *Congregaveruntque super eum acervum magnum lapidum, qui permanet usque in praesentem diem. Et aversus est furor Domini eis. Vocatumque est nomen loci illius, vallis Achor, usque hodie.*

Al día siguiente, de mañana, Josué hizo que se acercara Israel por tribus, y fue señalada la tribu de Judá. Hizo acercarse a las familias de Judá, y fue señalada la familia de Zare. Hizo acercarse a la familia de Zare, por casa, y fue señalada la casa de Zabdi. Hizo presentarse a la casa de Zabdi, por varones, y fue designado Acán, hijo de Carmí, hijo de Zabdi, hijo de Zeraj, de la tribu de Judá. dijo entonces Josué a Acán: <Hijo mío, da gloria a Yavé, Dios de Israel, y tribútale alabanza, manifestándome lo que has hecho, sin ocultármelo>. Acán respondió a Josué, diciendo: <Es cierto, soy yo el que ha pecado contra Yavé, Dios de Israel. he aquí lo que he hecho: Vi entre los despojos un hermoso manto de Senaar, doscientos siclos de plata y una barra de oro de cincuenta siclos de peso: y codicioso los tomé, y los enterré en medio de mi tienda, poniendo debajo el dinero>.

Josué mandó entonces comisionados, que fueron corriendo a la tienda y vieron los objetos enterrados en la tienda de Acán, y debajo el dinero. Tomáronlo de en medio de la tienda y se lo llevaron a Josué y a los hijos de Israel, y lo depositaron ante Yavé.

Tomó entonces Josué a Acán, hijo de Zeraj; la plata, el manto, la barra de oro, sus hijos, sus hijas, sus vacas, sus asnos, sus ovejas, su tienda y todo lo que le pertenecía, y, acompañado de Israel en pleno, les hizo subir al valle de Acor. Dijo entonces Josué: <¿Por qué nos trajiste la adversidad? ¡Que Yavé hoy te traiga la desgracia!> E Israel en pleno le lapidó, prendiéndole luego fuego y lanzándole piedras, y echaron sobre Acán un gran montón de piedras, que todavía hoy subsiste.

La frase *יהוה לגנ* en el texto masorético (Jos. 6, 26) no aparece en varios manuscritos griegos lo que puede manifestar una sensibilidad teológica hacia esta tradición bastante incómoda para los transmisores del texto²⁹

I Reyes 18, 40

40 וַיֹּאמֶר אֱלִיהוּ לְהֵם תִּפְשׁוּ |
אֶת־נְבִיאֵי הַבַּעַל אִישׁ אֶל־יִמְלָט מֵהֶם וַיִּתְּפְשׂוּם וַיּוֹרְדֵם אֱלִיהוּ
אֶל־נַחַל קִישׁוֹן וַיִּשְׁחָטֵם שָׁם:

⁴⁰ καὶ εἶπεν Ἠλίου πρὸς τὸν λαόν Συλλάβετε τοὺς προφῆτας τοῦ Βααλ, μηδεὶς σωθῆτω ἐξ αὐτῶν · καὶ συνέλαβον αὐτούς, καὶ κατάγει αὐτοὺς Ἠλίου εἰς τὸν χειμάρρουν Κισων καὶ ἔσφαξεν αὐτοὺς ἐκεῖ.

⁴⁰ *Dixiquet Elias ad eos: Apprehendite prophetas Baal, et ne unus quidem effugiat ex eis. Quos cum apprehendissent, duxit eos Elias ad torrentem Cison, et interfecit eos ibi.*

Y dijo Elías: <Prended a los profetas de Baal, sin dejar que escape alguno>. Apresáronlos ellos, y Elías los llevó al torrente de Cisión, donde los degolló.

Solo dos breves palabras en torno a este acontecimiento que significa la vinculación ritual entre el sistema cultural fenicio y aquel hebreo. R. de Vaux considera que la divinidad sería Melqart, en relación a la introducción de este culto en Samaria por Achab

²⁹ En este sentido, es decir, la interrelación de estas variantes en los textos griegos y su implicación para conocer la formación y transmisión de las tradiciones subyacentes (tanto en el texto masorético de Jos 6:26) como I Re 16:34), véase: L. Mazar, *The Origin and Evolution of the Curse upon the Rebuilder of Jericho. A Contribution of Textual Criticism to Biblical Historiography*, *Textus* 14 (1988), pp. 1-26.

y Jezabel, ya que los profetas “mangent à la table de Jézabel”³⁰. F. Briquel-Chatonnet en su estudio sobre las relaciones entre las ciudades de Fenicia y las de los reinos de Israel y Judah, dedica parte de su capítulo IX al sacrificio sobre el Monte Carmelo³¹, donde observa el hecho como la introducción de una práctica fenicia en Israel, rechaza la idea de que se trate de la *egersis* de Melqart ya que ni la fecha, ni el tipo de víctima, un toro en conexión con Baal, ni de ritual, cuyo punto culminante no es la *egersis* sino la invocación del dios. Considera que la divinidad es una divinidad de la tormenta en concreto Baal Shamim³².

I Samuel 14, 38-44

38 וַיֹּאמֶר שָׁאוּל גִּשּׁוּ הָלֶם כָּל פְּנוֹת הָעָם וּדְעוּ וּרְאוּ בַּמָּה הִיִּתָּה
הַחֲטָאת הַזֹּאת הַיּוֹם: 39 כִּי חִי־יְהוָה הַמּוֹשִׁיעַ אֶת־יִשְׂרָאֵל כִּי אִם־
יִשְׁנֹו בַּיּוֹנָתָן בְּנֵי כִּי מוֹת יָמוּת וְאִין עֲנִהוּ מִכָּל־הָעָם: 40 וַיֹּאמֶר אֶל־
כָּל־יִשְׂרָאֵל אַתֶּם תִּהְיוּ לְעֹבֵר אַחָד וְאֲנִי וַיּוֹנָתָן בְּנֵי נָחִיָּה לְעֹבֵר
אַחָד וַיֹּאמְרוּ הָעָם אֶל־שָׁאוּל הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשֵׂה: 41 וַיֹּאמֶר
שָׁאוּל אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הֲבֵה תָמִים וַיִּלְכֹּד יוֹנָתָן וּשָׁאוּל
וְהָעָם יֵצְאוּ: 42 וַיֹּאמֶר שָׁאוּל הַפִּילוּ בִּינִי וּבֵין יוֹנָתָן בְּנֵי וַיִּלְכֹּד
יוֹנָתָן: 43 וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל־יוֹנָתָן הַגִּידָה לִּי מָה עָשִׂיתָה וַיַּגִּד־לּוֹ יוֹנָתָן
וַיֹּאמֶר טָעַם טַעַמִּי בַקֶּצֶה הַמִּטָּה אֲשֶׁר־בִּידֵי מַעֲט דָּבַשׁ הִנֵּנִי אֲמוֹת:
44 וַיֹּאמֶר שָׁאוּל כֹּה־יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסֵף כִּי־מוֹת תָּמוּת יוֹנָתָן:

³⁸καὶ εἶπεν Σαουλ Προσαγάγετε ἐνταῦθα πάσας τὰς γωνίας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ γνῶτε καὶ ἴδετε ἐν τίνι γέγονεν ἡ ἁμαρτία αὕτη σήμερον · ³⁹ὅτι ἤ ὁ κύριος ὁ σώσας τὸν Ἰσραὴλ, ὅτι ἐὰν ἀποκριθῇ κατὰ Ἰωναθαν τοῦ υἱοῦ μου, θανάτῳ ἀποθανεῖται. καὶ οὐκ ἦν ὁ ἀποκρινόμενος ἐκ παντὸς τοῦ λαοῦ. ⁴⁰καὶ εἶπεν παντὶ Ἰσραὴλ Ὑμεῖς ἔσεσθε εἰς δουλείαν, καὶ ἐγὼ καὶ Ἰωναθαν ὁ υἱός μου ἐσόμεθα εἰς δουλείαν. καὶ εἶπεν ὁ λαὸς πρὸς Σαουλ Τὸ ἀγαθὸν ἐνώπιόν σου ποίει. ⁴¹καὶ εἶπεν Σαουλ Κύριε ὁ θεὸς Ἰσραὴλ, τί ὅτι οὐκ ἀπεκρίθης τῷ δούλῳ σου σήμερον; εἰ ἐν ἐμοὶ ἢ ἐν Ἰωναθαν τῷ υἱῷ μου ἡ ἀδικία, κύριε ὁ θεὸς

³⁰ R. de Vaux, Les prophètes de Ba'al sur le Mont Carmel, *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 5 (1941), p. 8.

³¹ F. Briquel-Chatonnet, Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et Juda, (*Studia Phoenicia* 12; *Orientalia Lovaniensia Analecta* 46), Leuven 1992, pp. 303-313.

³² Idea ya propuesta por O. Eissfeldt, Ba'alsamēm und Yahwe, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 57 (1939), pp. 1-31.

Ισραηλ, δὲς δῆλους · καὶ ἐὰν τάδε εἴπῃς Ἐν τῷ λαῷ σου Ισραηλ, δὲς δὴ ὁσιότητα. καὶ κληροῦται Ιωναθαν καὶ Σαουλ, καὶ ὁ λαὸς ἐξῆλθεν. ⁴²καὶ εἶπεν Σαουλ Βάλετε ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον Ιωναθαν τοῦ υἱοῦ μου · ὃν ἂν κατακληρώσῃται κύριος, ἀποθανέτω. καὶ εἶπεν ὁ λαὸς πρὸς Σαουλ Οὐκ ἔστιν τὸ ῥῆμα τοῦτο. καὶ κατεκράτησεν Σαουλ τοῦ λαοῦ, καὶ βάλλουσιν ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον Ιωναθαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ κατακληροῦται Ιωναθαν. ⁴³καὶ εἶπεν Σαουλ πρὸς Ιωναθαν Ἀπάγγειλόν μοι τί πεποίηκας. καὶ ἀπήγγειλεν αὐτῷ Ιωναθαν καὶ εἶπεν Γευσάμενος ἐγευσάμην ἐν ἄκρῳ τῷ σκήπτρῳ τῷ ἐν τῇ χειρὶ μου βραχὺ μέλι · ἰδοὺ ἐγὼ ἀποθνήσκω, ⁴⁴καὶ εἶπεν αὐτῷ Σαουλ Τάδε ποιήσαι μοι ὁ θεὸς καὶ τάδε προσθείη, ὅτι θανάτῳ ἀποθανῇ σήμερον.

³⁸ *Dixitque Saul: Applicate huc universos angulos populi: et scitote, et videte per quem acciderit peccatum hoc hodie.* ³⁹ *Vivit Dominus salvator Israel, quia si per Ionatham filium meum factum est, absque retractione morietur. Ad quod nullus contradixit ei de omni populo-* ⁴⁰ *Et ait ad universum Israel: Separamini vos in partem unam, et ego cum Ionatha filio meo ero in parte altera. Responditque populus ad Saul: Quod bonum videtur in oculis tuis, fac.*

⁴¹ *Et dixit Saul ad Dominum Deum Israel: Domine Deus Israel, da indicium: quid est quod non responderis servo tuo hodie? Si in me, aut in Ionatha filio meo, est iniquitas haec, da ostensionem: aut si haec iniquitas est in populo tuo, da sanctitatem. Et deprehensus est Ionathas et Saul, populus autem exivit.* ⁴² *Et ait Saul: Mittite sortem inter me, et inter Ionatham filium meum. Et captus est Ionathas.* ⁴³ *Dixit autem Saul ad Ionatham: Indica mihi quid feceris. Et indicavit ei Ionathas, et ait: Gustans gustavi in summitate virgae, quae erat in manu mea, paululum mellis, et ecce ego morior.* ⁴⁴ *Et ait Saul: Haec faciat mihi Deus, et haec addat, quia morte morieris Ionatha.*

Saúl dijo: <Acercaos aquí todos los jefes del pueblo y buscad y ver por quién haya sido cometido el pecado; pues por vida de Yavé, salvador de Israel, que si hubiera sido Jonatán, mi hijo, sin remisión morirá>. Nadie del pueblo osó responderle. Dijo, pues, a todo Israel: <Poneos todos vosotros de un lado, y yo y mi hijo, Jonatán, nos pondremos del otro>. El pueblo contestó: <Haz como bien te parezca>. Saúl dijo: <Yavé, dios de Israel, ¿cómo es que no respondes hoy a tu siervo? Si en mí o en Jonatán, mi hijo, está este pecado, Yavé, Dios de Israel, da urim:: y si está la iniquidad en el pueblo, da tummin>. Y fueron señalados por la suerte Jonatán y Saúl y librado el pueblo. Saúl dijo: <Echad ahora la suerte entre mí y Jonatán, mi hijo, y aquel que señalare Yavé, morirá>. Pero el pueblo dijo: <No será así>. Saúl persistió, y fue echada la suerte entre él y Jonatán, su hijo, y fue señalado Jonatán. Saúl dijo a Jonatán: <Dime que has hecho>. Y Jonatán respondió: <He gustado un poco de miel con la punta del bastón que llevaba en la mano: ¿por eso voy a morir?> Saúl dijo: <Que me castigue Dios con todo rigor si no mueres, Jonatán>

II Samuel 21, 1-10

21:1 וַיְהִי רָעַב בְּיָמֵי דָוִד שָׁלֹשׁ שָׁנִים שָׁנָה אַחֲרֵי שָׁנָה וַיִּבְקֹשׁ
דָּוִד אֶת־פָּנָי יְהוָה וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־שָׂאוּל וְאֶל־בֵּית
הַדְּמוִים עַל־אֲשֶׁר־הִמִּית אֶת־הַגִּבְעֹנִים: 2 וַיִּקְרָא הַמֶּלֶךְ לַגִּבְעֹנִים
וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם וְהַגִּבְעֹנִים לֹא מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֵמָּה כִּי אִם־מִיִּתְר
הָאֲמֹרִי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נִשְׁבְּעוּ לָהֶם וַיִּבְקֹשׁ שָׂאוּל לְהַכֹּתָם בְּקִנְאוֹתָו
לְבָנֵי־יִשְׂרָאֵל וַיְהוּדָה: 3 וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל־הַגִּבְעֹנִים מָה אַעֲשֶׂה לָכֶם
וּבַמָּה אֲכַפֵּר וּבְרָכוּ אֶת־נַחֲלַת יְהוָה: 4 וַיֹּאמְרוּ לוֹ הַגִּבְעֹנִים אֵין־
לִי [לָנוּ] כֶּסֶף וְזָהָב עִם־שָׂאוּל וְעִם־בֵּיתוֹ וְאֵין־לָנוּ אִישׁ לְהָמִית בְּיִשְׂרָאֵל
וַיֹּאמֶר מָה־אַתֶּם אֹמְרִים אַעֲשֶׂה לָכֶם: 5 וַיֹּאמְרוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ הָאִישׁ
אֲשֶׁר כָּלָנוּ וְאֲשֶׁר דָּמָה־לָנוּ נִשְׁמָדְנוּ מִהַתִּיצֵב בְּכָל־גִּבּוֹל יִשְׂרָאֵל:
6 יִנָּתֶן [יִתֶּן] לָנוּ שְׂבָעָה אַנְשִׁים מִבְּנָיו וְהוֹקֵעֵנוּם לְיְהוָה בְּגִבְעַת שָׂאוּל
בְּחֵיר יְהוָה וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֲנִי אֶתֶּן: 7 וַיַּחְמַל הַמֶּלֶךְ עַל־
מִפִּי־בָשֶׁת בֶּן־יְהוֹנָתָן בֶּן־שָׂאוּל עַל־שְׂבָעַת יְהוָה אֲשֶׁר בֵּינֵתָם בֵּין
דָּוִד וּבֵין יְהוֹנָתָן בֶּן־שָׂאוּל: 8 וַיִּקַּח הַמֶּלֶךְ אֶת־שְׁנֵי בָנֵי רָצֳפָה בַת־
אִיָּה אֲשֶׁר יָלְדָה לְשָׂאוּל אֶת־אַרְמֹנִי וְאֶת־מַפְכָּשֶׁת וְאֶת־חַמֻּשֶׁת בָּנֵי
מִיכָל בַּת־שָׂאוּל אֲשֶׁר יָלְדָה לְעֵדְרִיאֵל בֶּן־בְּרוּקִי הַמֹּחֶלְתִּי: 9 וַיִּתְּנֵם
בְּיַד הַגִּבְעֹנִים וַיִּקְיָעֵם בְּהָר לִפְנֵי יְהוָה וַיַּפְּלוּ שְׂבַע־עָתִים [שְׂבַע־עָתָם] יַחַד
וְהֵם [וְהֵמָּה] הָמָּתוּ בְּיָמֵי קָצִיר בְּרֵאשִׁימִים תַּחֲלַת [בְּתַחֲלַת] קָצִיר שְׁעָרִים:
10 וַתִּקַּח רָצֳפָה בַת־אִיָּה אֶת־הַשֶּׁק וַתִּטְהֹר לָהּ אֶל־הַצֹּר מִתַּחֲלַת קָצִיר עַד
נִתְּד־מַיִם עָלֵיהֶם מִן־הַשָּׁמַיִם וְלֹא־נִתְּנָה עוֹף הַשָּׁמַיִם לָנוּחַ עָלֵיהֶם
יוֹמָם וְאֶת־חַיֵּית הַשָּׂדֶה לִלְיָהּ:

¹Καὶ ἐγένετο λιμὸς ἐν ταῖς ἡμέραις Δαυὶδ τρία ἔτη, ἐνῆαυτὸς ἐχόμενος ἐνῆαυτοῦ, καὶ ἐζήτησεν Δαυὶδ τὸ πρόσωπον τοῦ κυρίου. καὶ εἶπεν κύριος Ἐπὶ Σαουλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ ἀδικία διὰ τὸ αὐτὸν θανάτῳ αἱμάτων περὶ οὗ ἐθανάτωσεν τοὺς Γαβαώιχτας. ²καὶ ἐκάλεσεν ὁ βασιλεὺς Δαυὶδ τοὺς Γαβαωνίτας καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς · καὶ οἱ Γαβαωνῖται οὐχ υἱοὶ Ἰσραὴλ εἰσὶν, ὅτι ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ λείμματος τοῦ Ἀμορραίου, καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ὤμοσαν αὐτοῖς · καὶ ἐζήτησεν Σαουλ πατάξαι αὐτούς ἐν τῷ ζῆλῳ αὐτὸν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ καὶ Ἰουδα. ³καὶ εἶπεν Δαυὶδ πρὸς τοὺς Γαβαωνίτας Τί ποιήσω ὑμῖν καὶ ἐν τίνι

εκξιλάσομαι καὶ εὐλογήσετε τὴν κληρονομίαν κυρίου; ⁴καὶ εἶπαν αὐτῷ οἱ Γαβαωνῖται Οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἀργύριον καὶ χρυσίον μετὰ Σαουλ καὶ μετὰ τοῦ οἴκου αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἀνὴρ θανατῶσαι ἐν Ἰσραὴλ. καὶ εἶπεν Τί ὑμεῖς λέγετε καὶ ποιήσω ὑμῖν; ⁵καὶ εἶπαν πρὸς τὸν βασιλέα Ὁ ἀνὴρ συνετέλεσεν ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐδίωξεν ἡμᾶς, ὃς παρελόγισατο ἐξολεθρεῦσαι ἡμᾶς · ἀφανίσωμεν αὐτὸν τοῦ μὴ ἐστάναι αὐτὸν ἐν παντὶ ὁρίῳ Ἰσραὴλ · ⁶δότης ἡμῖν ἐπτά ἄνδρας ἐκ τῶν υἱῶν αὐτοῦ, καὶ ἐξηλιάσωμεν αὐτοὺς τῷ κυρίῳ ἐν Γαβαων Σαουλ ἐκλετοὺς κυρίου. καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς Ἐγὼ δώσω. ⁷καὶ ἐφείσατο ὁ βασιλεὺς ἐπὶ Μεμφιβοσθε υἱὸν Ἰωναθαν υἱοῦ Σαουλ διὰ τὸν ὄρκον κυρίου τὸν ἀνὰ μέσον αὐτῶν, ἀνὰ μέσον Δαυὶδ καὶ ἀνὰ μέσον Ἰωναθαν υἱοῦ Σαουλ. ⁸καὶ ἔλαβεν ὁ βασιλεὺς τοὺς δύο υἱοὺς Ρεσφα θυγατρὸς Αἰα, οὓς ἔτεκεν τῷ Σαουλ, τὸν Ερμωνι καὶ τὸν Μεμφιβοσθε, καὶ τοὺς πέντε υἱοὺς Μιχολ θυγατρὸς Σαουλ, οὓς ἔτεκεν τῷ Εσριηλ υἱῷ Βερζελλι τῷ Μοουλαθι, ⁹καὶ ἔδωκεν αὐτοὺς ἐν χειρὶ τῶν Γαβαωνιτῶν, καὶ ἐξηλίκασαν αὐτοὺς ἐν τῷ ὄρει ἔναντι κυρίου, καὶ ἔπεσαν οἱ ἐπτά αὐτοὶ ἐπὶ τὸ αὐτό · καὶ αὐτοὶ δὲ ἐθανατώθησαν ἐν ἡμέραις θερισμοῦ ἐν πρώτοις ἐν ἀρχῇ θερισμοῦ κριθῶν. ¹⁰καὶ ἔλαβεν Ρεσφα θυγάτηρ Αἰα τὸν σάκκον καὶ ἔπηξεν αὐτῇ πρὸς τὴν πέτραν ἐν ἀρχῇ θερισμοῦ κριθῶν, ἕως ἔσταξεν ἐπ' αὐτοὺς ὕδωρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οὐκ ἔδωκεν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καταπαῦσαι ἐπ' αὐτοὺς ἡμέρας καὶ τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ νυκτός. —

¹ *Facta est quoque factis in diebus David tribus annis iugiter: et consuluit David oraculum Domini. Dixitque Dominus: Propter Saul, et domum eius sanguinum, quia occidit Gabaonitas.*

² *Vocatis ergo Gabaonitis rex, dixit ad eos. (Porro Gabaonitae non erant de filiis Israel, sed reliquiae Amorrhaeorum: filii quippe Israel iuraverant eis, et voluit Saul percutere eos zelo, quasi pro filiis Israel et Iuda.)* ³ *Dixit ergo David ad Gabaonitas: Quid ergo faciam vobis? et quod erit vestri piaculum, ut benedicatis haereditati Domini?*

⁴ *Dixeruntque ei Gabaonitae: Non est nobis super argento et auro quaestio, sed contra Saul, et contra domum eius: neque volumus ut interficiatur homo de Israel. Ad quos rex ait: Quid ergo vultis ut faciam vobis?* ⁵ *Qui dixerunt regi: Virum, qui attrivit nos et oppressit inique, ita delere debemus, ut ne unus quidem residuus sit de stirpe eius in cunctis finibus Israel.* ⁶ *Dentur nobis septem viri de filiis eius, ut crucifigamus eos Domino in Gabaa Saul, quondam electi Domini. Et ait rex: Ego dabo.*

⁷ *Pepercitque rex Miphiboseth filio Ionathae filii Saul, propter iusiurandum Domini, quod fuerat inter David et inter Jonathan filium Saul.* ⁸ *Tulit itaque rex duos filios Respha filiae Aia, quos peperit Sauli, Armoni, et Miphiboseth: et quinque filios Michol filiae Saul, quos genuerat Hadrieli filio Berzellai, qui fuit de Molathi,* ⁹ *et dedit eos in manus Gabaonitarum: qui crucifixerunt eos in monte coram Domino: et ceciderunt hi septem simul occisi in diebus messis primis, incipiente messione hordei.* ¹⁰ *Tollens autem Respha filia Aia cilicium, substravit sibi supra petram ab initio messis, donec stillaret*

aqua super eos de caelo: et non dimisit aves lacerare eos per diem, neque bestias per noctem.

Hubo en tiempo de David un hambre que duró tres años continuos; y David consultó a Yavé, que le respondió: <Es por la casa de Saúl y por la sangre que hay sobre ella, por haber hecho perecer a los gabaonitas>./ El rey llamó a los gabaonitas y les dijo: <Los gabaonitas no eran de los hijos de Israel; eran un resto de los amorreos, con el cual estaban los hijos de Israel ligados con juramento; y, sin embargo, Saúl había procurado extinguirlos por celo de los hijos de Israel y de Judá>./ Dijo, pues, David a los gabaonitas: <¿Qué queréis que os haga para expiaros y que bendigáis a la heredad de Yavé?> / Los gabaonitas le dijeron: <Nuestra querella no es con cuestión de plata ni oro, ni pretendemos que muera nadie en Israel>. Y él preguntó: <Decid, pues, lo que queréis, para que yo lo haga>./ Ellos respondieron al rey: <Aquel hombre nos destruyó y quería exterminarnos, haciéndonos desaparecer de toda la tierra de Israel;/ que se nos entreguen siete de sus hijos para que nosotros los colguemos ante Yavé en Gabaón, en el monte ante Yavé>. El dijo: <Os los entregaré>./

No entregó el rey a Mefibaal, hijo de Jonatán, hijo de Saúl, por el juramento de Yavé que habían hecho entre sí David y Jonatán, hijo de Saúl./ Y tomó el rey a los dos hijos que Risfa, hija de Aya, había dado a Saúl, Armoni y Mefibaal, y a los cinco hijos que Merob, hija de Saúl, había dado a Adriel, hijo de Barzilai, de Mejolá, /y se los entregó a los gabaonitas, que los colgaron en el monte ante Yavé. Todos siete murieron juntos en los primeros días de la cosecha, al comienzo de la siega de las cebadas./ Risfa, hija de Aya, tomando un saco, se lo tendió sobre la roca desde el comienzo de la siega hasta que cayeron sobre ellos las aguas del cielo; y no dejó a las aves del cielo posarse sobre ellos de día, ni a las fieras del campo durante la noche.

Todos estos pasajes pueden asociarse en relación a un fenómeno latente dentro del sistema religioso cananeo, y consecuentemente del propio sistema religioso hebreo, que atañe a la practica de sacrificios humanos por parte de un chamán (léase en el testimonio del Antiguo Testamento profeta o patriarca) en solicitud de lluvia.

El régimen productivo en la tierra de Canaán se basaba en una agricultura de tipo intensivo dependiente de los regimenes de lluvias. La propia compartimentación del paisaje impedía una agricultura en extensivo la cual se veía reducida a zonas como el valle de la Beqaa o la llanura de Asdralón. La seguridad ante una catástrofe natural, se podía obtener por la conjunción de un sistema agrícola-ganadero³³, aunque la persistencia de una sequía podía llevar a la destrucción de zonas de pastos pues éstos, también estarían condicionados

³³ R. MacAdams, *The Study of Ancient Mesopotamy Settlement Patters and the Problem of Urban Origins*, *Sumer*, 25 (1969), p. 121.

por el régimen de lluvias³⁴ y la alimentación de los animales a través de grano, otro producto agrícola³⁵ no podría administrarse cuando surgiesen estas catástrofes naturales con la derivada pérdida del rendimiento agrícola. Una prueba de esta pérdida de rendimiento se constata en la zona de sirio-palestina durante el Bronce Reciente con un índice de producción 3:1, máximo 5:1, entre recogida y simiente respectivamente³⁶. No obstante, las condiciones agrícolas, o mejor dicho la vida agrícola no perdió su ritmo de crecimiento, de este modo, a pesar de las invasiones parasitarias que hicieron presa en las comunidades aldeanas y consecuentemente en densidades de población mayor, el flujo de emigrantes y alimentos del campo a la ciudad fue constante ya que, de no haberse dado este aporte, las sociedades habrían desaparecido³⁷.

La distribución de lluvia en el área del Levante asiático acontece por medio de dos vías:

a) Un primer canal utiliza el siroco del sur y cae en forma de tormentas violentas, con amplio aparato eléctrico. "Si no se produce la lluvia, significa hoy, al igual que entonces, una consecuencia de los pecados, especialmente de los pecados de los jeques"³⁸. Dentro de este sistema de pensamiento y forma de sentir religiosos se puede insertar el relato de la muerte de los descendientes de Saúl (II Sam. 21). Tras tres años de hambruna causada por la sequía, David consulta a Yahveh, en un claro oráculo chamánico, cuya respuesta (II Sam. 21, 1) determina la causa de la catástrofe en Saúl, el cual había masacrado a los gabaonitas contradiciendo las palabras de Yahveh por medio de Josué que había decidido respetarlos (Jos. 9, 3s.). La alternativa a la sequía quedaba por tanto en manos de los habitantes de Gabaón, los cuales exigen a David el sacrificio de siete descendientes varones de Saúl "ante Yahveh en Gabaón, en el monte, ante Yahveh" (II Sam. 21, 6). En esta tesitura, David acepta de inmediato, pues eliminaba a siete peligrosos rivales al trono (dos hijos de Saúl con la concubina Risfa y cinco nietos de su hija Merob) y aumentaba las relaciones con los gabaonitas que pasaban a ser miembros de la creciente federación judía. Los elegidos son colgados, muriendo al comienzo de la siega de las cebadas (II Sam. 21, 9),

³⁴ M. Weber, *Sociología de la Religión*, Madrid 1988, p. 25.

³⁵ Respecto al rendimiento agrícola productivo se ha contestado en un estudio del área de Hilla-Diwaniyah que una extensión de una hectárea sujeta a cultivo en su mitad, estando la otra en barbecho, produce 450 kg. de cebada, de la cual un 11% es utilizado como semilla para ciclos posteriores, un 16% sirve para alimentar animales, un 25% se pierde durante el almacenamiento y solo un 45% es consumido. H.T. Wright, *The Administration of Rural Production in an Early Mesopotamian Town*, *Anthropological Papers*, 38 (1969), p. 21.

³⁶ M. Liverani, *Dall'aculturazione alla deculturazione. Considerazioni sul modo dei contatti politici e economici nella storia sirio-palestinese preellenistica*, *Forme di Contatto e Processi di Trasformazione nella Società Antiche*, Pisa-Roma, 1983, pp. 503-522.

³⁷ W.H. McNeill, *Plagas y Pueblos*, Madrid 1984.

³⁸ Weber, *op. cit.*, (nota 34), p. 26.

determinando el fin del período de sequía (II Sam. 21, 9-14)³⁹. La elección del lugar de sacrificio y su ejecución plantea una similitud con el sacrificio regio de príncipes de sangre real, que recibe el nombre de capacocha, practicado en el Imperio Inca bajo la misma observación ecológica: "las nubes que traían la lluvia rondan por la cumbres, allí las tormentas estallan y las corrientes de agua descienden por las faldas de las montañas"⁴⁰. Sin embargo, este tipo de lluvia resulta desastrosa para las pequeñas plantaciones de Transjordania, pero llenan las cisternas de la estepa y no es nociva para el arbolado general⁴¹ (Canaán, 1913). No es de extrañar la asimilación de estas tormentas torrenciales con un dios colérico de la tempestad (Baal/Yahweh).

b) Un segundo canal utilizado por la lluvia es el viento del suroeste y del oeste, y cae en forma de precipitación suave, benéfica para las plantaciones agrícolas y los pastos de montaña, aunque, igualmente, la precede con frecuencia la tormenta. Este tipo de agua sería la que espera Elías en una cumbre de la sierra del Carmelo desde el mar. Al igual que en reinado de David, el reinado de Acab sufrió una continua sequía durante tres años, profetizada por Elías (I Re. 17, 1). La historia, que consagra la separación entre Baal y Yahweh (I Re. 18, 21) en una clara proyección de la cúpula yahvística, muestra un espectacular ritual de la lluvia en una cumbre del Carmelo que termina con la celebración de un sacrificio humano (I Re. 18). El lugar del sacrificio escogido en un primer momento resalta de nuevo la situación significativa de las montañas para la magia de demanda de lluvia. Sin embargo, en el Muhraqa ("el lugar del sacrificio") solo se celebra la competición entre los sacerdotes de Baal y Elías (I Re. 18, 19). Las técnicas mágicas que utilizan ambos chamanes no son muy distintas entre sí, la diferencia en el éxito de la función revierte en la materialización de Yahweh Sebaot por medio de un fuego sobrenatural (I Re. 18, 30-39). Ante el triunfo, vendría entonces el momento donde realmente entraría en juego el verdadero ritual de lluvia, Elías sacrifica a los sacerdotes de Baal, no encima de la montaña, sino en el wadi Cisón (I Re. 18, 40) tras una larga caminata de al menos media hora. Otra vez la mirada se vuelve hacia otras creencias, como la inca o la mapuche, según las cuales cada montaña tiene su fuente de agua: un torrente⁴², y de ahí que se debe resaltar la plena significación hebrea hacia esta geografía ecológica, que hemos vista conectada con el sacrificio *mōlek*, "No sois vosotros hijos de pecado, raza de mentira, encendidos de corrupción bajo el terebinto y bajo todo árbol frondoso, sacrificando niños en el lecho de los torrentes, en los huecos de las peñas?" (Is. 57.5), hecho que viene a

³⁹ I. Ercolan, Vendicare il sangue in 2 Sam, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana: Atti della Settimana (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982)*, (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma 1983, pp. , opina que es difícil comprender el significado exacto de *jqʿ* en el texto a la forma *hiphʿil*, se supone que se trate de una forma solemne de ejecución.

⁴⁰ P. Tierney, *Un altar en las cumbres. Historia y vigencia del sacrificio humano*, Barcelona 1991, p. 436.

⁴¹ D. Canaan, Der Kalender des palastinischen Fallachen, *Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins*, 36 (1913), pp. 285-291.

⁴² Tierney, *op. cit.*, (nota 40), pp. 439s.

poner en nuestro pensamiento que el valle de Ben Hinnom coincide, como ya se ha expuesto, con el wadi er-Sarabe. Una vez celebrado el sacrificio, Elías vuelve a subir a la cumbre y mira hacia el mar (I Re. 18, 43), repitiendo el mismo ejercicio siete veces⁴³ antes de notificar "ya suena gran ruido de lluvia" (I Re. 18, 41).

Los sonidos de la tormenta y el correr del agua se identificaban con los mugidos del toro, símbolo de Baal y, como no, de Yahweh (Ex. 29, 12; I Re. 12, 28-30), y debían ser realizados con los cuernos de este animal (o bien el sonido del cuerno de un carnero) durante las principales fiestas de Israel. La celebración coincidía con los períodos de inicio o finalización de las actividades agrícolas o ganaderas, concretándose entre el principio y el final de la estación estival (mayo-septiembre). En ellas, y durante la fase de luna llena, había una gran concentración popular y se ejecutaban una sede de plegarias para la obtención de alimentos, e incluso, verdaderas liturgias hidrofóricas para la obtención de lluvia, como ha lugar en la fiesta de los Tabernáculos (Zac.14.16-17). La necesidad de lluvia temprana (primavera) y tardía (final del verano) no escapan al pueblo hebreo (Joel 2, 23), por lo que no es de extrañar la consumación de técnicas o rituales en favor de la propiciación de estas lluvias con practicas sangrientas y revirtiendo con verdadero auge al sacrificio humano. Así pues una mentalidad de tipo ecológico-ambiental determinaba por medio de estas lluvias la capacidad sustentadora en un futuro cercano, de lo cual es lícito pensar que el sacrificio de niños/as de corta edad tuvieran lugar en estas fechas, como sucede en los *tofet* del Mediterráneo⁴⁴.

⁴³ Resulta anecdótico el número de veces que Elías espera la lluvia, número que delata los siete estados del chamán, y además, sea o no un fenómeno natural, mas chocante aun es la conjunción de un periodo de tres años de sequía en los reinados de David y Acab.

⁴⁴ Los datos antropológicos físicos realizados en las áreas de Cartago y Tharros, como en el capítulo correspondiente a la arqueología se verá, dan en el primer caso una fecha de 27 días tras el 1 de Marzo y finales del verano (L.E. Stager and S.R. Wolff, Child Sacrifice at Carthage: Religious Rite or Population Control?. Archaeological Evidence Provides Basis for a New Analysis, *Biblical Archaeology Review*, 10/1 (1984), pp. 47-48) o una marcada periodicidad para el asentamiento situado en la costa oeste de la isla de Cerdeña (F.C. Fedele, Tharros: Anthropology of the Tophet and Paleoecology of a Punic Town, en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol. III, Roma 1983, p. 37).

Apéndice VI – Sacrificios de fundación



Una costumbre asociada al sacrificio humano de víctimas de corta edad en el mundo bíblico es aquella del sacrificio de fundación, fenómeno que puede llevar a la confusión con el ritual del *molk* en torno a la historia de la reconstrucción de la ciudad de Jericó.

Josue 6, 26

26 וַיִּשָּׁבַע יְהוֹשֻׁעַ בְּעַתְּ -
הָהִיא לֵאמֹר אֲרוּר הָאִישׁ לִפְנֵי יְהוָה אֲשֶׁר יָקוּם וּבְנֶה אֶת־הָעִיר
הַזֹּאת אֶת־יְרִיחוֹ בְּבִכְרוֹ יִסְדָּנָה וּבְצִעֲרוֹ יִצָּיב דְּלֹתֶיהָ:

²⁶καὶ ὤρκισεν Ἰησοῦς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐναντίον κυρίου λέγων Ἐπικατάρατος ὁ ἄνθρωπος, ὃς οἰκοδομήσει τὴν πόλιν ἐκείνην · ἐν τῷ πρωτοτόκῳ αὐτοῦ θεμελιώσκει αὐτήν καὶ ἐν τῷ ἐλαχίστῳ αὐτοῦ ἐπιστήσει τὰς πύλας αὐτῆς. καὶ οὕτως ἐηπόησεν Οὖραν ὁ ἐκ Βαιθελ · ἐν τῷ Αβιρων τῷ πρωτοτόκῳ ἐθεμελίωσεν αὐτήν καὶ ἐν τῷ ἐλαχίστῳ διασωθέντι ἐπέστησεν τὰς πύλας αὐτῆς.

In tempore illo, imprecatus est Iosue, dicens: ²⁶ Maledictus vir coram Domino, qui suscitaverit et aedificaverit civitatem Iericho. In primogenito suo fundamenta illius iaciat, et in novissimo liberorum ponat portas eius.

Entonces juró Josué, diciendo: <Maldito de Yavé quien se ponga a reedificar esta ciudad de Jericó. Al precio de la vida de su primogénito ponga los cimientos, al precio de la de su hijo menor ponga las puertas>.

I Reyes 16, 34

34 בִּימֵיו בָּנָה חִיאֵל בֵּית הָאֱלֹהִי אֶת־יְרִיחוֹ בְּאַבְיָרָם
בְּכָרוֹ יִסְדָּהּ וּבְשֹׁגֵיב [וּבְשֹׁגֵיב] צִעֲרוֹ הִצָּיב דְּלֹתֶיהָ כְּדָבָר יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר
בְּיַד יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נוּן: ׀

³⁴ ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ᾠκοδόμησεν Αχιλὼς ὁ Βαιθηλίτης τὴν Ιεριχὼ · ἐν τῷ Αβιρων τῷ πρωτοτόκῳ αὐτοῦ ἐθεμελίωσεν αὐτὴν καὶ τῷ Σεγουβ τῷ νεωτέρῳ αὐτοῦ ἐπέστησεν θύρας αὐτῆς κατὰ τὸ ῥῆμα κυρίου, ὃ ἐλάλησεν ἐν χειρὶ Ἰησοῦ υἱοῦ Ναυη.

³⁴ *In diebus eius aedificavit Hiel de Bethel Iericho: in Abiram primitivo suo fundavit eam, et in Segub novissimo suo posuit portas eius: iuxta verbum Domini, quod locutus fuerat in manu Iosue filii Nun.*

En su tiempo, Jiel, de Bétel, reedificó a Jericó; echó los fundamentos al precio de su primogénito, Abiram, y puso las puertas al precio de Segub, su hijo menor, según la palabra que Yavé había dicho por medio de Josué, hijo de Nun

En este último pasaje, I Re. 16, 34, es relatado que la reconstrucción de Hiel de Jericó, ante la maldición de Josué (Jos. 6, 26), le cuesta la vida de su hijo más viejo y de su hijo más joven. Como Otto Eissfeldt ya indicaba, la ambigüedad de la noticia en I Reyes impide alguna asociación con מִלֵּךְ o ritual sacrificio de niños¹. Las muertes de los niños de Hiel eran más probablemente vistas como el resultado de causas “naturales” (es decir, una intervención divina), aunque la posibilidad que eran ofrecidos como sacrificios de fundación no puede ser excluido. En cualquier caso, el verso debe ser dejado aparte dentro del análisis del ritual del *molk*²

Enterramientos en urnas de niños han sido hallados en Gezer, Tell el-Jazari, como deposiciones de tipo fundacional del templo³. Así lo resume su excavador R.A.S. Macalister: “The bodies of infants who died immediately after birth, presumably by violence, were deposited in jars and buried in the floor of the Gezer High Place. A cistern like cutting close by contained large numbers of animal bones, presumably the rejected portions of animal sacrifices. That the sacrifice of children was a rite well known among the Hebrews is illustrated by the stories of Jephthah, and of Abraham with Isaac: that this custom had at one time been actually normal among them is indicated by the provision of the Mosaic Law made for the *redemption* of the first-born child, as of the first-born of an animal such as an ass; which it was not lawful to offer in sacrifice”⁴, aunque manifiesta que se trata de sacrificios de fundación: “In accordance with this sanctity of the house, we

¹ O. Eissfeldt, *Molk als opferbegriff im punischen und hebräischen und das ende des gottes Moloch*, (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3), Halle 1935, p. 48, n. 2. Cf. también el artículo de Eissfeldt, *Menschenopfer, Religion in Geschichte und Gegenwart*, col. 868.

² Al respecto, véase discusión en: A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, (ASORDS, 1), Missoula 1975, pp. 153-156.

³ R.A.S. Macalister, *The Excavation of Gezer, vol. II (1907-1909)*, London 1912, pp. 401-406, 431-435.

⁴ Idem, *A Century of Excavations in Palestine*, London 1925, p. 286.

sometimes find evidence of the sacrifice of human beings or of animals at the foundation there of. At Gezer many cases of the burial of infants under the walls of houses came to light: and though it is *possible* to explain this as being merely dispoals of the bodies of still-born infants, the same cannot be said of the burial of grown persons in a similar situation. At Gezer, Megiddo, and elsewhere, such discoveries have been made. In the recent excavations at Jerusalem the bones of a sheep were found under the threshold of a house whose late date was sufficiently attested by a cross cut on the keystone of the arch that had spanned the entrance. In modern Palestine a sheep is usually killed at the beginning of a house-building”⁵.

G. Contenau menciona que en los trabajos de excavación en Kafer-Djarr, ha sido hallada “une urne renfermant des ossements d'enfants. L'urne était placée sous un dallage, au pied d'un fragment de muraille. Il s'agit là vraisemblablement, non plus d'une sepulture, mais d'un sacrifice de fondation”⁶.

⁵ *Ibidem*, p. 293. Respecto a Megiddo, Tell Mutasellim, véase: G. Schumacher, *Tell el-Mutasellim. I*, Leipzig 1908.

⁶ G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris 1949, p. 111. Volviendo a mencionar el citado hallazgo en p. 190, donde muestra su conexión con los hallazgos de Gezer: Un vase d'ossements d'enfant, placé près des débris d'un mur, a été recueilli lors des recherches récentes; il peut être interprété comme un sacrifice de fondation. Or nous savons que cette pratique était courante à la très vieille époque en Syrie-Palestine. Les fouilles entreprises à Gezer, située à mi-chemin entre Jérusalem et la côte, ont montré qu'une très ancienne population habitait là, vivant dans cavernes et pratiquant les sacrifices des jeunes enfants. Ces populations sont considérées comme des autochtones; ce sont en tous cas les plus anciennes dont nous relevons la trace dans le pays

Apéndice VII – Nacimiento biológico versus nacimiento social



Un texto, no recogido en anteriores estudios sobre la problemática del sacrificio de niños en el mundo fenicio-púnico, creemos puede considerarse vital para la comprensión de la problemática en torno a la elección de la víctima para el ritual *molk*.

Levítico 12

12:1 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר: 2 דַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תִזְרִיעַ וַיִּלְדָּה זָכָר וְשָׂמְאָה שְׁבַעַת יָמִים כִּימֵי נִדָּת
דִּוְתָהּ תִּטְמָא: 3 וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל בָּשָׂר עָרְלָתוֹ: 4 וּשְׁלֹשִׁים
יּוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בְּדָמֶי טְהָרָה בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תֵנֶעַ וְאֶל-
הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא עַד-מָלֵאת יָמֶי טְהָרָה: 5 וְאִם-נִקְבָּה תֵלֵד
וְשָׂמְאָה שְׁבַעַת יָמִים כְּנִדְתָּהּ וּשְׁשִׁים יּוֹם וְשָׂשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל-דָּמֶי
טְהָרָה: 6 וּבְמָלֵאת יָמֶי טְהָרָה לְבִן אוֹ לִבַּת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן-שְׁנָתוֹ
לְעֹלָה וּבֶן-יוֹנָה אוֹ-תֹר לְחֻטָּאת אֶל-פֶּתַח אֹהֶל-מוֹעֵד אֶל-הַכֹּהֵן:
7 וְהִקְרִיבּוּ לִפְנֵי יְהוָה וְכִפֶּר עָלֶיהָ וְטָהָרָה מִמָּקַר דָּמֶיהָ וְאֵת תּוֹרַת
הַיִּלָּדֹת לִזְכָּר אוֹ לְנִקְבָּה: 8 וְאִם-לֹא תִמָּצֵא יָדָהּ דֵּי שָׁהּ וְלִקְחָהּ
שְׁתֵּי-תַרְיָם אוֹ שְׁנֵי בָנִי יוֹנָה אֶחָד לְעֹלָה וְאֶחָד לְחֻטָּאת וְכִפֶּר עָלֶיהָ
הַכֹּהֵן וְטָהָרָה: פ

¹ και' ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσήν λέγων 2 λάλησον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ και ἐρεῖς πρὸς αὐτοὺς γυνή ἥτις ἐὰν σπερματισθῇ και τέκη ἄρσεν και ἀκάθαρτος ἔσται ἑπτὰ ἡμέρας κατὰ τὰς ἡμέρας τοῦ χωρισμοῦ τῆς ἀφέδρου αὐτῆς ἀκάθαρτος ἔσται ³ και τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ περιτεμεῖ τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτοῦ ⁴ και τριάκοντα ἡμέρας και τρεῖς καθήσεται ἐν αἵματι ἀκαθάρτῳ αὐτῆς παντὸς ἁγίου οὐχ ἄψεται και εἰς τὸ ἁγιαστήριον οὐκ εἰσελεύσεται ἕως ἂν πληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι καθάρσεως αὐτῆς ⁵ ἐὰν δὲ θῆλυ τέκη και ἀκάθαρτος ἔσται δις ἑπτὰ ἡμέρας κατὰ τὴν ἀφεδρον και ἐξήκοντα ἡμέρας και ἕξ καθεσθήσεται ἐν

αἵματι ἀκαθάρτῳ αὐτῆς ⁶ καὶ ὅταν ἀναπληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι καθάρσεως αὐτῆς ἐφ' οὗ ἡ ἐπὶ θυγατρὶ προσοίσει ἀμνὸν ἐνιαύσιον ἄμωμον εἰς ὀλοκαύτωμα καὶ νεοσσὸν περιστερᾶς ἢ τρυγὸνα περὶ ἁμαρτίας ἐπὶ τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου πρὸς τὸν ἱερέα ⁷ καὶ προσοίσει ἔναντι κυρίου καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτῆς ὁ ἱερεὺς καὶ καθαριεῖ αὐτὴν ἀπὸ τῆς πηγῆς τοῦ αἵματος αὐτῆς οὗτος ὁ νόμος τῆς τικτούσης ἄρσεν ἢ θῆλυ ⁸ ἐὰν δὲ μὴ εὕρισκῃ ἡ χεὶρ αὐτῆς τὸ ἱκανὸν εἰς ἀμνὸν καὶ λήμψεται δύο τρυγόνας ἢ δύο νεοσσοὺς περιστερῶν μίαν εἰς ὀλοκαύτωμα καὶ μίαν περὶ ἁμαρτίας καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτῆς ὁ ἱερεὺς καὶ καθαρισθήσεται

¹ *Locutusque est Dominus ad Moysen, dicens: ² Loquere filiis Israel, et dices ad eos: Mulier, si suscepto semine pepererit masculum, immunda erit septem diebus iuxta dies separationis menstruae. ³ Et die octavo circumcidetur infantulus; ⁴ ipsa vero triginta tribus diebus manebit in sanguine purificationis suae. Omne sanctum non tanget, nec ingreditur in Sanctuarium, donec impleantur dies purificationis suae. ⁵ Sin autem feminem peperit, immunda erit duabus hebdomadibus iuxta ritum fluxus menstrui, et sexaginta sex diebus manebit in sanguine purificationis suae.*

⁶ *Cumque expleti fuerint dies purificationis suae, pro filio, sive pro filia, deferet agnum anniculum in holocaustum, et pullum columbae sive turturem pro peccato, ad ostium tabernaculi testimonii, et tradet sacerdoti, ⁷ qui offeret illa coram Domino, et orabit pro ea, et sic mundabitur a profluvio sanguinis sui: ista est lex parientis masculum aut feminam. ⁸ Quod si non invenerit manus eius, nec potuerit offerre agnum, sumet duos turtures vel duos pullos columbarum, unum in holocaustum, et alterum pro peccato; orabitque pro ea sacerdos, et sic mundabitur.*

Yavé habló a Moisés, diciendo: <Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando dé a luz una mujer y tenga un hijo, será impura durante siete días; será impura como en el tiempo de su menstruación. El, octavo día será circuncidado el hijo, pero ella quedará todavía en casa durante treinta y tres días en la sangre de su purificación; no tocará nada santo ni irá al santuario hasta que se cumplan los días de su purificación. Si da luz hija, será impura durante dos semanas, como el tiempo de su menstruación, y se quedará en casa durante sesenta y seis días en la sangre de su purificación. Cuando se cumplan los días de su purificación, según que haya tenido hijo o hija, presentará ante el sacerdote, a la entrada del tabernáculo de la reunión, un cordero primal en holocausto y un pichón o una tórtola en sacrificio por el pecado. El sacerdote les ofrecerá ante Yavé y hará por ella la expiación, y será pura del flujo de su sangre. Esta es la ley para la mujer que da a luz hijo o hija. Si no puede ofrecer un cordero, tomará dos tórtolas o dos pichones, uno para el

holocausto y otro para el sacrificio por el pecado; el sacerdote hará por ella la expiación y será pura¹.

Aunque esta ley se refiera a la purificación de la persona que acaba de dar a luz, nos informa a su vez de un lapso de tiempo donde el recién nacido carece de toda protección legal, pues a pesar de haber un nacimiento natural, no ha sido todavía ejecutado el nacimiento social con su presentación ante la comunidad en el templo. Este lapso de tiempo difería si el nacido era un varón o una hembra. En el caso de un varón, el tiempo de impureza era cuarenta días, mientras que para una niña eran necesarios el doble, es decir, ochenta días. Durante este período, la impureza envuelve a la mujer², apartándola del santuario, ello es de la vida religiosa de la comunidad o lo que es lo mismo de la propia comunidad, prohibiéndola expresamente mantener relaciones sexuales debido a la pérdida de fecundidad. Al término, debe presentar para asegurar su expiación y la del recién nacido, (no debemos olvidar la impureza de éste al estar en relación con la madre, cuestión que podemos derivar de Lev. 15, 19-30, donde una mujer impura por la menstruación irradia esta impureza a su alrededor), un cordero añal para su sacrificio en holocausto (*‘olah*) y un pichón o una tórtola como ofrenda por el pecado (*hatta’t*), que compensa al sacerdote por sus servicios para asegurar la expiación³. En el caso de carecer de medios, dos pichones o dos tórtolas, una para el holocausto y otro para la expiación. Con este método un tanto gravoso para los habitantes de los reinos de Israel y Judá, el recién nacido adquiriría entidad dentro del conjunto de la sociedad hebrea.

Pero ¿que podía suceder en el tiempo desde el nacimiento y la presentación en el templo? Numerosos comentaristas bíblicos⁴ consideran que la impureza de la madre y el

¹ Y habló Yahweh a Moisés, diciendo: ²«habla a los hijos de Israel diciendo: cuando una mujer conciba y dé a luz un varón, que será impura siete días como los días del flujo de su menstruación al menstruar será impura. ³Y en el octavo día será circuncidada la carne de su prepucio; ⁴y treinta y tres días habitará en sangre de la purificación, a toda santidad no tocará y al santuario no vendrá hasta cumplirse los días de su purificación; ⁵pero si da a luz una hembra, que será impura dos semanas como el flujo de su menstruación, y sesenta y seis días habitará sobre la sangre de la purificación: ⁶y en el cumplirse los días de purificación sea por hijo o sea por hija, traerá un cordero hijo de su añojo (añal) para holocausto, y un hijo (pichón) de paloma o de tórtola (por el pecado) para víctima expiatoria a la puerta del Tabernáculo de la Reunión al sacerdote; ⁷el cual lo presentará ante Yahweh, y hará la expiación por ella y quedará purificada la fuente de su sangre (flujo de su sangre), ésta ley de la dante a luz sea varón o sea hembra; ⁸y si no tiene medios (encuentra el modo de su mano) lo suficiente para un cabrito (cordero añal), pues tomará dos tórtolas o dos hijos de paloma (pichones), uno para holocausto y uno para víctima expiatoria, y expiará por ella el sacerdote y será pura»

Traducción e interpretación realizada directamente del texto hebreo.

²D.P. Wright, *The Disposal of Impurity*, Atlanta, Georgia, 1987, pp. 195s.

³R. Dussaud, *Le sacrifice en Israel et chez les phéniciens*, Paris, 1914, pp. 72-73.

⁴C.J. Wenham, *The Book of Leviticus*, Michigan, 1979, pp. 185-189; B.A. Levine, *The JPS Torah Commentary. Leviticus*, Philadelphia, 1989, pp. 72-75.

niño propiciaba el ataque de seres destructivos o demoníacos, que minaban la salud de ambos e incluso, podía causarles la muerte. Por ello se debía de guardar ciertas restricciones durante los días fijados, en los que prácticamente sólo había relación entre madre y recién nacido. Pero en numerosas ocasiones, estas potencias maléficas y demoníacas ocultan conductas culturales cuyo objetivo era la muerte del recién nacido. Su ataque podía tener lugar durante el parto, aunque a veces este ataque consistía en provocar deliberadamente el adelanto del parto, con lo que la criatura tenía escasas posibilidades de supervivencia. O bien, como ya se ha mencionado, durante el período de impureza. Aquí destaca la figura de Lamaštu verdadera potencia infanticida dentro del mundo mesopotámico, que curiosamente efectuaba sus ataques cuando el recién nacido se hallaba completamente solo⁵. La aparición de este tipo de demonios a lo largo de la historia en sociedades de tradición cristiana o musulmana ha permitido ocultar numerosas muertes intencionadas de niños. Ciertamente es debido al papel social de la mujer en el mundo hebreo y a su indudable capacidad reproductora, el tiempo para tomar la decisión de garantizar o no la vida de una niña era mayor. Aunque en algunas ocasiones es preferible la muerte de los varones, sobre todo en contextos de esclavitud ante el temor de posibles rebeliones (Ex. 1, 15-16 "Ordenó el rey de Egipto a las parteras de los hebreos, de las cuales una se llamaba Sifrá y la otra Fuá, diciéndoles: "Cuando asistáis al parto a las hebreas, observad el sexo: si es varón, lo matáis; si hembra, que viva"). Si la madre estaba en peligro, las prácticas anticonceptivas eran no solo permitidas sino recomendadas [Yebamoth, XII, 6].

R. Girard⁶ retiene que la víctima definida sacrificable entra a formar parte de lo sagrado. La preferencia de niños es justificada por el hecho que no siendo todavía parte integrante de la comunidad a título pleno, es decir, no ha sido sometida a determinados ritos.

La práctica continuaba vigente en tiempos de Jesús de Nazaret si atendemos al libro del Evangelio de San Lucas 2, 22-24:

2.22 Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως, ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱερουσόλυμα παραστήσαι τῷ κυρίῳ, 2.23 καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου ὅτι Πᾶν ἄρσεν διανοίγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται, 2.24 καὶ τοῦ δοῦναι θυσίαν κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ κυρίου, ζεύγος τρυγόνων ἢ δύο νοσσοῦς περιστερῶν.

²² *Et postquam impleti sunt dies purgationis eius secundum legem Moysi, tulerunt illum in Ierusalem, ut sisterent eum Domino,* ²³ *sicut scriptum est in lege Domini: Quia omne*

⁵E. Leichty, Demons and Population Control, *Expedition*, 13 (1971), pp. 22-26.

⁶R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano 1980.

masculinum adaperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur, ²⁴ et ut darent hostiam secundum quod dictum est in lege Domini, per turturum, aut duos pullos columbarum.

Y después que fueron cumplidos los días de la purificación de María, según la ley de Moisés, lo llevaron a Jerusalem, para presentarlo al Señor.

Como está escrito en la ley del Señor: Que todo macho que abriere matriz, será consagrado al Señor.

Y para dar la ofrenda, conforme está mandado en la ley del Señor, un par de tórtolas, o dos palominos.

Así que se cumplieron los días de la purificación conforme a la Ley de Moisés, le llevaron a Jerusalén para presentarle al Señor, según está escrito en la Ley de Señor que <todo varón primogénito sea consagrado al Señor>, y para ofrecer en sacrificio, según lo prescrito en la Ley de Señor, un par de tórtolas o dos pichones

Nuevamente el libro de Job aporta otro dato esclarecedor en el proceso de la elección acerca de que niño debe o no sobrevivir.

Job 3, 11-12

11 לָמָּה לֹא בִרְחָם אֲמוֹתַי מִבֶּטֶן יִצְאָתִי וְאֶגֶּעַ:

12 מִדֹּדַע קִדְמוֹתַי בְּרַכִּים וּמַחֲשָׁדִים כִּי אֵינִי:

¹¹ δια' τί γὰρ ἐν κοιλίᾳ οὐκ ἐτελεύτησα ἐκ γαστροῦ δὲ ἐξῆλθον καὶ οὐκ εὐθὺς ἀπωλόμην

¹² ἵνα τί δὲ συνήντησάν μοι γόνατα ἵνα τί δὲ μαστοὺς ἐθήλασα

¹¹ *Quare non in vulva mortuus sum?*

Egressus ex utero non statim perii?

¹² *Quare exceptus genibus?*

Cur lactatus uberibus?

¿Por qué no morí al salir del seno

y no expiré al salir del vientre?

¿Por qué hallé rodillas que me acogieron

y pechos que me amamantaron?

La cuestión de las referencias clásicas



Una de las piezas claves para el estudio de la problemática del *molk*, y por ende de la sociedad fenicia, es la referencia que los autores del mundo clásico han legado. Hasta el siglo XIX, cuando la arqueología comienza a emerger, las únicas fuentes que podían manejar los historiadores para la reconstrucción del pasado, eran las fuentes escritas. Así pues no es de extrañar que los primeros pasos en torno al fenómeno religioso fenicio, fuesen exclusivamente desarrollados a partir de los textos bíblicos y, como no, clásicos¹. Respecto al caso que nos ocupa, los textos griegos y romanos², la relación de hechos procede de gente ajena al mundo que describen, y en ocasiones distante en el tiempo de los sucesos acaecidos. A ello se debe sumar la situación política entre ambas sociedades, no hay que olvidar que los fenicios, y posteriormente los cartagineses, combatieron contra griegos (Guerras Médicas, conquista de Alejandro Magno, conflictos armados en Sicilia) y romanos (Guerras Púnicas). De ahí que las fuentes clásicas sean a menudo hostiles³ y, como se verá, lacónicas al hecho que nos ocupa, formando un elemento de análisis difícil de evaluar.

A pesar del amplio arco temporal que ocupan, un milenio, desde el siglo V a.n.e. al siglo V, “le formulazioni degli autori sembrano ripetersi con monotonia, senza modifiche degne di rilievo, sempre ruotando attorno a uno stesso tema centrale: il distacco tra la

¹ F. Münter, *Religion der Karthager*, Kopenhagen 1816.

² Sobre la concepción de los fenicios en las obras de los autores clásicos: M. Mazza, L'immagine dei Fenici nel mondo antico, en S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milano 1988, pp. 548-567; S. Ribichini, Chapitre 4. Les sources gréco-latines, en V. Krings (ed.), *La civilisation phénicienne*, (Handbuch der Orientalistik. Abteilung I: der Nahe und der Mittlere Osten 20), Leiden 1995, pp. 73-83. En relación a la cuestión de la *interpretatio greca*: S. Ribichini, Mito e storia: l'immagine dei Fenici nelle fonti classiche, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, vol. II, Roma 1981, pp. 443-448. Respecto a la *interpretatio latina*: M. Dubuisson, L'image du Carthaginois dans la littérature latine, en E. Gubel, E. Lipinski et B. Servais-Soyez (eds.), *Redt Tyrus = Sauvrans Tyr: Histoire Phénicienne*, (Orientalia Lovaniensia Analecta 15; Studia Phoenicia I-II), Leuven 1983, pp. 159-167; y G. Devallet, *Perfidia plus quam punica*: l'image des Carthaginois dans la littérature latine, de la fin de la République à l'époque des Flaviens, *Lalies*, 16 (1996), pp. 17-28.

³ Las fuentes clásicas, “delibérément utilisé pour marquer comme phéniciens (donc pour repousser dans l'altérité) certains aspects considérés comme négatifs par les cultures classiques (inceste, royauté, mollesse, sacrifice humain...)”. Ribichini, *op. cit.*, 1995, (nota 2), p. 76.

purezza del rito greco-romano e la cruenta follia della cultura religiosa dei barbari”⁴. En ocasiones, ni siquiera se puede asegurar con certeza la mención a la actividad llevada a cabo en los *tofet*, ya que las noticias, como se puede deducir de los textos que seguidamente se exponen, hacen referencia a generalidades acerca de la costumbre establecida del sacrificio humano⁵. No obstante, se puede considerar que estas referencias son necesarias para el análisis de la problemática que nos ocupa, y muestran una constante generalizada sobre los usos de las sociedades que tratamos y, por lo tanto, han de ser objeto de mención. A fin de aportar un punto esclarecedor del tipo de información que se nos presenta, se ha optado por realizar el estudio de estas fuentes de una forma cronológica.

La primera referencia que se propone data, como se ha señalado, del siglo V a.n.e., y corresponde a uno de los fragmentos que se conserva de la obra de Sófocles, *Andromeda*, en concreto el fr. 122⁶:

νόμος γάρ ἐστι τοῖσι βαρβάροις θυηπολεῖν βρότειον ἀρχῆθεν γέρας τῷ
Κρόνῳ

⁴ F. Martinelli, Il sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica*, vol. I, Roma 1981, pp. 254-255. Sobre la excepcionalidad en el mundo clásico y la periodicidad en Cartago a la costumbre del sacrificio de niños en la crítica de las fuentes, M. Leglay, *Saturne africain: Histoire*, (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 205), Paris 1966, pp. 314-327.

⁵ Ello ha llevado a algunos autores, partiendo del estudio de A. Simonetti, Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 91-111, a plantear la no evidencia del sacrificio humano en el mundo fenicio-púnico, a través de la catarsis establecida por la función de las muertes rituales en contra de un sacrificio que para la autora debe ser “le offerte di vite umane ad entità sovranaturali per «alimentarle» o alimentarne il culto” (p. 93) y tener un carácter regular, que inexplicablemente para el sacrificio *molk* pierde todo su carácter sencillamente por su amplitud en el tiempo. En este sentido: S. Ribichini, *Il Tofet e il sacrificio dei fanciulli*, (Sardò 2), Chiarella-Sassari 1987, pp. 25-34; S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano 1991, pp. 55-62. Por contra, en un estudio anterior sobre el fenómeno de las muertes rituales, P. Xella, posteriormente defensor de esta hipótesis, afirmaba que: “Ad un esame appena sommario delle fonti in proposito, appare lecito parlare di sacrificio umano in senso proprio nel caso delle uccisioni di fanciulli” (Un’uccisione rituale punica, en D. Benigni *et alii*, *I Saggi Fenici-I*, vol. 1, (Collezione di studi fenici 6), Roma 1975, p. 26).

⁶ Fragmento preservado en Hesychius, s.v. Κούριον. Σοφοκλῆς Ἀνδρομέδα, con el n° 122 en Ed. A. Nauck *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889, 2ª ed. Aunque en otras reconstrucciones sobre los fragmentos de la obra, dicho fragmento lleva otra numeración: Ed. A.C. Pearson, *The Fragments of Sophocles*, vol. I, Cambridge 1917, fr. 126. También es recogido por Leglay, *op. cit.*, (nota 4), n. 2:

fr. 122. νόμος γάρ ἐστι τοῖσι βαρβάροις Κρόνῳ | βρότειον ἀρχῆθεν γέρας
θυηπολεῖν.

No obstante, a pesar de la alteración en la composición literaria, el sentido del pasaje no se ve alterado.

“Entre los extranjeros, ha existido la costumbre, desde el principio, de exigir sacrificio humano a Cronos”⁷.

El texto se inserta dentro de la demanda de Andrómeda como víctima sacrificial de acuerdo con los designios del oráculo en beneficio de la comunidad. Como se habrá podido observar, simplemente transmite la información acerca del hábito de sacrificar víctimas humanas a Cronos desde el principio. En un primer momento se puede plantear la ausencia de toda conexión con la práctica de sacrificios infantiles, pero, si se hace una mera reflexión sobre ciertos detalles, esta escueta noticia adquiere un gran valor. En primer lugar, el término *βαρβάρους* únicamente indica la procedencia foránea de las personas que realizan esta práctica. Sin embargo, la divinidad que es agasajada con tal ofrenda, Cronos, es evidentemente el equivalente griego de Ba'al Hammon⁸, por lo que podría haber cierta seguridad para poder estar hablando de fenicios o, como no, de cartagineses, aunque, como puntualiza S. Ribichini, al hablar de Cronos se debe considerar como “un dio concepito come “logico” destinatario di vittime umane presso i tutti i popoli barbari”⁹. No obstante, se debe ser cauto a la hora de proponer una relación directa con los sacrificios acaecidos en el *tofet*, puesto que no existe una mención específica acerca de la edad de las víctimas. Solamente, y en sentido literal, se puede decir que había costumbre de ofrecer desde sus inicios víctimas humanas entre las poblaciones externas al mundo griego.

Esta constante marcará una pauta entre los escritores posteriores: “Il sacrificio umano sembra, quindi, essere una categoria morale e culturale totalmente estranea all'antichità classica. Le fonti, a questo proposito, sono concordi: si tratta di costumi di barbari, e, in particolare, di quei Cartaginesi che osano contendere ai Greci il dominio del Mediterraneo occidentale”¹⁰.

A caballo entre el siglo IV-III¹¹, un diálogo apócrifo, Pseudo-Plato, *Minos*, 315b-c, aporta un argumento más explícito¹²:

⁷ Trad. J.M. Lucas de Dios, *Sofocles. Fragmentos*, (Biblioteca Clásica Gredos 62), Madrid 1983, p. 70:

“126 Hesiquio, K. 3859: Como víctima †...† fue elegida en la ciudad, pues de la norma entre los bárbaros de sacrificar a Crono un ser humano desde antiguo”.

⁸ E. Lipinski, *Deux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Orientalia Lovaniensia Analecta 64; Studia Phoenica XIV), Leuven 1995, pp. 256-258; S. Ribichini, Su alcuni aspetti del Kronos fenicio, en E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di S. Moscati*, Roma 1997, pp. 372-381. Respecto a su equivalencia con la deidad El, véase el pasaje de Filon de Biblos recogido por Porfirio citado más abajo.

⁹ Ribichini, *op. cit.*, (nota 5), p. 29

¹⁰ Martinelli, *op. cit.*, (nota 4), pp. 248-249. No se debe tampoco olvidar la imagen de las naves fenicias al lado de los persas (Herodoto I, 143).

¹¹ Sobre el problema de la datación, J. Souihé, *Platon: Ouvres complètes*, Tome XIII - 2e Partie: *Dialogues suspects*, Budé 1930, pp. 81-85.

¹² Ed. W.R.M. Lamb, *Plato. Charmides, Alcibiades I-II, Hipparchus, The Lovers, Theager, Minos, Epinoms*, (LCL 201), London, Cambridge-Massachusetts 1927, p. 396.

Ἄλλὰ τοῦτό γε, ὦ Σώκρατες, οὐ χαλεπὸν γινῶναι, ὅτι οὔτε οἱ αὐτοὶ ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς νόμοις χρῶνται ἄλλοι τε ἄλλοις. ἐπεὶ αὐτίκα ἡμῖν μὲν οὐ νόμος ἐστὶν ἀνθρώπους θύειν ἀλλ' ἀνόσιον, (c) Καρχηδόνιοι δὲ θύουσιν ὡς ὄσιον ὄν. καὶ νόμιμον αὐτοῖς, καὶ ταῦτα ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὐτῶν υἱεῖς τῷ Κρόνῳ, ὡς ἴσως καὶ σὺ ἀκήκοας. καὶ μὴ ὅτι βάρβαροι ἄνθρωποι ἡμῶν ἄλλοις νόμοις χρῶνται, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν τῇ Λυκαίᾳ οὔτοι καὶ οἱ τοῦ Ἀθάμαντος ἔκγονοι οἷας θυσίας θύουσιν Ἕλληνες ὄντες.

“Porqué, aquello, Sócrates, no es un asunto difícil de determinar - que los mismos hombres no usan siempre las mismas leyes, y también que los hombres diferentes usan unas diferentes. Entre nosotros no hay una ley que prescriba los sacrificios humanos: por el contrario, tal cosa sería abominable; (c) aunque los cartagineses realizan tales sacrificios como algo sagrado y lícito, y ciertos de entre ellos llegan incluso a sacrificar sus propios hijos a Cronos, como también debes haber oído. Y no son simplemente gentes extranjeras quienes usan diferentes leyes de nosotros, sino nuestros vecinos en Lycaea¹³ y los descendientes de Athamas - conoces sus sacrificios, aunque sean griegos”.

Dentro de este caso no cabe duda sobre qué población hace referencia el texto: *Καρχηδόνιοι*, “los cartagineses”¹⁴; así como a las víctimas que deben ser sacrificadas: *καὶ τοὺς αὐτῶν υἱεῖς*, “incluso a sus propios hijos”. La deidad, Cronos, es la misma que en el caso anterior, y la ofrenda realizada es considerada como un sacrificio de tipo legal, *νόμιμον*, y sagrado, *ὄσιον*. El hecho que solo algunos cartagineses, *ἔνιοι αὐτῶν*, sacrifican a sus propios hijos, puede ser extremadamente significativo. Claro está, el autor aprovecha la ocasión para alejar de la órbita del mundo clásico los sacrificios humanos a pesar de que en éste también eran ejecutados.

En este sentido se encuadra la información preservada de forma indirecta por Kleitarchos, *Escolio a la República de Platón*, 337A, entre el 310-300, bien como una compilación enciclopédica o bien como una anotación debida a su lectura¹⁵:

¹³ Lycaion, rey de Arcadia, había ofrecido en un banquete al dios que hospedaba a su propio hijo, recibiendo por su acción el castigo de transformarse en un lobo.

¹⁴ Se podría plantear si la noticia es sólo en relación a Cartago o al resto del ámbito púnico. Debemos suponer que únicamente serían los cartagineses debido a las confrontaciones desde finales del siglo V a.n.e en Sicilia, primero llevadas a cabo por Hannibal, y después por su yerno que estimularon el temor y el odio de los griegos contra la gran ciudad púnica, a pesar de la existencia atestiguada en la propia Sicilia de *tofet* en los asentamientos de Mozia y, posteriormente, tal vez en Lilibeo.

¹⁵ Ed. F. Mazza, S. Ribichini e P. Xella, *Fonti classiche per la civiltà fenicie e punica I. Fonti letterarie greche dalle origini alla fine dell'età classica*, Roma 1988, p. 108. Asimismo dicho fragmento es recogido en: Ed. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. II, B, Leiden 1962, n° 137, fr. 9.

σαρδάνιον· σαίρειν δέ ἐστι τὸ διέλκειν τὸ στόμα καὶ χαίνειν. (...) Κλείταρχος δὲ φησι τοὺς Φοίνικας, καὶ μάλιστα Καρχηδονίους, τὸν Κρόνον τιμῶντας, ἐπὶ τινος μεγάλου κατατυχεῖν σπεύδωσιν, εὐχεσθαι καθ' ἑνὸς τῶν παίδων, εἰ περιγένοιτο τῶν ἐπιθυμηθέντων, καθαγεῖν αὐτὸν τῷ θεῷ. τοῦ δὲ Κρόνου χαλκοῦ παρ' αὐτοῖς ἐστῶτος τὰς χεῖρας ὑπτίας ἐκτετακότες ὑπὲρ κριβάνου χαλκοῦ, τοῦτον ἐκκαίειν τὸ παιδίον. τῆς δὲ φλογὸς τοῦ ἐκκαιομένου πρὸς τὸ σῶμα ἐμπιπτοῦσης, συνέλκεσθαι τε τὰ μέλη, καὶ τὸ στόμα σεσηρὸς φαίνεσθαι τοῖς γελῶσι παραπλησίως, ἕως ἂν σῦσπασθὲν εἰς τὸν κρίβανον παρολίσθη. τὸν οὖν σεσηρότα γέλωτα σαρδάνιον ἐντεῦθεν λέγεσθαι, ἐπεὶ γελῶντες ἀποθνήσκουσιν·

“sardónicamente: proverbio relativo a aquellos que ríen de la propia muerte. (...) Kleitarchos dice que, fuera de reverencia a Cronos, los fenicios y sobre todo los cartagineses, cuando desean que suceda alguna cosa importante, prometen que, si obtienen aquello que desean, sacrificarán un niño a Cronos. De hecho cerca del lugar hay una estatua de bronce del dios con las manos vueltas a lo alto y dispuesta sobre un brasero, en el cual cae el pequeño. Cuando las llamas muerden el cuerpo, los miembros se contraen y la boca aparenta reír, hasta que el cuerpo contraído se consume en el brasero. Por lo que esta risa es llamada sarda, porque se mueren riendo”.

Esta misma descripción es recogida después citando el nombre de Kleitarchos¹⁶ por Suidas en su léxico¹⁷, s.v. 124. Σαρδόνιος γέλως¹⁸:

¹⁶ Las obras de Kleitarchos sobre las costumbres de los pueblos extranjeros fueron utilizadas por varios escritores como Diodorus Siculus, Pompeius Trogus y Curtius Rufus, como se podrá observar al comentar las noticias de estos autores más abajo.

¹⁷ Nombre atribuido a un léxico bizantino del s. X n.e., literalmente viene a significar “fuerte del saber”.

¹⁸ Ed. A. Adler, *Suidae Lexicon*, vol. IV, Π-Ψ, Leipzig 1935, p. 327. El mismo pasaje se halla recogido en el *Lexicon of Photius*, s.v. Σαρδάνιος γέλως:

καὶ φασιν ἄλλοι τε καὶ Κλείταρχος, ἐν Καρχηδόνι ἐν ταῖς μεγάλαις εὐχαῖς παῖδα ταῖς χερσὶ τοῦ Κρόνου ἐπιθέντας (ἵδρυται δὲ χαλκοῦς, προβεβλημένας ἔχων τὰς χεῖρας ὑφ' ᾧ κρίβανος) ἔπειτα ὑποκαίειν, τὸν δὲ συνελκόμενον ὑπὸ τοῦ πυρὸς δοκεῖν γελᾶν·

Ed. S.A. Naber, *Photii Patriarchae Lexicon*, vol. II, Amsterdam 1965, p. 146.

Sin embargo, otro de los fragmentos del *Lexicon* reza:

b) Phot. Sud. s. v. Σαρδόνιος γέλως· παραιμία τῶν ἐπ' ὀλέθρῳ τῷ σφῶν αὐτῶν γελῶντων, ἦν Δήμων μὲν διαδοθῆναι, ὅτι οἱ Σαρδόνα καταικοῦντες αἰχμαλώτων τε τοὺς καλλίστους καὶ πρεσβυτέρους ὑπὲρ ἑβδομήκοντα ἔτη τῷ Κρόνῳ ἔθουον, γελῶντας ἔνεκα τοῦ τὸ ἔπανδρον ἐμφῆναι.

Ed. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. III, B, Leiden 1964, n° 327, fr. 18b.

Photius (ca. 810-891 n.e.), patriarca de Constantinopla del 858 al 867 que, posteriormente, del 877 al 886, fue excomulgado por el pontífice Nicolás I. Como autor de los estudios griegos en época bizantina constituye una de las escasas fuentes en relación a obras que se perdieron debido a su

καὶ φασιν ἄλλοι τε καὶ Κλείταρχος, ἐν Καρχηδόνι ἐν ταῖς μεγάλαις εὐχαῖς παῖδα ταῖς χερσὶ τοῦ Κρόνου ἐπιτιθέντας (ἴδρυται δὲ χαλκοῦς, προβεβλημένας ἔχων τὰς χεῖρας ὑφ' ᾧ κρίβανος), ἔπειτα ὑποκαίειν, τῶν δὲ συνελκόμενον ὑπὸ τοῦ πυρὸς δοκεῖν γελᾶν.

“Y otros, incluyendo a Kleitarchos, dicen que en Cartago, cuando es una cuestión de importantes suplicas, colocan un niño sobre las manos de Cronos - hay una estatua de bronce, con sus manos extendidas, bajo las cuales se encuentra un brasero - y entonces encienden el fuego abajo. El cuerpo, contraído por el fuego, parece estar riendo”.

Lamentablemente, a pesar de su antigüedad, no se trata de una fuente de primera mano. Kleitarchos, uno de los biógrafos de Alejandro Magno, era bien conocido entre los autores de la ciudad de Roma en el siglo I a.n.e., alguno de los cuales a veces lo tacha de fantasioso y por lo tanto atribuyéndole ninguna credibilidad¹⁹. No obstante, es consciente de la realidad del sacrificio de niños entre los fenicios, y sobre todo, entre los cartagineses²⁰. De ahí que, al hacer mención del lugar que ocupa la estatua, una posición central (*παρ' αὐτοῖς*), advierte que la ceremonia que se relata hace referencia a lo acaecido en la ciudad de Cartago. Numerosos son los detalles que aquí se nos transmiten. La conexión del sacrificio con oraciones o votos (*εὐχαῖς, εὐχεσθαι*) que nos introducen en las fórmulas que reflejan una gran parte de las inscripciones halladas en los *tofet*. El brasero (*κρίβανος*), evidentemente describe el hoyo donde se halla la pira ardiente que posteriormente mencionará Diodorus²¹. El horror de los detalles, pudiéndose considerar por medio de la lectura que la víctima era quemada viva, puede ser debido a la imaginación

compilación de unas 280 obras mencionadas en su *Bibliotheca* o *Myriobiblion*, además de un epistolario y de un *Lexicon* referente a la lengua de la prosa ática que aquí nos ocupa.

¹⁹ De entre ellos, Cicero, *Brutus*, XI, 42:

Ut enim tu nunc de Coriolano, sic Clitarchus, sic Stratodes de Themistocle finxit

Ed. G.L. Hendrickson and H.M. Hubbet, *Cicero in twenty-eight volumes*, vol. 5, *Brutus. Orator*, (LCL 342), London, Cambridge-Massachusetts 1962, p. 46.

Posteriormente, ya en el siglo I, Marcus Fabius Quintilianus (ca. 30/35-ca. 100), *De institutione oratoria*, X, 1, 75:

Clitarchi probatur ingenium, fides infamatur

Ed. H.E. Butler, *The institutio oratoria of Quintillian*, vol. 4, (LCL 127), London, Cambridge-Massachusetts 1959, p. 42.

²⁰ T.S. Brown en un estudio sobre Clitarchus en relación a su descripción de la figura de Alejandro Magno (Clitarchus, *The American Journal of Philology*, 71 (1950), pp. 134-155), observa que la utilización de este pasaje, el relativo al sacrificio de niños, fue probablemente usado para crear una atmósfera de horror en conexión con el asedio de Tito (p. 149).

²¹ Cuya presencia ya se ha podido detectar al llevar a cabo en el análisis de los textos bíblicos.

sardónica del autor²². Algunos investigadores han propuesto que este gesto en realidad escondería el uso de máscaras que se colocarían sobre el rostro del niño en el momento del sacrificio²³.

En referencia a una probable causa del ritual, se señala que los holocaustos se realizaban en casos excepcionales cuando se desea que suceda una cosa importante (ἐπὶ πάντων μεγάλου κατατυχεῖν σπεύδωσι).

Dos son los problemas principales que depara la noticia de Kleitarchos en relación a su credibilidad: la presencia de una estatua de bronce en Cartago y la mención al gesto

²² J. Guey, II.- «Moloch» et «Molchomor». A propos des stèles votives, *Melanges d'Archeologie et d'Histoire*, LIV (1937), pp. 94-95 y 100, presenta la inmolación de la víctima viva fruto de la fantasía de Kleitarchos, ya que en la Biblia no hay testimonios de víctimas quemadas vivas, para este autor el ritual sería con la víctima "tombait parfois sous le couteau; son sang était parfois consommées sur l'autel et contre l'autel; ses chairs étaient parfois consommées sur l'autel". S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord. IV. La civilisation carthaginoise*, Paris 1920, p. 410, n. 4, reafirma que eran primero degollados y posteriormente quemados en el área de Palestina. Tal vez esta fantasía esté producida por la autoinmolación de la fundadora de la ciudad de Cartago, Dido-Elissa, y por aquella del general Amilcar.

Sin embargo, esta visión cruel del rito es aceptada entre otros por J. Février, *Essai de reconstruction du sacrifice Molek*, *Journal Asiatique*, 248 (1960), pp. 161-187; y R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, *Cahiers de la Revue Biblique*, 1 (1964), p. 81.

²³ G. Garbini, Recensione di R. de Vaux, *Studies in Old Testament*, Cardiff 1964, *Rivista degli Studi Orientali*, 42 (1967), pp. 299-301; *Id.*, Maschere puniche, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 28 (18 ns.) (1968), pp. 326-327; *Id.*, *I Fenici Storia e Religione*, (Seminario di Studi Asiatici. Series minor 11), Napoli 1980, pp. 161-170; *Id.*, *La religione dei Fenici in occidente*, (Studi Semiti. Nuova serie 12), Roma 1994, pp. 74s. En contra C. Picard, *Etude symbolique des sacra: Chapitre VI. Les dieux des masques. I. Masques puniques et sacrifices molek*, *Karthago*, XIII (1965-1966), pp. 90-97. Se trata de objetos de terracota, de dimensiones variables, pequeñas en diversos casos (menos de 20 cm) y por lo tanto teóricamente adaptables a la cara de un niño. Sin embargo, reflejan rostros de personas adultas, no de niños, riendo, algunas de rasgos negroides y otras representan caras barbadas o bien silenos de orejas puntiagudas de tipo animal. Presentan agujeros para su suspensión, y no se han hallado señales de exposición al fuego. Cuestión que sirve a A. Simonetti como punto de apoyo para negar el carácter cruento y mostrar que se trataba de una oferta de tipo simbólico: "Sembra molto pausibile che questo rituale consistesse in offerte simboliche di fanciulli, forse vere e proprie iniziazioni, che venivano fatte in onore delle divinità per mezzo del fuoco nel corso delle quali i piccoli consacrati avrebbero forse indossato le maschere ghignanti" (*op. cit.*, (nota 5), p. 107).

Estas máscaras parecen haber sido ubicadas en las paredes de tumbas o en santuarios con un valor de protección o simplemente como exvoto. Puede que se aplicaran a estatuas o bien se usasen en el curso de ceremonias o representaciones litúrgicas. En este sentido, cabe mencionar en el mundo del Egeo su conexión a ritos de iniciación puberal como aquel que acontece en el santuario de Artemis en Ortia (véase: J. Burr Carter, *The Masks of Ortheia*, *American Journal of Archaeology*, 91 (1983), pp. 355-383).

Sobre máscaras en el mundo fenicio, véase: E. Stern, *Phoenician Mask and Pendants*, *Palestine Exploration Quarterly*, 108 (1976), pp. 109-118; W. Culican, *Some Phoenician Masks and Other Terracottas*, *Berytus*, 24 (1975-1976), pp. 47-87; A. Ciasca, *Masks and Protomes*, en S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milano 1988, pp. 354-369; *Id.*, *Protomi e maschere puniche*, (Itinerari - VII), Roma 1991.

de las víctimas al morir, la risa sardónica²⁴. Evidentemente en ambos casos se trata de un recurso literario producido por una contaminación con el mito de Talos. Este influye en un *milieu* cultural de ambientación púnica, y por tanto en la narración de Kleitarchos²⁵ y ésta a su vez, como se verá, en la de Diodorus Siculus. El punto de conexión es un *escolio a la Odisea de Homero*, XXI, 302b atribuido a Eustathius²⁶:

Φασὶ Τάλων τὸν ἠφαιστότευκτον ὑπὸ Διὸς Εὐρώπῃ δοθέντα φύλακα τοὺς ἐπιβαίνοντας τῇ Κρήτῃ ἰδίως τιμωρεῖσθαι. πηδῶντα γὰρ εἰς πῦρ καὶ θερμαίνοντα τὸ στήθος περιπτύσσεσθαι αὐτούς. ὦν καιομένων ἐκεῖνον σεσηρέναι. ἔτιοι δὲ γίνεσθαι λέγουσιν ἐν Σαρδοῖ τῇ νήσῳ σέλινον τοιοῦτον, ὃ τοὺς φαγόντας ξένους μετὰ σπασμοῦ σεσηρότας ἀπόλλυσθαι ποιεῖ. Τίμαιος δὲ φησι τοὺς γεγηρακότας τῶν γονέων ἄγειν αὐτοὺς πρὸς βόθρον καὶ καταβάλλειν εἰς αὐτὸν, τοὺς δὲ ὡς μακαρίως ἀποθνήσκοντας γελαῖν ...

οἱ τὴν Σάρδον κατοικοῦντες ἀπὸ Καρχηδονίων ὄντες χροῖνται νόμῳ τινὶ βαρβαρικῷ καὶ πολὺ τῶν Ἑλληνικῶν διηλλαγμένῳ. τῷ γὰρ Κρόνῳ θύουσι ἡμέραις τισὶ τεταγμέναις, οὐ μόνον τῶν αἰχμαλώτων τοὺς καλλίστους, ἀλλὰ καὶ τῶν πρεσβυτέρων τοὺς ὑπὲρ ἑβδομήκοντα ἔτη γεγενημένους. τούτοις δὲ θυομένοις

²⁴ Las dos formas utilizadas, sardanio *Σαρδάνιος* y sardonio *Σαρδόνιος*, como precisa S. Ribichini, “veniva rinviato al senso dei verbi greci connessi allo “stirare la bocca”, sotto l’azione del fuoco, o al “digrignare i denti”, in un riso befardo” (*op. cit.*, (nota 5), p. 30). Para G. Broccia habrían existido dos expresiones diferentes *σαρδάνιος* y *σαρδόνιος*, referidas asimismo a dos tipos diferentes de risa. La segunda expresión, *σαρδόνιος*, habría sido puesta en conexión con Cerdeña y confundiéndose a la vez con la primera (Riso sardanio e riso sardonio da Omero a Nonno. Una storia di destini incrociati, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata*, 34 (2001), pp. 9-54). Cabe puntualizar, como matiza G. Minunno, que “forse è più semplice ritenere che la seconda forma sia una deformazione della prima, dovuta ad elaborazione etiologica, e che lo spettro semantico del complesso sia tanto ampio (od amplificato) da includere i due diversi valori” (Gerontocidio punico? L’uccisione degli anziani nelle più antiche tradizioni sulla Sardegna, *Studi e Materiali per la Storia dei Religioni*, 69 (2003), p. 286, nota 2).

²⁵ Simonetti, *op. cit.*, (nota 5), p. 97; C. Miralles, Le Rire Sardonique, *MHTIS*, 2 (1987), p. 37-38; S. Ribichini, L’assassino di Asdrubale: la «bella morte» e il riso sardonico, en A. González Blanco, J.L. Cunchillos Ilarri y M. Molina Martos (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura* (Cartagena, 17-19 de noviembre de 1990), (Biblioteca Básica Murciana Extra 4), Murcia 1994, p. 124. Este autor, en un reciente estudio (*op. cit.*, (nota 24), p. 45) señala que: “Clitarco abbia immaginato o più probabilmente abbia voluto accreditare la leggenda della presenza di un idolo incandescente a Cartagine: forse non proprio un toro, ma comunque una statua di bronzo, come l’automata cretense, per ricordare ai suoi lettori che il quadro in cui il mondo classico collocava questo tipo di sacrificio era quello anteriore all’ordine stabilito dalla civiltà dei Greci che adoravano Zeus come sommo signore. E per conseguenza tipico del tempo di Crono che l’aveva preceduto, cioè appunto l’età del bronzo”.

²⁶ Ed. Mazza, Ribichini e Xella, *op. cit.*, (nota 15), p. 33. Asimismo dicho fragmento es recogido en: Ed. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. III, B, Leiden 1964, n° 327, fr. 18a.

Eustathius (ca. 1110-1195 n.e.) fue arzobispo de Tesalónica. Enseñó en su ciudad natal, Constantinopla, y entre sus obras se hallan comentarios de filología clásica, con interpretaciones de Homero, Píndaro y Diógenes el periegeta.

τὸ μὲν δακρύειν αἰσχρὸν εἶναι δοκεῖ καὶ δειλόν, τὸ δὲ ἀσπάζεσθαι καὶ γελαῖν ἔσχατον καὶ προϊόντων ἀνδρῶδες τε καὶ καλόν. ὅθεν φασὶ καὶ τὸν ἐπὶ κακῷ προσπολήτον γέλωτα κληθῆναι Σαρδόμιον. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Δήμῳ.

“Dicen que Talos, el guardián construido por Efesto y dado por Zeus a Europa, castigaba de forma singular a aquellos extranjeros que desembarcaban en Creta: saltaba en el fuego y, después de haberse calentado el pecho hasta volverlo incandescente, los abrazaba; y sonreía mientras aquellos se abrasaban. Algunos dicen que en Cerdeña hay una hierba que hace morir a los extranjeros que la comen, y rechinan los dientes por el espasmo. Timeo dice que los sardos llevan a sus ancianos padres cerca de un precipicio y los tiran hacia abajo, y aquellos ríen como si murieran felizmente...

Los cartagineses que habitan la Cerdeña tienen una costumbre bárbara, muy diferente de aquella de los griegos. En efecto sacrifican a Cronos, en días establecidos, no solo algunos de los prisioneros sino también los viejos que han superado los setenta años. A los sacrificados el llorar parece cosa torpe y vil, mientras el alegrarse y reír parece digno de coraje y hermoso. Por esto la risa simulada en las circunstancias dolorosas se dice sarda”.

Evidentemente la noticia se significa en el descarte del sacrificio humano en el mundo griego. En esta ocasión el ámbito geográfico son las islas de Creta y Cerdeña, ambas con una clara vinculación no solo a las rutas de navegación fenicia, sino a la presencia efectiva durante bastante tiempo de pobladores procedentes de la costa fenicia sobre todo en la isla sarda. El mito²⁷ reflejaría un culto en época preclásica a la figura de Talos caracterizado en la ofrenda de sacrificios humanos por medio del fuego, cuyas víctimas al morir reían de modo sardónico²⁸. Con toda probabilidad el testimonio ha dado lugar a la confusión entre la costumbre sarda y el sacrificio de niños en Cartago.

²⁷ En relación al mito de Talos en otros autores clásicos, véase las noticias de Simonides de Amargos, fr. 202A; Apollonius Rhodius, *Argonauticon*, 4, 1638s.; y Apollodorus Atheniensis, *Bibliotheca*, I, 9, 26; *Id.*, *Paroemiographica*, I, 156.

²⁸ Respecto a la risa sardónica en el mundo clásico, seguramente fuese más un gesto de dolor que una indicación de alegría: C. Miralles, *Le Rire Sardonique*, *MHTIS*, 2 (1987), pp. 31-43; Ribichini, *op. cit.*, (nota 25), pp. 122-127. En relación al sacrificio de los ancianos, M. Pittau, *Geronticidio, eutanasia e infanticidio nella Sardegna antica*, en A. Mastino (ed.), *L'Africa romana. Atti dell'VIII Convegno di Studio (Cagliari, 14-16 dicembre 1990)*, vol. II, Sassari 1991, pp. 703-711, realiza un análisis etnológico poniéndolo en conexión con la cultura nuragica; por su parte S. Ribichini, *Liquidare gli anziani (in Sardegna)*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 62 (1996), pp. 445-457, pone la noticia del sacrificio humano en relación al carácter externo al mundo clásico y aprovecha la exposición para poder analizar el culto de origen Argeo de las Saturnalia, y su mención en Dionysius de Halicarnassus, Lactantius y Prudentius que también se ocuparán del sacrificio de niños en Cartago. Por último, Ribichini, *op. cit.*, (nota 24), analiza el origen de la risa sardónica y de la tradición de la estatua broncea de Talos, precisando en relación al uso del adjetivo *sardanion* en este pasaje que: “Si può del resto

De hecho, esta corriente de argumentación literaria queda determinada si atendemos a un fragmento recogido por Zenobius²⁹ que pertenecería a Philoxeno³⁰:

591. Zenob. Athous I ξη' (vide Miller, *Mélang.* p. 356)³¹: Σαρδόμιος γέλως· μέμνηται ταύτης Ὅμηρος (v 302) καὶ Πλάτων (Rep. 337a). εἴρηται δὲ ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν μὴ ἐκ καθαρᾶς τῆς διανοίας μηδὲ χαιρούσης γελῶντων. λέγουσι δέ, ὅτι ἐν Σαρδόνι γίνεται βοτάνη σελίνῳ παραπλησία, ἣν οἱ προσενεγκάμενοι δοκοῦσι μὲν γελαῖν, σπασμῷ δὲ ἀποθνήσκουσι. Φιλόξενος δὲ φησιν ἐνίοις ἱστορεῖν, ὅτι ἐν Σαρδοοῖ τῇ νήσῳ ξόανόν ἐστι τοῦ Κρόνου προτεῖνον τὰς χεῖρας, ἐφ' οὗ τοὺς οἰκοῦντας ἐπιτιθέναι τὰ βρέφη ταῖς χερσὶ τοῦ ξοάνου καὶ ἀπογελαῖν, εἶτα ἀποθνήσκειν, καὶ διὰ τὸ γελαῖν τοῦτο κεκλήσθαι τὸν ἐπιθανάτιον γέλῳτα.

“Risa sardónica: mención en Homero (v. 302) y en Platón (Rep. 337a). Existe a propósito un proverbio relativo a aquellos que ríen no por libre voluntad ni por placer. Se dice que en Cerdeña crece una planta parecida al sedano: quien la ingiere tiene el semblante de reír, mientras en realidad muere entre convulsiones. Philoxeno afirma que estando a algunos escritores se halla sobre la isla de Cerdeña una estatua de Kronos con las manos extendidas, sobre las cuales los habitantes disponen a lactantes; ellos ríen, después mueren. Es a causa de esta risa que se define en tal modo el reír ante la muerte”.

Con toda seguridad Philoxeno en el s. I a.n.e. ha recogido de Kleitarchos la noticia fragmentaria, como se ha señalado referida por Zenobius tres siglos después, colegando a la Cerdeña el origen del proverbio. Además es la única ocasión en que se mencionan lactantes, es decir, neonatos como víctimas del ritual. Curiosamente, y a pesar del recurso literario del lactante vivo en las manos de la estatua a fin de, como se ha señalado, aumentar la acción dramática, es interesante la mención de una planta parecida al sedano³² que podría administrarse a la víctima de corta edad a fin de omitir llantos y mostrar una víctima más placentera a la hora de ejecutar el ritual.

legittimamente supporre che l'autore dell'Odissea non conosce le tradizioni che referivano il riso sardonico alla Sardegna e forse neppure l'esistenza di quest'isola, della quale non parla mai” (p. 94). Respecto a las dos formas: sardanios y sardonios (sardônios), véase nota 24 de este trabajo.

²⁹ Zenobius fue un sofista griego que enseñó retórica en Roma durante el reinado de Hadriano (117-138). Es autor de una colección de proverbios realizada en 3 libros. Se trata de una *Epitome* de las precedentes recogidas de Lucillus de Tharrea y de Didymus de Alejandría, conservada en un código del s. XV, generalmente citada como *recensio vulgata* o *Zenobius vulgatur*. La indicación *Athous* hace referencia a la *recensio Athoa*, una segunda versión de la obra de Zenobio.

³⁰ Philoxeno, gramático de Alejandría que vivió durante el s. I a.n.e. en Roma, autor de comentarios a Homero, obras de métrica, léxicos etimológicos, de los cuales queda el título y poco más

³¹ Ed. C. Theodoridis, *Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos*, (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 2), Berlin - New York 1976, pp. 352-353.

³² Sobre esta hierba véase: Minunno, *op. cit.*, (nota 24), pp. 302-303.

Dentro de este *milieu* cultural, aunque no en referencia a la ejecución del ritual del *molk*, debe insertarse la tradición del toro bronceo realizado por Perilao a instancias de Falaride, primer tirano de Akragas (Agrigento, Sicilia), ca. 570-ca. 554 a.n.e., quien usaba esta estatua como instrumento de tortura cuyas víctimas eran introducidas en su interior y quemadas vivas a fuego lento³³. Durante la agonía, la persona ejecutada emitía lamentos que emergían por la boca de la estatua asimilándose así a los rugidos del toro³⁴. Dicha noticia ha supuesto dentro de la imaginación de diferentes autores, la consolidación de una forma taurina para la estatua broncea de Talos³⁵ y la subsiguiente imagen de la estatua férrea con forma de toro representando a Moloch³⁶.

No obstante en referencia a este *milieu* cultural, es significativo que la costumbre del gerontocidio en Cerdeña haya sido circunscrita por Demone exclusivamente a los habitantes de la isla, y no a todos los cartagineses, y que Timaeus no haya aprovechado esta tradición para reafirmar la crueldad púnica, atribuyendo su práctica a los cartagineses de la isla, más si se tiene en cuenta que la mayor parte de autores contemporáneos aprovechan en sus discursos, “il suo odio fanatico contro i Cartaginesi, nemici giurati della Sicilia”³⁷.

La primera fuente latina sobre el tema data del siglo II a.n.e., Ennius³⁸, *Annales*, VII, 34, 1, fr. 237³⁹:

Poeni suos soliti dis sacrificare puelllos.

“Los púnicos acostumbraban a sacrificar sus propios hijos a los dioses”⁴⁰.

³³ Véase: S. Ribichini, Terza divagazione. Il toro di Falaride, en Ribichini, *op. cit.*, (nota 24), pp. 37-40.

³⁴ Valerius Maximus, *Factorum et dictarum memorabilium*, 9, 2, 9:

... *mugitus resonatem spiritum edere cogeantur, ne eiulatus eorum humano sono vocis expressi Phalaridis thyranni misericordiam implorare possent.*

Ed. J. Briscoe, *Valeri Maximi Facta et dicta memorabilia*, vol. 2, *Libri VII-IX*, Lipsae 1998, p. 584.

Acerca del toro de Falaride en los autores clásicos véase: Polybius XII, 25; Luciano de Samosata, *Falaride* I-II; Cicero, *In C. Verrem*, IV, 73; Diodorus Siculus, XIII, 90, 4ss.; XX, 71; XXXII, 25; Pindarus, *Piticas*, I, 185.

³⁵ Apollodorus Atheniensis, *Bibliotheca*, I, 9, 26.

³⁶ J.F. Moore, Biblical Notes: 3. The Image of Moloch, *Journal of Biblical Literature*, 16 (1897), pp. 161-165.

³⁷ K. Meister, *La storiografia greca*, Roma-Bari 1992, p. 158. Se debe añadir que por parte de Timaeus el célebre toro de Falaride jamás había existido.

³⁸ Quintus Ennius, 239-169 a.n.e., sirvió como centurión en el ejército romano en la isla de Cerdeña hasta la cuestura de Catón (204 a.n.e.). Tuvo relación con Escipión Nasica y Escipión el Africano. A ello se debe añadir que escribió también una tragedia con el nombre de Andrómeda. Puede que se trate de la única referencia del sacrificio de niños del período de las guerras púnicas, puesto que Ennio participó en la 2ª Guerra Púnica, E.M.J. Steuart (ed.), *The Annals of Quintus Ennius*, Cambridge 1925, pp. 31-34.

³⁹ Ed. E.H. Warmington, *Remains of Old Latin*, vol. I, *Ennius and Caecilius*, (LCL 294), London, Cambridge-Massachusetts 1935, p. 84.

Este texto solo confirma la noticia anterior en relación a la costumbre de los cartagineses de sacrificar a sus hijos, *suos ... puellos*, recordando el anterior *τοὺς αὐτῶν ἑῷς* mencionado en *Minos*. Con probabilidad el suceso debe girar en torno a la invasión de Agathocles en el 310 a.n.e. No hay mención específica alguna a la divinidad o divinidades que eran ofrendadas con este ritual. Con toda seguridad, la información sea tan escueta probablemente debido a las razones métricas de la composición.

Otra fuente latina, ésta del siglo I a.n.e., incide en la crítica al sacrificio humano, Cicerón⁴¹, *De re publica*, III, ix, 15⁴²:

Quam multi, ut Tauri in Axino, ut rex Aegypti Busiris, ut Galli, ut Poeni, homines immolare et pium et dis immortalibus gratissimum esse duxerunt!

“¡Cuántos, como los Tauros en el Axino, como el rey de Egipto Busiris, como los galos, y los cartagineses, creyeron que era piadoso y muy grato a los dioses inmortales el hacer inmolaciones humanas!”⁴³

Como se puede observar aquí no hay mención alguna a niños. Por su parte, y continuando con el sentido aportado por el texto descrito en *Minos*, se observa el carácter pío (*pium* / *δσιον*) del sacrificio al igual que su significado como testimonio de gratitud (*gratissimum* / *νόμιμον*), lo cual refuerza el aura de santidad que rodeaba el rito. Asimismo inicia la mención del sacrificio humano a otras sociedades, que posteriormente, como veremos, será reiterativa⁴⁴.

⁴⁰ Trad. M. Segura Moreno, *Quinto Ennio. Fragmentos*, Madrid 1984, p. 78:

“fragm. 127: Los Cartagineses suelen ofrecer a sus dioses como víctimas a sus propios hijos”.

⁴¹ M. Tullius Cicero (106-43 a.n.e.) escribe el tratado teórico *De re publica* en seis libros entre los años 54 y 51 a.n.e., siguiendo el formato de un diálogo socrático donde Scipio Africanus Minor toma el rol de anciano sabio.

⁴² Ed. C.W. Keyes, *Cicero in twenty-eight volumes*, vol. 16, *De re publica. De legibus* (LCL 213), London, Cambridge-Massachusetts 1928, pp. 94 y 96.

⁴³ Ed. A. d'Ors, *M. Tulio Cicerón. Sobre la República*, (Biblioteca Clásica Gredos 72), Madrid 1984, p. 130.

⁴⁴ No se ha querido considerar dentro de las noticias sobre los sacrificios de niños, la referencia aportada por Cicerón, *Pro L. Balbo oratio*, XIX, 43:

Omitto, quantis ornamentis populum istum C. Caesar, cum esset in Hispania praetor, adfecerit, controversias sedarit, iura ipsorum permissu statuerit, inveteratam quandam barbariam ex Gaditanorum moribus disciplinaque deleat, summa in eam civitatem huius rogatu studi et beneficia contulerit

Ed. R. Gardner, *Cicero in twenty-eight volumes*, vol. 13, *Pro Caelio. De provinciis consularibus. Pro Balbo*, (LCL 447), London, Cambridge-Massachusetts 1987, pp. 682 y 684.

“Nada digo acerca de las grandes distinciones que G. Caesar, cuando era gobernador en España, concedió a aquella gente, como él acordó litigios, por su propio consentimiento estableció códigos de

También en la primera mitad del siglo I a.n.e. (ca. 60-30), Diodorus Siculus⁴⁵ hace las siguientes menciones al compilar su tratado de historia universal *Bibliotheca historica*.

Diodorus Siculus, XIII, 86, 3⁴⁶:

ἀπέθανε δὲ καὶ Ἀννίβας ὁ στρατηγός, καὶ τῶν ἐπὶ τὰς φυλακὰς προπεμπομένων ἡγγελλόν τινες διὰ νυκτὸς εἶδωλα φαίνεσθαι τῶν τετελευτηκότων. Ἰμῖλκας δὲ θεωρῶν τὰ πλήθη δεισιδαιμονοῦντα πρῶτον μὲν ἐπαύσατο καθαιρῶν τὰ μνημεῖα, μετὰ δὲ ταῦτα ἰκέτευε τοὺς θεοὺς κατὰ τὸ πάτριον ἔθος τῷ μὲν Κρόνῳ παῖδα σφαγιάσας, τῷ δὲ Ποσειδῶνι πλήθος ἱερείων καταποντίσας.

“Entre los muertos estaba también Hannibal, el general, y entre los exploradores que habían sido enviados había algunos que contaron que en la noche habían sido vistos espíritus de los muertos. Himílcar, viendo como la multitud era acosada por un temor supersticioso, primero de todo puso término a la destrucción de los monumentos, y luego suplicó a los dioses según la costumbre de su pueblo sacrificando un joven muchacho a Cronos y una multitud de ganado a Poseidón sumergiéndolo en el mar”.

Diodorus Siculus, XX, 14, 1 y 4-7⁴⁷:

leyes, extirpó un tipo de arraigada barbaridad de las costumbres e instituciones de la gente de Cádiz, y, a petición de Balbo, le otorgó aquel estado el más grande interés y los más grandes favores”.

Trad. J.A. Enríquez González, *Cicerón, Defensa de L. Cornelio Balbo*, Madrid 1997, pp. 125-126.

Suceso que se inserta en la defensa de L. Cornelius Balbus acusado de apropiación ilegal de la ciudadanía romana, en el año 56 a.n.e., y que hace mención a la iniciativa de César, siendo pretor en la Hispania Ulterior, entre los años 62-61 a.n.e., para destruir una *inventariatam barbariam* en Cádiz. Dicho suceso puede ponerse en referencia con las víctimas infantiles inhumadas aparecidas con el cráneo roto en dicha ciudad (R. Corzo Sánchez, Los sacrificios infantiles en Cádiz, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 14 (1989), pp. 239-246; *Id.*, El ritual de los sacrificios infantiles en el área gaditana, *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, IX Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1994), Eivissa 1995, pp. 67-89) y que, como posteriormente se analizará en el capítulo dedicado a la arqueología, parece no tener una vinculación exacta con las prácticas ejecutadas en los *tofet*.

⁴⁵ Diodorus Siculus, originario de Agyron (Agira, Sicilia), ejecutó su obra realizando una recopilación de libros de otros autores sin mayor aporte propio, de ahí que, salvo en contadas ocasiones, se puede estar seguro de la identidad del autor o autores originarios que ha utilizado a la hora de aportarnos una noticia. La estructura de la misma en 40 libros se divide en tres secciones: libros 1 a 6 geografía, libros 7 a 17 historia del mundo comenzando por la Guerra de Troya hasta la muerte de Alejandro Magno, y libros 18 a 40 historia desde los sucesores de Alejandro hasta el principio de la Guerra de las Galias, 45 a.n.e.

⁴⁶ Ed. C.H. Oldfather, *Diodorus Siculus: Library of History. Books XII.41-XIII*, vol. 5, (LCL 384), London, Cambridge-Massachusetts 1950, p. 364.

Διόπερ οἱ Καρχηδόνιοι, νομίσαντες ἐκ θεῶν αὐτοῖς γεγονέναι τὴν συμφορὰν, ἐτράπησαν πρὸς παντοίαν ἱκεσίαν τοῦ δαιμονίου ... ἡτιῶντο δὲ καὶ τὸν Κρόνον αὐτοῖς ἐναντιοῦσθαι, καθ' ὅσον ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις θύοντες τούτῳ τῷ θεῷ τῶν υἱῶν τοὺς κρατίστους ὕστερον ὠνούμενοι λάθρα παῖδας καὶ θρέψαντες ἔπεμπον ἐπὶ τὴν θυσίαν. καὶ ζήτησεως γενομένης εὐρέθησάν τινες τῶν καθιερουργημένων ὑποβολιμαῖοι γεγονότες. τούτων δὲ λαβόντες ἔννοιαν καὶ τοὺς πολεμίους πρὸς τοῖς τέχεσιν ὁρῶντες στρατοπεδεύοντας ἐδεισιδαιμόνουν ὡς καταλελυκότες τὰς πατρίους τῶν θεῶν τιμὰς. διορθώσασθαι δὲ τὰς ἀγνοίας σπεύδοντες διακοσίους μὲν τῶν ἐπιφανεστάτων παίδων προκρίναντες ἔθυσαν δημοσίᾳ. ἄλλοι δ' ἐν διαβολαῖς ὄντες ἐκουσίως ἑαυτοὺς ἔδοσαν, οὐκ ἐλάττους ὄντες τριακοσίων. ἦν δὲ παρ' αὐτοῖς ἀνδριάς Κρόνου χαλκοῦς, ἐκτετακὼς τὰς χεῖρας ὑπτίας ἐγκεκλιμένης ἐπὶ τὴν γῆν, ὥστε τὸν ἐπιτεθέντα τῶν παίδων ἀποκυλλέσθαι καὶ πίπτειν εἰς τι χάσμα πλήρες πυρός. εἰκὸς δὲ καὶ τὸν Εὐριπίδην ἐντεῦθεν εἰληφέναι τὰ μυθολογούμενα παρ' αὐτῷ περὶ τὴν ἐν Ταύροις θυσίαν, ἐν οἷς εἰσάγει τὴν Ἰφιγένειαν ὑπὸ Ὀρέστου διερωτωμένην

τάφος δὲ ποῖος δέξεται μ', ὅταν θάνω;

πῦρ ἱερὸν ἔνδον χάσμα τ' εὐρωπὸν χθονός.

καὶ ὁ παρὰ τοῖς Ἑλλήσι δὲ μῦθος ἐκ παλαιᾶς φήμης παραδεδομένος ὅτι Κρόνος ἠφάνιζε τοὺς ἰδίους παῖδας παρὰ Καρχηδονίοις φαίνεται διὰ τούτου τοῦ νομίμου τετηρημένος.

“Por lo tanto los cartagineses, creyendo que la desgracia les había llegado desde los dioses, se dedicaron a toda clase de súplicas de los divinos poderes ... También estimaron que Cronos les era hostil, en efecto, aquéllos que antes habían sacrificado a este dios los más nobles de sus hijos, más recientemente, compraban ahora secretamente niños que alimentaban para después enviarlos al sacrificio, y cuando una investigación fue realizada, se supo que algunos de los niños inmolados habían sido sacrificados en lugar de otros. Considerando estas cosas y viendo al enemigo acampado delante de sus muros, experimentaron un temor religioso ocasionado por la idea de haber descuidado los honores tradicionales debidos a los dioses que habían establecido sus padres. Ardiendo en deseos de reparar sus errores, eligieron doscientos niños entre los más nobles y les sacrificaron a nombre del Estado. Otros, que habían sido acusados, se ofrecieron ellos mismos; su número llegó a alcanzar trescientos. Había en su ciudad una estatua de Cronos en bronce, las manos extendidas, las palmas en alto, e inclinadas hacia el suelo, de forma que el niño que era allí colocado rodaba y caía en una fosa llena de fuego. Es probable que

⁴⁷ Ed. R.M. Geer, *Diodorus Siculus: Library of History. Books XIX.66-110 and XX*, vol. 10, (LCL 390), London, Cambridge-Massachusetts 1954, pp. 176, 178 y 180.

fue por ésto que Eurípides haya dibujado la historia mítica hallada en sus trabajos acerca del sacrificio en Tauris, en el que presenta a Ifigenia siendo preguntada por Orestes:

¿Qué tumba me recibirá cuando muera?

Un sagrado fuego dentro, y una ancha falla de tierra.

También la historia pasó entre los griegos del antiguo mito que Cronos hizo con sus propios niños parece haber sido guardado en la mente entre los cartagineses a través de esta práctica”.

Se debe hacer una distinción, que no sólo viene dada por el hecho histórico al cual hacen referencia. Así en el primer fragmento, la acción tiene lugar cuando se está narrando el asedio cartaginés de Agrigento en el 406 a.n.e, mientras que en el segundo fragmento aunque la acción también tiene lugar mediante otro asedio, en este caso se trata del llevado a cabo sobre Cartago por las tropas de Agathocles en el 310 a.n.e. Por lo tanto, también hay que distinguir entre una y otra práctica relatada.

En ambos pasajes Cronos es la divinidad a la que se ofrecen los sacrificios humanos, y la consumación es debida a una antigua tradición, en el primer caso: τὸ πατριὸν ἔθος, “la costumbre ancestral”, en el segundo: τὰς πατρίους τῶν θεῶν τιμὰς, “los honores tradicionales debidos a los dioses”. Asimismo, en las dos narraciones se trata de apaciguar la cólera divina y atajar un castigo de proporciones catastróficas, aunque en el último texto la mención a pasados sacrificios puede deducirse que podrían haber sido ofrecidos en circunstancias normales.

No obstante, se puede claramente sustraer de la lectura que en el primer pasaje de Diodorus Siculus no nos hallamos ante las acciones propias de un sacrificio *molk*, ya que en primer lugar no parece tratarse de un ritual ejecutado en un *tofet*, así como la víctima sacrificial, un solo niño, παῖδα, pudiera tratarse de un ser de algo más de edad que un simple recién nacido⁴⁸, aunque hasta el momento no tengamos ninguna referencia en los textos a la edad concreta de las víctimas. A éste se acompaña con una ofrenda de ganado (probablemente vacuno) a Poseidón. Respecto a la víctima seleccionada, Rolland de Vaux sugiere que podría tratarse del hijo de Himílcar quemado tras haber sido muerto por un golpe de espada⁴⁹.

Respecto al asedio de Cartago, la acción parece tomada de Duris de Samos en su historia de Agathocles⁵⁰, y con una clara influencia de la relación establecida por

⁴⁸ Respecto a la edad de las víctimas en relación a los textos corresponde a un periodo corto de vida. En cuanto a su confirmación por los análisis paleopatológicos véase el capítulo al respecto en este trabajo.

⁴⁹ R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, p. 72.

⁵⁰ Moore, *op. cit.*, (nota 36), p. 163, n. 7: “The reasons for supposing that Duris is Diodorus’ source here may be briefly stated: In the history of Agathokles, Books xix., xx., Diodorus draws chiefly, if not exclusively, on Timaeus and Duris; Timaeus is here excluded, because same pareomiographic tradition which has preserved the extracts from Kleitarchos adduces Timaeus for an entirely different explanation of the Σαρδάνιος γέλως. On the other hand, the way in which the quotation from Euripides (*Iphig. Taur.*

Kleitarchos en la mención de la estatua broncea⁵¹, aunque en esta ocasión el lugar donde caía la víctima *κρίβανον*, pasa a ser una fosa llena de fuego, *χάσμα πλήρες πυρός*, que da pie a la mención de Eurípides y a la historia de Cronos, siempre en un plano de referencia mítica. No se puede saber si la víctima estaba todavía con vida al ser puesta en tal mecanismo, pero si se atiende a la primera referencia presentada de este autor, a pesar de no estar ante un sacrificio de tipo *molk*, se puede deducir que la víctima estaba ya sin vida al haberle sido cortada la garganta por el uso del término *σφαγιάσας*. Las víctimas serían, *τῶν υἱῶν τοὺς κρατίστους*, “los mas nobles de sus hijos”, sacrificados en anteriores ocasiones y, *τῶν ἐπιφανεστάτων παίδων*, “los más ilustres niños”, en el año 310 a.n.e. Pero anteriormente habían sacrificado a niños de clases más bajas o esclavos, los cuales durante un tiempo eran criados seguramente para hacer pasar como propios, cometiendo una herejía. En un principio son 200 los seleccionados, juntándoseles 300 voluntarios⁵². Aunque el número 300 puede hacer mención tanto a los elegidos como a los voluntarios, puesto que se debe recordar que la existencia de la ciudad estaba amenazada, la cifra, probablemente en pro de un mayor impacto literario, debe haber sido aumentada.

De final del siglo I, Dionysius Halicarnassensis, *Antiquitatum Romanorum*, I, 38, 2⁵³:

λέγουσι δὲ καὶ τὰς θυσίας ἐπιτελεῖν τῷ Κρόνῳ τοὺς παλαιούς, ὥσπερ ἐν Καρχηδόνι τέως ἡ πόλις διέμεινε καὶ παρὰ Κελτοῖς εἰς τόδε χρόνου γίνεται καὶ ἐν ἄλλοις τισὶ τῶν ἑσπερίων ἔθνων, ἀνδροφόνους,

“Dicen que los antiguos acostumbraban a ofrecer víctimas humanas a Cronos, igual que en Cartago tanto tiempo como la ciudad existió, y como los celtas y algunas otras naciones occidentales hacen aún hoy”⁵⁴.

625 f.) and the myth of Kronos devouring his children are brought in is altogether in the manner of Duris, the extant fragments of whose works (FHG. ii. 466 ff.) show a notable fondness for such embellishments”.

Sobre la cuestión de las fuentes, véase P. Xella, *I χρυσοῖ νοοί dei Cartaginesi*, *Aula Orientalis* (Homenaje G. del Olmo Lete), 17-18 (1999-2000), p. 364, n. 6.

⁵¹ Para F. Jacoby, Kleitarchos, en A. von Pauly und G. Wissowa, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertums wissenschaft*, vol. 11, 1, Stuttgart, 1919, pp. 622-654. Q. Curtius Rufus, Diodorus Siculus y, probablemente, Trogus Pompeius, en su descripción de Alejandro Magno, usaron Clitarchus como una fuente común.

⁵² Leglay, *op. cit.*, (nota 4), p. 317, opina en este sentido que son sacrificados 500 niños.

Aunque pudieran haber sido hechos voluntarios, P.G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and mlk*, Harvard 1975, (Unpublished Ph.D. dissertation), p. 6. Se atiende a que las víctimas sean en todo momento niños y que prácticamente toda la población que debía haber guardado la *praxis* de este ritual, había por tanto cometido el engaño.

⁵³ Ed. E. Cary, *The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus*, vol. I, (LCL 319), London, Cambridge-Massachusetts 1937, p. 122.

Al realizar esta obra⁵⁵, el autor recoge la tradición de un complicado proceso de análisis, étnico y geográfico, de la realidad mediterránea, iniciado decenios atrás por Poseidonio. De ahí que, intenta mostrar una visión de tipo antropológico, comparando los aspectos variados del sacrificio en los territorios en ese momento bajo la órbita del imperio romano. El texto solo nos ratifica la costumbre de sacrificar víctimas humanas entre los cartagineses, situación que como se indica, finaliza con la caída de la ciudad. Claro está que de esta forma se intenta desligar toda aptitud negativa de la nueva colonia romana potenciada primero por Iulius Caesar y, después, por su sucesor Augustus Caesar. No debemos olvidar el origen africano del autor que intenta negar toda conexión con el sacrificio de víctimas humanas⁵⁶. Sin embargo, la mención a otras naciones del oeste pudiera sugerir que el culto continuaba en auge en los territorios anteriormente controlados por Cartago, aunque no hallamos una mención geográfica específica. A este respecto, el otro pueblo citado por el autor, se debe hacer una puntualización, la mención a celtas debe entenderse como una mención a los galos.

Coetánea es la relación aportada por Pompeius Trogus⁵⁷, cuya obra original, *Historiae phillippicae et totius mundi origines terrae situs*⁵⁸, se perdió y de la cual solo tenemos los *prologi* que reflejan la estructura de la obra, y un *Epitoma* compuesto a caballo entre el siglo II y el siglo III por M. Iunianus Iustinus⁵⁹.

⁵⁴ Trad. E. Jiménez y E. Sánchez, *Dionisio de Halicarnaso. Historia Antigua de Roma. Libros I-III*, vol. 1, (Biblioteca Clásica Gredos 73), Madrid 1984, pp. 83-84:

“Dicen también que los antiguos ofrecían sacrificios humanos a Saturno, como se hacía en Cartago mientras la ciudad existió, y en nuestros días se hace todavía entre los celtas y algunos otros pueblos de occidente”.

⁵⁵ *Ρομανικῆς Αρχαιολογίας* es una obra distribuida en 20 libros que van desde el periodo mítico al comienzo de la I Guerra Púnica. De los que los 9 primeros han llegado completos a nuestros días, el 10º y el 11º casi completos, mientras que del resto conocemos fragmentos por los extractos de Constantine Porphyrogenitus y un epítome de un manuscrito de Milán.

⁵⁶ El desarrollo del párrafo elegido continúa con la referencia a que los sacrificios humanos se hacían en un tiempo anterior en la Roma arcaica y que Hércules, en su empeño civilizador, eliminó, enseñando a no ofrecer más víctimas humanas en honor de Cronos/Saturno.

⁵⁷ “Trogue-Pompée est né à Vasio (Vaison la-Romaine) dans la pays des Vocones (Gallia Narbonensis) il est très conscient de l'importance de la Méditerranée Occidentale. Non loin du pays des Vocones se trouve l'ancienne colonie phocéenne de Massalia (Marseille), qui a été un centre de rayonnement de la culture grecque dans le Midi de la Gaule et qui a sans doute contribué au philhellénisme de Trogue-Pompée”. J.M. Alonso-Núñez, Trogue-Pompée sur Carthage, *Karthago*, 22 (1988-1989), p. 11.

⁵⁸ Esta historia en 44 libros cuyo tema central es el imperio macedonio. El trabajo se basa en las escrituras de otros historiadores griegos, tales como Theopompus (cuya *Philippica* pudo haber sugerido el tema de Trogus), Ephorus, Timaeus, Polybius.

⁵⁹ En cuanto a la fidelidad de la fuente: S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, vol. I, Paris 1920, p. 380; G. Bunnens, *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondée sur une*

Pompeius Trogus-Justino, *Epitoma Historiarum Philippicarum*, XVIII, vi, 11-12⁶⁰:

Cum inter cetera mala etiam peste laborarent, cruenta sacrorum religione et scelere pro remedio usi sunt; quippe homines ut victimas immolabant et inpuberes, quae aetas etiam hostium misericordiam provocat, aris admovabant, pacem deorum sanguine eorum exposcentes, pro quorum vita dii rogari maxime solent

“Sufriendo entre otros males también la peste, recurrieron como remedio al rito cruento de los sacrificios y al crimen; pues sacrificaban a hombres como víctimas y llevaban a los altares a jóvenes cuya edad provoca la compasión incluso en el enemigo, exigiendo la paz divina con la sangre de aquellos por cuya vida especialmente se suele suplicar a los dioses”⁶¹.

Pompeius Trogus-Justino, *Epitoma Historiarum Philippicarum*, XIX, i, 10⁶²:

Dum haec aguntur, legati a Dario, Persarum rege, Karthaginem venerant adferentes edictum, quo Poeni humanas hostias immolare et canina vesci prohibebantur

“Mientras ésto sucede, llegaron a Cartago unos embajadores enviados por Darío, rey de los persas, trayendo un decreto por el que se prohibía a los púnicos hacer sacrificios humanos y comer carne de perro”⁶³.

En la obra de Trogus, cuya principal fuente es Timaeus de Tauromenium⁶⁴, el autor “suivant sa technique historiographique héritée des λόγος d’Hérodote par le

analyse des traditions littéraires, (Etudes de philologie, d’archéologie et d’histoire anciennes 17), Bruxelles-Rome 1979, pp. 174-186.

⁶⁰ Ed. O. Seel, *M. Iuniani Iustini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, Stuttgart 1972, p. 162.

⁶¹ Trad. J. Castro Sánchez, *Justino. Epítome de las «historias filípicas» de Pompeyo Trogo / prólogos / fragmentos*, (Biblioteca Clásica Gredos 212), Madrid 1995, p. 312.

⁶² Ed. O. Seel, *M. Iuniani Iustini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, Stuttgart 1972, p. 165.

⁶³ Trad. J. Castro Sánchez, *Justino. Epítome de las «historias filípicas» de Pompeyo Trogo / prólogos / fragmentos*, (Biblioteca Clásica Gredos 212), Madrid 1995, p. 316.

⁶⁴ Timaeus de Tauromenium, ca. 345-ca. 250, fue expulsado de Sicilia por Agathocles, refugiándose en Atenas donde se dedicó al estudio de la retórica siendo pupilo de Isocrates. Retorna a la isla durante el gobierno de Hierón II de Siracusa. Realizó una historia en 40 libros, con secciones muy desiguales, donde narraba la historia de Grecia hasta la 1ª Guerra Púnica, tratando dentro de ella la historia de Sicilia. Dedicó bastante atención a la cronología, introduciendo el sistema de contar el tiempo por Olimpiadas. Su obra fue atacada por varios historiadores, especialmente Polybius quien le nombra con el apodo de Epitimaus.

seulement des *origenes* ou *situs* quand le pouvoir universel en question entre en contact avec un peuple ou une zone inconnue”⁶⁵, introduce el mundo púnico a causa de la expedición en Sicilia del rey Pyrrhus del Epiro. Así una parte del libro 18 es dedicada a la narración de la fundación de Cartago, y todo el libro 19 a la historia de esta ciudad.

El recopilador del trabajo de Trogus, pone el primer pasaje justamente después de la historia legendaria de Dido-Elissa y antes del suceso de las guerras extranjeras de Malchus, lo cual lleva a plantear que el sacrificio de niños en Cartago tuvo lugar desde sus orígenes, al igual que anteriormente se puede observar en la lectura del texto de Sófocles. El edicto de Darío (521-486 a.n.e.) apuntaría a suprimir esta práctica, reforzando esta visión.

Este edicto representa posiblemente el primer intento por parte de algún gobernante extranjero, quizás comprensiblemente horrorizado por tales sacrificios, de intervenir en la vida religiosa cartaginesa⁶⁶. El motivo se repetirá en otros autores, aunque su exactitud es siempre imposible verificar⁶⁷.

Aquí como en Diodorus Siculus, los cartagineses acuden al ritual ante una amenaza, en este caso alguna pestilencia, con una finalidad del rito *pacem deorum sanguine eorum exposcentes* en el que adquiere suma importancia el rol de la sangre sobre el lugar de ejecución *aris admovebant*.

La *cruenta sacrorum religione* del primer pasaje sirve para volver a confirmar las sanciones religiosas concedidas a estos ritos, a pesar del marco de impiedad y condena⁶⁸.

Una conexión similar entre sacrificio y crisis cívica acaece en la narración de Quintus Curtius Rufus (fl. ca. 50)⁶⁹, *De rebus gestis Alexandri Magni*, IV, iii, 23⁷⁰:

⁶⁵ J.M. Alonso-Núñez, Trogue-Pompée sur Carthage, *Karthago*, 22 (1988-1989), p. 12.

⁶⁶ Antes de la segunda mitad del siglo IV a.n.e. los cartagineses pagaban un diezmo de los ingresos públicos a la ciudad madre Tiro, y alguna forma de tributo continuó más tarde (Diodorus Siculus, XX, 14, 2). Así en los siglos VI-V a.n.e. Cartago se consideraba una colonia dependiente de Tiro. De ahí que un edicto de Darío a sus vasallos asiáticos, podría haber llegado a las colonias de Tiro donde habría sido ignorado.

Sobre la campaña cartaginesa de Darío: S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, vol. I, Paris 1920, pp. 418-434.

⁶⁷ Para E. Norden, *Ennius und Virgilius*, Leipzig 1913, p. 90, nota 3, es un “wahrcheinlich apokryph”, un probable apócrifo. S. Ribichini, La proibizione del sacrificio umano cartaginese, en M. Dietrich und I. Kottsieper, *Un Mose schrieb dieses Lied auf*, (*Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70*), Münster 1998, p. 658: “Tutti il paragrafo, insomma, presenta problemi tali da suggerire che si tratti di un passo apocrifo”. Por otro lado Leglay, *op. cit.*, (nota 4), p. 315, acepta la historicidad.

⁶⁸ “La contrapposizione tra una ritualità negativa che diventa condannabile consuetudine («usi sunt») e la consuetudine di un rito positivo («dii rogari maxime solent»)", P. Bernardini, Giustino. Cartagine e il Tofet, *Rivista di Studi Fenici*, 24 (1996), p. 28.

⁶⁹ Para la datación, F. Pejonaute Rubio, *Quinto Curzio Rufo. Historia de Alejandro Magno*, (Biblioteca Clásica Gredos 96), Madrid 1986, pp. 7-19.

Sacrum quoque, quod equidem dis minime cordi esse crediderim, multis saeculis intermissum repetendi auctores quidam erant, ut ingenuus puer Saturno immolaretur: quod sacrilegium verius quam sacrum Carthaginenses a conditoribus traditum usque ad excidium urbis suae fecisse dicuntur. Ac nisi seniores obstitissent, quorum consilio cuncta agebantur, humanitatem dira superstitio vicisset

“Hubo otros que propusieron practicar de nuevo una antigua costumbre religiosa, caída en desuso durante muchos siglos y que yo ciertamente no la estimaría muy grata a los dioses: la inmolación de un niño de condición libre a Saturno. Esta infamia, más que sacrificio, que habían heredado de sus fundadores, se dice que fue practicada por los cartagineses hasta la destrucción de su ciudad. Y (ahora) sin la oposición de los Ancianos, cuyo consejo era decisivo en todos los asuntos, se hubiera impuesto sobre las consideraciones más humanitarias”⁷¹.

Se trata del primer testimonio específico de la práctica sacrificial en Fenicia⁷², el pasaje relata la reacción de los ciudadanos de Tiro cuando, en el 332 a.n.e., Alejandro Magno intenta capturar la ciudad, aunque el rito había sido interrumpido durante muchos años (*multis saeculis intermissum*) y ahora era rechazado por los ancianos. Los cartagineses habrían copiado la práctica directamente de la ciudad madre y lo habrían

Puede tratarse de Curtius Rufus, cónsul entre los años 43-45 y que acabó rigiendo la provincia de Africa. Respecto a una datación más elevada: J. Rufus Fears, Silius Italicus, *Cataphracti*, and the Date of Q. Curtius Rufus, *Classical Philology* 71 (1976), pp. 214-223.

Quintilianus no incluye a Q. Curtius Rufus en su lista de historiadores (*Inst.*, 10, 1, 85-131), aunque como el propio autor latino expresa, no da una lista completa (*Inst.*, 10, 1, 104).

⁷⁰ Ed. J.C. Rolfe, *Quintus Curtius*, vol. I, *Books I-V*, (LCL 368), London, Cambridge-Massachusetts 1946, p. 194.

⁷¹ Trad. F. Pejonaute Rubio, *Quinto Curzio Rufo. Historia de Alejandro Magno*, (Biblioteca Clásica Gredos 96), Madrid 1986, p. 151:

“Incluso algunos eran partidarios de restablecer un sacrificio que había caído en desuso desde hacía siglos y que yo de ningún modo estimaría como agradable a los dioses; el que un joven de familia libre fuera inmolado a Saturno. Este sacrilegio, mejor que sacrificio, lo habían heredado los cartagineses de los fundadores de su ciudad y lo siguieron practicando hasta la destrucción de Cartago; y si no se hubiera opuesto el Consejo de Ancianos que detentaba todo el poder de decisión, los sentimientos humanos hubieran sido conculcados por una cruel superstición”.

⁷² A favor de esta hipótesis: Mosca, *op. cit.*, (nota 52), p. 9; E. Lipinski, Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique, en J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, (Orientalia Lovanensia Analecta 55), Leuven 1994, p. 278; C.G. Wagner, Problemática de la difusión del Molk en occidente fenicio-púnico, en J. Alvar, C. Blázquez y C.G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas (Segundo Encuentro-Coloquio de ARYS, Jarndilla de la Vera, Diciembre 1990)*, Madrid 1993, pp. 111-112, n. 7; S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, pp. 24-25.

mantenido hasta la caída de la ciudad⁷³. Como en Diodorus Siculus⁷⁴ la víctima de esta horrible práctica es descrita: el niño, *puer*⁷⁵, debe ser *ingenuus* literalmente nacido libre, pero con el significado extendido de noble u honorable. Nuevamente, como se ha dicho, nos hallamos ante una respuesta a una situación de grave peligro.

Caius Plinius Secundus (ca. 23/24-24 de Agosto del 79), Plinio el Viejo, *Naturalis Historia*, XXXVI, iv, 39⁷⁶ (publicada en el 77) menciona el sacrificio de pasada:

Inhonorus est nec in templo ullo Herculse, ad quem Poeni omnibus annis humana sacrificaverant victima, humi stans ante aditum porticus ad nationes.

“Sin honor y no puesto en todos los templos es Hércules, ante el cual los cartagineses cada año sacrifican víctimas humanas; éste se levanta a nivel del suelo ante la entrada del Pórtico de las Naciones”.

El contexto en que se presenta es una extensa discusión acerca de una serie de estatuas de mármol bien conocidas en la ciudad de Roma. Este corto pasaje presenta varios problemas. La mención de la estatua de Hércules conectada con los sacrificios púnicos recuerda la descripción del rito de Diodorus Siculus y Kleitarchos. Sin embargo, no podemos establecer una igualdad entre la estatua descrita por Plinio y aquella de los otros autores. Una es de mármol, la otra de bronce (*ἀνδριᾶς Κρόνου χαλκούς*). Además la primera, se identifica con Cronos (Baal Hammon) mientras que Hércules equivale a Melqart.

Julien Guey⁷⁷ asume la evidencia de Plinio, planteando la existencia de dos estatuas en Cartago a las que se ofrecían sacrificios humanos (niños a Cronos, adultos a Melqart). Esto podría considerarse como una posible interpretación del pasaje, pero se deben tener en cuenta las siguientes objeciones. Plinio en ninguna parte insinúa la procedencia geográfica precisa de la estatua de Hércules que había sido transportada a

⁷³ S. Ribichini, Sacrifici umani a Tiro?, en B. Pongratz-Leisten et alii (eds.), *Anā šādi Labnāni lu allik*, (Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Feitschrift für Wolfgang Röllig), Kevelaer 1997, pp. 357-359, presenta en este sentido ciertas reservas a las fuentes utilizadas cuando el autor, Quintus Curtius Rufus, emplea el uso “se dice”, *ducuntur*, desacreditándolas.

⁷⁴ El propio autor en el libro IX menciona como sus fuentes Kleitarchos, Diodorus y Pompeius Trogus. Ribichini, *Ibidem*, p. 357.

⁷⁵ Sobre la concepción de *puer*, véase J. Maurin, Remarques sur la notion «puer» à l'époque classique, *Bulletin de l'Association G. Budé* (1975), pp. 221-230.

⁷⁶ Ed. D.E. Eichholz, *Pliny: Natural History*, vol. X, *Libri XXXVI-XXXVII*, (LCL 419), London, Cambridge-Massachusetts 1962, p. 30.

⁷⁷ Guey, *op. cit.*, (nota 22), p. 100, nota 2.

Roma. En este sentido, el uso de *Poeni* no es de gran ayuda ya que puede referirse a diversos habitantes del Mediterráneo occidental de origen púnico⁷⁸.

Es la única vez que Hércules-Melqart es asociado al sacrificio de niños. Puede haber dos posibilidades: una confusión respecto a la identificación de la estatua y que se tratase de una de Cronos, o más seguramente, que Plinio haya aunado dos tradiciones distintas siguiendo la descripción de la famosa estatua de Diodorus⁷⁹.

Plinio introduce un detalle importante: la naturaleza anual del sacrificio (*omnibus annis ... sacrificaverant*). Este detalle no es exclusivo de Plinio y no entra en conflicto con la tradición paralela en relación a que el sacrificio era efectuado en tiempos de crisis civil.

Una fuente que puede aportar algún interés en relación a confirmar la práctica de estos sacrificios en la zona de Judea, viene de la mano de Flavius Iosephus⁸⁰ (ca. 37- ca. 100), *Antiquitates Judicae*, IX, 243⁸¹:

(xii. 1) ἔρχεται δ' εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἀχάζην ἡ βασιλεία, ὃς ἀσεβέστατος εἰς τὸν θεὸν γενόμενος καὶ τοὺς πατέρας παραβὰς νόμους, τοὺς Ἰσραηλιτῶν βασιλεῖας ἐμιμήσατο, βωμοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις ἀναστήσας καὶ θύων ἐπ' αὐτῶν τοῖς εἰδώλοις, οἷς καὶ ἴδιον ὠλοκαύτωσε παῖδα κατὰ τὰ Χαναανίων ἔθη, καὶ τοῦτοις ἄλλα παραπλήσια διεπράσσετο.

“El trono pasó a su hijo Acáz, quien fue sumamente impío con Dios, transgredió las leyes tradicionales e imitó a los reyes de Israel erigiendo altares en Jerusalén y ofreciendo en ellos sacrificios a los ídolos, a quienes dedicó en holocausto a su propio hijo siguiendo las costumbres de los cananeos, y llevó a cabo otros hechos similares a los citados”⁸².

⁷⁸ Sobre el culto a Melqart y su expansión por el Mediterráneo central y occidental, véase: C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Heracles Tyrien en Méditerranée* (Studia Phoenicia VIII; Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur 69), Leuven 1988.

⁷⁹ El uso de fuentes por Plinio es bastante conocido. H. Rackham, *Pliny: Natural History*, vol. I, *Prefatio. Libri I-II*, (LCL 330), London, Cambridge-Massachusetts 1938, p. ix.

⁸⁰ Su verdadero nombre era Yosef Ben-Matityahu, procede de una eminente familia real y sacerdotal de Jerusalem, en su persona se unifica la religión hebrea, la cultura griega y la política romana. Llegó a ser una especie de historiógrafo de la corte. Su segunda obra, *Antiquitates Judicae*, debió de ocuparle unos 10 años, siendo terminada el año décimotercero del reinado de Domiciano, es decir, en el año 93, cuando el autor tenía 56 años (*Antiquitates Judicae*, XX, 257). Sobre la historia de este personaje, véase: M. Hadas-Lebel, *Flavio Josefo. El judío de Roma*, Barcelona 1994.

⁸¹ Ed. R. Marcus, *Josephus in nine volumes*, VI, *Jewish Antiquities, books IX-XI*, (LCL 323), London, Cambridge-Massachusetts 1966, p. 128.

⁸² Trad. J. Vara Donado, *Flavio Josefo. Antigüedades Judías*, vol. 1, *libros I-XI*, (Akal/Clásica 45), Torrejón de Ardoz 1997, p. 543.

El pasaje hace mención al rey Ahaz de Jerusalem, cuyo testimonio claramente refleja aquel mencionado en los textos bíblicos, como se ha podido observar en el capítulo anterior. La obra, en general, constituye una integración a la Biblia⁸³.

La siguiente fuente que menciona el sacrificio de un niño en el ámbito cartaginés, es igualmente difícil de evaluar. Se trata de Silius Italicus⁸⁴ quien compuso durante el último cuarto del siglo I⁸⁵ la obra *Punica*, siendo el poema latino más extenso que conocemos. En 17 cánticos, narra los sucesos acaecidos durante la II Guerra Púnica. El fragmento que interesa describe un incidente que tiene lugar en el campo cartaginés antes de la batalla del lago Trasimene (217 a.n.e.), *Punica*, IV, 765-822⁸⁶:

- 765) *mos fuit in populis, quos condidit advena Dido,
poscere caede deos veniam ac flagrantibus aris,
infandum dictu! parvos imponere natos.
urna reducebat miserandos annua casus,
sacra Thoanteae ritusque imitata Dianae.*
- 770) *cui fato sortique deum de more petebat
Hannibalis prolem discors antiquitus Hannon.*
.....
- 785) *interea tibi prima domus atque unica proles
heu gremio in patriae Stygias raptatur ad aras.*
.....
- 793) *iusta ite precari
ture pio caedumque feros avertite ritus.*
- 795) *mite et cognatum est homini deus. hactenus, oro,
sit satis ante aras caesos vidisse iuencos;*
.....
- 811) *noctemque diemque
arma feram; templisque tuis hinc plurima faxo*

⁸³ La obra, *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, se estructura en 21 libros y debió terminarse alrededor del año 93, el último del reinado del emperador Flavius Domitianus. Pretende exponer ley y costumbre judíos dentro de la historia, ofreciendo un apología de este pueblo y una concepción universal para el pueblo judío. Su narración, paralela al Antiguo Testamento, no es idéntica ya que el autor menciona el acceso a textos antiguos que sobrevivieron a la destrucción del templo.

⁸⁴ Tiberius Catius Asconius Silius Italicus (ca. 26-ca. 101), escritor de origen hispánico atendiendo a su cognomen.

⁸⁵ Tradicionalmente en el 88, mientras los libros I-IV al 96. E. Wistrand, *Die Chronologie der Punica des Silius Italicus*, (Beiträge zur Interpretation der flavischen literatur 62), Göteborg 1956, argumenta una cronología baja. La obra estructurada en 17 libros se concibe como un duelo entre dos naciones poderosas, con disensiones paralelas entre los dioses.

⁸⁶ Ed. J.D. Duff, *Silius Italicus. Punica*, vol. I, *Books 1-8*, (LCL 277), London, Cambridge-Massachusetts 1934, pp. 224-238.

*hostia ab Ausonio veniat generosa Quirino.
at puer armorum et belli servabitur heres.*

-
- 819) *vos quoque, di patrii, quorum delubra piantur
caedibus atque coli gaudent formidine matrum,
huc laetos vultus totasque advertite mentes.
namque paro sacra et maiores molior aras.*

“Era costumbre entre los pueblos que fundó la advenidiza Dido solicitar con sangre el favor de los dioses e inmolar –algo despreciable de relatar– a los hijos recién nacidos junto al fuego de los altares. Esta urna del destino renivaba todos los años la deplorable calamidad, a la manera del rito sagrado ofrecido a Diana en los dominios de Toante.

Según tal costumbre, Hannón, su inveterado enemigo, reclamaba al hijo de Aníbal para cumplir tal destino y suerte de los dioses.” ... “¡Y, mientras tanto, en el seno de tu patria, tu principal familia, tu único hijo, ah, es arrastrado hasta los altares de la Estigia!” ... “¡Id a suplicar justos sacrificios con piadoso incienso, pero dejaos de crueles ritos de muerte! Dios es bondadoso y está vinculado al hombre. Que os baste por el momento con sacrificar novillos ante los altares, os lo ruego.” ... “Noche y día empuñaré las armas, desde aquí haré llegar a tus templos numerosas y muy nobles víctimas del pueblo del ausonio Quirino. Pero este niño será preservado como heredero de mis armas y de mi guerra.”. ... “Vosotros también, dioses de mi patria, cuyos templos son honrados con muertes y se alegran de que el temo de las madres los venere, dirigid a mí vuestras miradas complacidas y vuestros corazones. Me dispongo a ofreceros sacrificios y erigiros altares aún mayores.”⁸⁷.

La problemática de la fuente viene dada desde la antigüedad⁸⁸, llegando ciertos historiadores a no considerarla como fidedigna⁸⁹. Silius Italicus se une con Pompeius

⁸⁷ J. Villalba Alvarez (trad.), *Silio Itálico. La Guerra Púnica*, Madrid 2005, pp. 260-262.

⁸⁸ En su carta a Caninius Rufus, Caius Plinius Caecilius Secundus (ca. 61-112), Plinio el joven, *Epistulae*, III, 7, 5, se refiere a la obra de Silius Italicus como:

Scribebat maiore cura quam ingenio,

Ed. B. Radice, *Pliny. Letters and panegyricua in two volumes*, vol. 1, *Books I-VII*, (LCL 55), London, Cambridge-Massachusetts 1989, p. 184.

La poesía de Silius Italicus estaba caracterizada porque “escribe versos con más grande industria que genio”, pudiendo por tanto plantear ésto un problema respecto al análisis de la fuente.

⁸⁹ Gsell no incluye su nombre entre los índices de su obra. Por su parte, Leglay, *op. cit.*, (nota 4), pp. 317-318, a pesar de ser una indicación útil sobre el *molk*, considera el episodio como una peripecia romanescas puramente imaginaria. No obstante, para una aproximación sobre la cuestión de la validez de la noticia y de las fuentes en que se basa ver J. Nicol, *The Historical and Geographical Sources Used by Silius Italicus*, Oxford, 1936, p. 877: “the story ... must be pure imagination, for, apart from its utter

Trogus, Quintus Curtius Rufus y probablemente Sófocles en trazar el rito en los orígenes de Cartago. Los altares ardientes (*flagrantibus aris*) recuerdan los hoyos llenos con fuego en Diodorus Siculus (*χάσμα πλήρες πυρός*). Las jóvenes víctimas (*parvos ... natos*) están enfatizadas, y encuentran un paralelo en aquellas mencionadas por Pseudo-Plato, Ennius, Diodorus, ... Igual que Plinio el Viejo y, como posteriormente veremos, Dracontius, observa el rito como un sacrificio anual (*urna ... annua*). El poeta incide un número de veces en la naturaleza sangrienta del rito (*caede, caesos, caedumque*), recordándonos el uso en Diodorus Siculus de *σφαγιάσας* en el pasaje relativo a Himilcar⁹⁰. En efecto, el juicio que del poeta tenía Plinio el joven parece verse confirmado: el artístico manejo del incidente carece de genio pero su industria es mostrada⁹¹.

Por ello, es esta combinación de situación imaginaria y precisos detalles la que crea dificultades a la hora de evaluar alguno de los puntos de la narrativa. Así pues, cuando la mujer, Himilce, se opone y pide el sacrificio de sustitución, mientras su marido, Hannibal, promete grandes sacrificios humanos tras la victoria sobre Roma, algunas de las informaciones aportadas parecen presentar visos de meras fórmulas descriptivas para el desarrollo dramático de la acción. De éstas, se significa el uso de *prima domus atque unica proles*, cuando Himilce se refiere a la víctima electa como el primer y único hijo de Hannibal, no sabiendo si Silius Italicus está evocando alguna fuente que mencione que la víctima tradicional del rito era el primer nacido varón o, simplemente, lo que ha hecho es inventar este detalle para agudizar la conmoción del discurso de la protagonista. Asimismo estamos ante un dilema de características similares cuando Himilce, a los enviados, les ruega que acepten el sacrificio de jóvenes terneros (*iuvencos*). No se puede estar seguro si el autor está enterado de una tradición que permite la sustitución animal en el rito o, por contra, se trata de una mera invención poética. La complejidad del problema se observa perfectamente en la referencia de Hannibal al sacrificio que ofrecerá si obtiene la victoria tras la batalla del lago Trasimene. Este cambio parece mas bien un producto propio de la imaginación del autor. Sin embargo, hay otras noticias evidentes, la víctima es calificada

improbability, had a tradition to such an effect existed, surely among the many anecdotes that have survived from Roman times a place would somewhere have been found for so remarkable a tale".

⁹⁰ En relación a los modelos literarios usados por Silius para la descripción de la separación de Hannibal y su mujer y del sacrificio de hijo de éstos, véase: R.T. Bruère, Silius Italicus *Punica* 3. 62-162 and 4. 763-822, *Classical Philology*, 47 (1952), pp. 219-227. El autor plantea que ambos episodios son sugeridos por la lectura que hace Silius del asedio de Tiro narrado por Curtius (especialmente 4. 3. 20, 23-24). Argumento rebatido por J. Rufus Fears, *op. cit.*, (nota 69), pp. 218-219, donde aboga por una desconexión en los puntos en común, sobre todo el envío de mujeres y niños a Cartago durante el asedio de Tiro, y una mayor conexión, por haber utilizado una fuente común Kleitarchos, entre Curtius, Diodorus y Iustinus (Trogo Pompeius), en relación al sacrificio de niños.

⁹¹ No obstante, "l'intérêt des écrivains latins pour l'ethnographie et l'étude des religions barbares, ensuite parait que Silius s'en est probablement inspiré directement". G.-Ch. Picard, *Le tophet de Carthage dans Silius Italicus, Mélanges de philosophie de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Roma 1974, p. 572.

como *generosa*, gran nacido, noble, recordando la designación de Quintus Curtius Rufus *ingenuus* o de Diodorus Siculus *κρατίστους* y *ἐπιφανεστάτων*. Además señala que las víctimas eran elegidas por sorteo: *urna ... annua* (l. 768), *sortique* (l. 770), *sorte cruenta* (l. 801). Una vez más, se observa la referencia del sacrificio humano a otros pueblos además del cartaginés, en este caso la reiterada dedica a Diana por parte de los taurios, ya que Thoas fue rey de Tauris.

Tal vez la propia obra de Silius Italicus aporte nuevos datos sobre la cuestión planteada a examen, el sacrificio *molk*. En el libro XV, se relata la condena y muerte del comandante púnico Gala en Iberia a manos del romano Laelio⁹². Esta ejecución es presentada como un justo castigo en venganza de los dioses, ya que de niño había rehuido la muerte, pues su madre le había sustituido por otro⁹³. Noticia que vuelve a cuestionar la validez de la estricta observación ritual de esta práctica religiosa por parte de los ciudadanos de Cartago, quienes, como ya se ha visto en la noticia aportada por Diodorus Siculus, no dudan en cambiar la víctima.

Aún otro pasaje de la obra es puesto en conexión por G.-Ch. Picard⁹⁴ como un probable referente a la descripción del santuario donde era ejecutado el rito *molk*, si bien es cierto, no se hace mención explícita a la práctica.

⁹² Silius Italicus, *Punica*, XV, 457-466:

463 *tunc et furtiva tractantem proelia luce*
 diecit Galam; sacris Carthagini illum
465 *supposito mater partu subduxerat olim,*
 sed stant nulla diu deceptis gaudia divis.

Ed. J.D. Duff, *Silius Italicus: Punica*, vol. II, *Books 9-17*, (LCL 278), London, Cambridge-Massachusetts 1934, p. 359.

“Privó de la luz entonces a Gala, que luchaba con una vida robada, pues su madre una vez lo había arrancado de los sacrificios de Cartago, colocando a otro niño en su lugar. Pero no dura mucho tiempo la alegría obtenida engañando a los dioses”.

J. Villalba Alvarez (trad.), *Silio Itálico. La Guerra Púnica*, Madrid 2005, p. 543.

⁹³ “L’inganno di Gala o il rifiuto di Annibale come una sorta di tradimento del singolo nei confronti dello stato cartaginese”. Martinelli, *op. cit.*, (nota 4), p. 279.

⁹⁴ Picard, *op. cit.*, (nota 91), pp. 569-577. En concreto se trata del pasaje *Punica* I, 81-98:

81 *urbe fuit media sacrum genetricis Elissae*
 manibus, et patria Tyriis formidine cultum,
 quod taxi circum et piceae squalentibus umbris
84 *abdiderant, caelique arcebant lumine, templum.*

91 *ordine centum*
 stant arae caelique deis Ereboque potenti.
 Hic crine effuso, atque Hennaee numina diuae
 atque Acheronta uocat stygia cum ueste sacerdos.
95 *Immugit tellus, rumpitque horrenda per umbras*
 Sibila; inadeensi flagrant altaribus ignes.
 Tum magico uolitant cantu per inania manes

Un contemporáneo de Silius Italicus, Plutarco (antes del 50-después del 120), aborda el tema en tres ensayos separados de su *Moralia*⁹⁵.

Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 6, 552 A⁹⁶:

Γέλων δὲ καὶ προπολεμήσας ἄριστα καὶ κρατήσας μάχῃ μεγάλην Καρχηδονίων, οὐ πρότερον εἰρήνην ἐποιήσατο πρὸς αὐτοὺς δεομένους ἢ καὶ τοῦτο ταῖς συνθήκαις περιλαβεῖν, ὅτι παύσονται τὰ τέκνα τῷ Κρόνῳ καταθύοντες

“Y Gelón, además, después de haber combatido valerosamente y vencido a los cartagineses en una gran batalla, no aceptó sus peticiones de paz antes de que admitieran en sus tratados cesar en los sacrificios de sus hijos en honor de Crono”⁹⁷.

Plutarco, *Regum et imperatorum apophthegmata*, 175 A⁹⁸:

Γέλων ὁ τύραννος, ὅτε Καρχηδονίους πρὸς Ἰμέρα κατεπολέμησεν, εἰρήνην ποιούμενος πρὸς αὐτοὺς ἠνάγκασεν ἐγγράφαι ταῖς ὁμολογίαις ὅτι καὶ τὰ τέκνα παύσονται τῷ Κρόνῳ καταθύοντες.

exciti, uultusque in marmore sudat Elissae.

Ed. J.D. Duff, *Silius Italicus: Punica*, vol. I, *Books 1-8*, (LCL 277), London, Cambridge-Massachusetts 1934, pp. 8-10.

“En medio de la ciudad, consagrado a los manes de la fundadora Elissa y venerado por los tirios con una adoración ancestral, oculto entre un cerco de tejos y pinos que con sus lúgubres sombras, lo privaban de la luz del cielo, había un templo”. ... “también se erigen alineados cien altares consagrados a los dioses del cielo y al Erebo poderoso. En aquel lugar una sacerdotisa, con los cabellos sueltos y vestiduras estigias, invoca la protección de Henna y al Aqueronte. La tierra empieza a crujir y, por entre las sombras, estallan horribles silbidos. Sin que nadie lo encienda, brota fuego en los altares. Entonces, por obra del mágico encantamiento, los manes despiertan y revolotean por el vacío, y el mármoreo rostro de Elissa comienza a sudar”.

J. Villalba Alvarez (trad.), *Silio Itálico. La Guerra Púnica*, Madrid 2005, pp. 157-158.

⁹⁵ L. Mestrius Ploutarchos, de origen beocio, cuya educación se realizó en Atenas y quien a partir del año 90 dententó el cargo de *chaeronea*, mayor de los 2 sacerdotes de Apolo en el santuario de Delfos. Plutarco se encuadra en plena edad imperial, y está imbuido por la disciplina estoica, de ahí que el problema dependa de las leyes que regulan la vida de los estados, si no hay legisladores, entra en escena la superstición.

⁹⁶ Ed. P. De Lacy and B. Einarson, *Plutarch's Moralia in sixteen volumes*, vol. VII, 523C-612B, (LCL 405), London, Cambridge-Massachusetts 1959, p. 202.

⁹⁷ Trad. R.M. Aguilar, *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol. VIII, (Biblioteca Clásica Gredos 219), Madrid 1996, p. 125

⁹⁸ Ed. F.C. Babbitt, *Plutarch's Moralia in sixteen volumes*, vol. III, 172A-263C, (LCL 245), London, Cambridge-Massachusetts 1931, p. 26.

“El tirano Gelón, cuando hubo vencido a los cartagineses en Himera, firmó la paz con ellos y les obligó a incluir en los pactos que dejarían de sacrificar sus hijos a Crono”⁹⁹.

Plutarco, *De superstitione*, 13, 171 C-D¹⁰⁰:

τί δέ; Καρχηδουίοις οὐκ ἐλυσιτέλει Κριτίαν λαβοῦσιν ἢ Διαγόραν νομοθέτην ἀπ’ ἀρχῆς μήτε τινα δαιμόνων μήτε θεῶν νομίζειν ἢ τοιαῦτα θύειν οἷα τῷ Κρόνῳ ἔθουον; οὐχ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησι τῶν τὰ ζῶα θύοντων καθαπτόμενος

μορφὴν δ’ ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν αἰείρας

σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος,

ἀλλ’ εἰδότες καὶ γινώσκοντες αὐτοὶ τὰ αὐτῶν τέκνα καθιέρευον, οἱ δ’ ἄτεκνοι παρὰ τῶν πενήτων ὠνούμενοι παιδία κατέσφαζον καθάπερ ἄρνας ἢ νεοσσούς, παρεισθίκει δ’ ἡ μήτηρ ἄτεγκτος καὶ ἀστένακτος. εἰ δὲ στενάξειεν ἢ δακρύσειεν, ἔδει τῆς τιμῆς στέρεσθαι, τὸ δὲ παιδίον οὐδὲν ἦττον ἐθύετο. κρότου τε κατεπίμπλατο πάντα πρὸ τοῦ ἀγάλματος ἐπαυλούτων καὶ τυμπανιζόντων ἕνεκα τοῦ μὴ γενέσθαι τὴν βοήν τῶν θρήνων ἐξάκουστον.

“¿Y qué? ¿No hubiera sido más útil a los cartagineses haber cogido a Critias o a Diágoras como redactor de sus leyes desde un principio y no creer en ninguna de las fuerzas divinas o en dioses, que hacer tales sacrificios a Crono? No en el sentido en que lo dice Empédocles, cuando ataca a los que hacen sacrificios animales:

El padre a su hijo amado, que ha cambiado de forma, degüella, mientras hace una plegaria en voz alta; ¡qué necio! [Empédocles B fr. 137]

Sino que ellos en persona, sabiéndolo y dándose cuenta de ello, sacrificaban a sus propios hijos y los que no tenían hijos, comprando los hijos a los pobres, los sacrificaban como a corderos o polluelos. La madre estaba presente, inflexible y sin llorar, y si se lamentaba o lloraba, debía perder dinero, y su hijo, no obstante, era sacrificado, y todo el espacio delante de la imagen se llenaba de ruido de tocadores de flautas y de tambores, para que no pudieran ser oídos los gritos pidiendo ayuda”¹⁰¹.

Los dos primeros pasajes nos recuerdan el intento similar del rey persa Darío por suprimir la práctica púnica (Pompeius Trogus). Pero mientras el esfuerzo persa ha sido

⁹⁹ Trad. M. López Salvá y M.A. Medel, *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol. III, (Biblioteca Clásica Gredos 103), Madrid 1987, p. 25.

¹⁰⁰ Ed. F.C. Babbitt, *Plutarch's Moralia in sixteen volumes*, vol. II, 86B-171F, (LCL 222), London, Cambridge-Massachusetts 1928, p. 492.

¹⁰¹ Trad. C. Morales Otal y J. García López, *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol. II, (Biblioteca Clásica Gredos 98), Madrid 1986, p. 317-318.

generalmente observado como apócrifo, la precisión histórica de la intervención de Gelón¹⁰² es más discutida. J. De Barbeyrac presenta en su obra sobre tratados en la Antigüedad aquel de Himera en los siguientes términos: “Ainsi il se contenta d’exiger, ‘Que les Carthaginois lui paieront deux-mille Talens d’argent, pour les frais de la Guerre: Qu’ils bâtiroient deux Temples, où les Tables du Traité seroient religieusement conservées: Qu’ils aboliroient, chez eux, la coutume barbare d’immoler leurs propres Enfants à Saturne’”¹⁰³. A. Holm¹⁰⁴ ve esta cláusula del tratado de paz como una inserción retórica de la más tardía tradición historiográfica griega. M. Leglay¹⁰⁵ señala el adicional sostén de Theophrastus, y defiende la historicidad con fundamentos arqueológicos, basándose en las conclusiones de B. Pace¹⁰⁶, con el fin de argumentar que la supresión fue efectiva en Mozia, en la isla de Sicilia, aunque ignorada en el norte de Africa. Sin embargo, las diversas excavaciones en Mozia han alterado esta visión, el *tofet* funciona durante todo el siglo V a.n.e.¹⁰⁷. La ausencia de alguna confirmación arqueológica en este sentido, sirve para minar la seguridad de la tradición. G. Distefano¹⁰⁸ observa esta cláusula en el sentido de prohibir al otro recurrir a la ejecución de sacrificios humanos como arma de combate, no obstante, la propaganda griega hizo revestir la noticia como la victoria de la civilización sobre la barbarie. Para el autor hay una serie de indicios, como el sacrificio de Amílcar durante la batalla de Himera (Diodoro, XI, 21,29) quien como sufete encarnaría “un *trait-d’union* tra il mondo terreno e il metempirico, non dissimile dal *pontifex maximus* romano”¹⁰⁹, la ejecución ritual de 3.000 prisioneros por su nieto Aníbal en

¹⁰² Gelón tirano de Gela (491-483 a.n.e.) y Siracusa (485-478 a.n.e.), con su victoria sobre los cartagineses en el año 480 a.n.e., por la paz pone fin a esta práctica.

Una historia similar en relación a Gelón es atribuida a Theophrastus (370-288/285) en el *escolio a las Odas Pythias* de Píndaro II, 2:

τὸ γοῦν ἀνθρωποθυτεῖν φησὶν ὁ θεόφραστος ἐν τῇ περὶ Τυρρηνῶν παύσασθαι αὐτοῦς ^[los cartagineses] Γέλωνος προστάξαντος.

Ed. A.B. Drachmann, *Scholia vetere in Pindari Carmina*, vol. II, *Scholia in Pythionicas*, Lipsiae 1910, p. 32.

“Teofrasto dentro de su obra sobre los Tirrenos dice que ellos (los cartagineses) han interrumpido los sacrificios humanos después que Gelón había dado la orden para este efecto; Timeo, dentro del libro XIV de su Historia, escribe que Gelón les había invitado a ofrecer (a los dioses) los bienes en cambio”.

¹⁰³ J. De Barbeyrac, *Histoire des anciens traités ou Recueil Historique et chronologique*, Amsterdam 1937, p. 90.

¹⁰⁴ A. Holm, *Storia della Sicilia nell’Antichità*, vol. I, Turin-Palermo 1896, p. 357.

¹⁰⁵ Leglay, *op. cit.*, (nota 4), n. 1.

¹⁰⁶ B. Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, vol. I, Milan-Roma 1935, pp. 227s.

¹⁰⁷ I. Brancolli, A. Ciasca, G. Garbini, B. Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-III. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell’Università di Roma*, (Studi Semitici 24), Roma 1967, pp. 13-25.

¹⁰⁸ G. Distefano, *Il Trattato d’Imera del 480 a.C.: principio d’umanità, ma non solo*, *Iura*, LIII (2002), pp. 242-277.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 263.

Himera (Diodoro, XIII, 62, 168) o la actitud de Himilcón en Akragas (Diodoro, XIV, 86, 184). Por lo tanto, los siciliotas formulan esta prohibición por razones pragmáticas no por un utópico principio de humanidad, puesto que como acto extremo, como un gesto desesperado, intenta infundir el pánico en el adversario, sería dentro de un *ius in bello* un comportamiento desleal, un arma ilegítima, y por último, una intrusión de lo divino en la esfera terrestre, en contra de una guerra como un hecho simplemente humano.

El tercer pasaje trata más directamente el rito. Muchos de los detalles ya los apreciamos en Diodorus Siculus o Kleitarchos: el sacrificio del propio hijo de uno (*τὰ αὐτῶν τέκνα*), la estatua (*τοῦ ἀγάλματος*) o el corte en la garganta de la víctima (*κατέσφαζον*). Al igual que Diodorus Siculus es consciente de la tradición de sustitución de niños. La diferente circunstancia en la que acontecen, puede hacer pensar en distintas fuentes para ambos. En Diodorus la sustitución por niños comprados era ilegal e hipotética. En Plutarco la sustitución aparentemente es sancionada por la costumbre religiosa. Las dos tradiciones pueden unirse, así la sustitución conocida por Plutarco puede haber sugerido a los padres cartagineses sin escrúpulos los ilegales excesos mencionados por Diodorus o la suplantación, castigada por los dioses, en Silius. Es notable que la distinción de clases juega un rol significativo en ambos tipos de sustitución.

En este último pasaje se puede observar una descripción del holocausto. Se trata de un ritual colectivo de sacrificio por el fuego en el que se observa la presencia de la madre sin llorar. Actitud que algunos autores observan como la racionalización de la risa colectiva¹¹⁰ a la que se une el ruido de los tocadores de flautas y tambores. Sin embargo, evidentemente la acción puede no ser tal y como Plutarco nos relata. El autor, como anteriormente Kleitarchos había hecho con el mito de Talos, recurre a su propia narración de la celebración del culto de Demeter Achaia en Atenas¹¹¹, culto ligado a la presencia mítica de Cadmos en Beocia y, concretamente, a uno de los pueblos que se hallaban al lado de los fenicios, los Gerefes. “Le testimonianze antiche connettono l’epiteto della divinità con il termine *ἄχος*; e quindi o con il dolore di Demeter per la perdita della figlia (*ὡς διὰ τὴν τῆς κόρης κάθοδον ἐν ἄχει τῆς Δήμητρος οὔσης*), o con il suono di cembali e

¹¹⁰ Simonetti, *op. cit.*, (nota 5), p. 101.

¹¹¹ Plutarco, *De Iside et Osiride*, 69 (378e):

καὶ γὰρ Ἀθήνῃσι ἡσπεύουσιν αἱ ψυναῖκες ἐν Θεσμοφοπτοῖς χαμαὶ καθήμεναι, καὶ Βοιωτοὶ τὰ τῆς Ἀχαιᾶς μέγαρα κινοῦσιν ἐπαχθὴ τὴν ἑορτὴν ἐκείνην ὀνομάζοντες, ὡς διὰ τὴν τῆς κόρης κάθοδον ἐν ἄχει τῆς Δήμητρος οὔσης.

Ed. F.C. Babbitt, *Plutarch's Moralia in sixteen volumes*, vol. V, 351C-438E, (LCL 306), London, Cambridge-Massachusetts 1936, p. 160.

“En efecto, en Atenas las mujeres, sentadas en el suelo, ayunan durante las Tesmoforias, y los beocios desplazan los templetos de Aquea y dan a aquel festival el nombre de «Festival de la aflicción», porque, a causa de la abducción de Coré, Deméter está sumida en la tristeza”.

Trad. F. Pardomingo Pardo y J.A. Fernández Delgado, *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol. VI, (Biblioteca Clásica Gredos 213), Madrid 1995, pp. 185-186.

timpani suonati nelle ceremonie sacre”¹¹². Además, la música también juega un papel de importancia en dos mitos ampliamente conocidos por el autor, el de Dionisio niño y el de Zeus, también niño. En este último caso, los curetes, originarios de Creta, estaban al cuidado de la divinidad, y danzaban, golpeando sus escudos, en torno a Zeus niño para impedir que su padre Cronos al oír su voz, lo encontrara y lo devorara¹¹³. Una situación similar, acaece en el itinerante mito de Dionisio niño, hijo de Cadmos y Semele¹¹⁴.

¹¹² C. Brillante, *Eroi orientali nelle genealogie greche*, en S. Ribichini, M. Rocchi e P. Xella (eds.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: atti del Colloquio internazionale, Roma, 20-22 maggio 1999*, Roma 2001, p. 271.

¹¹³ Strabon, X, 3, 11:

οἱ μετὰ τυμπάνων καὶ τοιούτων ἄλλων ψόφων καὶ ἐνοπλίου χορείας καὶ θορύβου περιέποντες τὴν θεὸν ἐκπλήξουσιν τὸν Κρόνον καὶ λήσουσιν ὑποσπάσαντες αὐτοῦ τὸν παῖδα, Ed. F. Lassere, *Strabon. Geographie*, Tome VIII, Livre X, Paris 1971, p. 71.

“que con sus tambores y los ruidos de otros instrumentos semejantes y con la danza armada y el tumulto rodean a la diosa con la intención de aturdir a Crono y hurtarle al niño sin que se de cuenta”

Trad. J.J. Torres Esbarranch, *Estrabón. Geografía. Tomo IV, Libros VIII-X*, (Biblioteca Clásica Gredos 289), p. 454.

Apollodorus Atheniensis, *Bibliotheca*, I, 1, 6-7:

ὀργισθεῖσα δὲ ἐπὶ τούτοις Ῥέα παραγίνεται μὲν εἰς Κρήτην, ὀπηνίκα τὸν Δία ἐγκυμονοῦσα ἐτύγχανε, γεννᾷ δὲ ἐν ἄντρῳ τῆς Δίκτης Δία. καὶ τοῦτον μὲν δίδωσι τρέφεσθαι Κούρησί τε καὶ ταῖς Μελισσέως παισὶ νύμφαις, Ἀδραστεία τε καὶ Ἴδην, αὗται μὲν οὖν τὸν παῖδα ἔτρεφον τῷ τῆς Ἀμαλθείας γάλακτι, οἱ δὲ Κούρητες ἐνοπλοὶ ἐν τῷ ἄντρῳ τὸ βρέφος φυλάσσοντες τοῖς δόρασι τὰς ἀσπίδας συνέκρουον, ἵνα μὴ τῆς τοῦ παιδὸς φωνῆς ὁ Κρόνος ἀκούσῃ. Ῥέα δὲ λίθον θηπαργανώσασα δέδωκε Κρονῷ καταπιεῖν ὥς τὸν γεγεννημένον παῖδα.

Ed. J.G. Frazer and A.M. de Guadán, *The Library. Apollodorus*, (LCL 121), London, Cambridge-Massachusetts 1976, pp. 6 y 8.

“Irritada por ello se dirige a Creta, estando encinta de Zeus, lo da a luz en una cueva de Dicte y se lo entrega a los Curetes y a las ninfas Adrastea e Ida, hijas de Meliseo, para que lo crien. Estas alimentaban al niño con leche de Amalteia; los Curetes, armados, custodiaban al niño en la cueva y golpeaban los escudos con las lanzas para que Crono no oyera su voz. Rea dió a Crono una piedra envuelta en pañales para que la tragase como si fuera el recién nacido”.

Trad.: M. Rodríguez de Sepúlveda, *Apolodoro. Biblioteca*, (Biblioteca Clásica Gredos 85), Madrid 1985, p. 41.

Pausanias V, 7, 6:

Διὸς δὲ τεχθέντος ἐπιτρέψαι Ῥεάν τοῦ παιδὸς τὴν φρουρὰν τοῖς Ἰδαίοις Δακτύλοις, καλουμένοις τοῖς αὐτοῖς τούτοις καὶ Κούρησιν· ἀφικέσθαι δὲ αὐτοῦς ἐξ Ἰδῆς τῆς Κρητικῆς, Ἡρακλέα καὶ Παιωναῖον καὶ Ἐπιμήδην καὶ Ἰάσιόν τε καὶ Ἴδαν·

Ed. H.A. Ormerod, *Pausanias. Description of Greece*, vol. II, Books III-V, (LCL 188), London, Cambridge-Massachusetts 1960, p. 416.

“Y cuando nació Zeus Rea encargó la custodia de su hijo a los Dáctilos del Ida, llamados también Curetes; ellos vinieron del Ida de Creta: Heracles, Peoneo, Epimedes, Yaso e Idas”.

Trad. M.C. Herrero Ingelmo, *Pausanias. Descripción de Grecia, Libros III-VI*, (Biblioteca Clásica Gredos 197), Madrid 1994, pp. 324-325.

Además, se tiene noticia de que los curetes sacrificaban niños a Cronos en tiempos antiguos, según se desprende del relato de Istros (Ed. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. III, B, Leiden 1964, n° 334, fr. 48) y como posteriormente veremos, hace mención el propio Porfirio recogiendo las palabras de Filón de Biblos.

¹¹⁴ El lugar donde se desarrolla la infancia de Dionisio, varía. Así una tradición establece como lugar del suceso la Tracia, Clemente de Alejandría, *Protreptico*, II, 17, 2:

Τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα · δι' εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐντα ἐνόπλῳ κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλῳ δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὥς ὁ τῆς Τελετῆς ποιητῆς Ὀμφεὺς φησιν ὁ Θράκιος ·

κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παλγία καμπεσίγυια,
μῆλ' αὖτε χρύσεα καλὰ παρ' ἑσπερίδων λιγυφώνων.

Ed. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*, (Sources Chrétiennes 2), Paris 1949, p. 73.

“Los misterios de Dioniso son totalmente inhumanos. Cuando aún era niño y a su alrededor bailaban en tumulto los Curetes en una danza armada, se introdujeron los Titanes con engaño y, tras engañarle con juguetes infantiles, lo descuartizaron, a pesar de ser aún muy niño, como afirma el poeta de esta iniciación, el tracio Orfeo:

una piña, una rueda y muñecas articuladas,
hermosas manzanas de oro de las Hespérides de armoniosos sonidos”.

Trad. M.C. Isart Hernández, *Clemente de Alejandría. Protréptico*, (Biblioteca Clásica Gredos 199), Madrid 1994, pp. 64-65.

Importante en este sentido es la narración de Estrabón (X, 3, 13) quien comenta el culto de la diosa frigia, Rea o Cibele, asociada al niño divino y a los coribantes, o curetes, aludiendo al grito de Iaco al son de tímpanos que provocan la alegría de Dionisios niño que se halla junto a su madre. Relato mítico puesto en conexión con las Leneas, celebración de mujeres, en Atenas, a las cuales hace referencia Plutarco en su obra sobre la vida del legislador Solón (21, 5), quien reorganizó el calendario festivo, poniendo especial atención a las fiestas celebradas por mujeres, suprimiendo en ellas el desorden y desenfreno. Aún este autor, pone en Delfos, dentro del templo de Apolo, el suceso del Dionisios Lyknites también niño, despertado por las ninfas Tiades al danzar, *De Iside et Osiride*, 365a:

καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι· καὶ θύουσιν οἱ Ὅσιοι θυοῖαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.

Ed. F.C. Babbitt, *Plutarch's Moralia in sixteen volumes*, vol. V, 351C-438E, (LCL 306), London, Cambridge-Massachusetts 1936, p. 86.

“y los delfios pretenden que los restos de Dionisio reposan entre ellos, junto al oráculo, y los Hósios hacen un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan a Licnites”.

Trad. F. Pardomingo Pardo y J.A. Fernández Delgado, *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol. VI, (Biblioteca Clásica Gredos 213), Madrid 1995, p. 128.

Es también aquí donde: “Al Parnassos arriva Ino, zia e nutrice di Dionysos, resa folle da Hera e istituisce riti per Dionysos. Il suo intervento potrebbe significare che anche su quel monte le prime a baccheggiare e a fare musica per nascondere il neonato erano state le nutrici che altre versioni del mito annoverano tra le inventrici della *mousike*, parte integrante dei suoi riti. Nella versione offerta da Oppiano, Ino Autonoe ed Agaue nutrici di Dionysos trasportano il figlio di Semele in un *chelos* ovvero in una *larnax* sul monte Meros per nascondere a Hera e Pentheus. In una grotta del monte esse danzano e coprono i suoi vagiti con *tympana* e *kymbala*. Per la prima volta intorno a quella culla esse mostrano la

Una de las fuentes más significativas, ya que nos hallaríamos ante el testimonio de una persona nativa de Biblos, una de las ciudades fenicias de mayor importancia, aunque alejado en el tiempo con los problemas que ello puede conllevar y a lo que se debe añadir que no se trata de una fuente de primera mano, viene representada por Filón de Biblos. Autor cuyos datos cronológicos se deben fijar alrededor del año 100¹¹⁵, quien elabora una obra en la que narra la historia de la civilización fenicia, para la cual, según dice, ha traducido del griego el trabajo ya realizado por un cierto Sanchuniaton (fenicio Sakkunyaton) de Beirut¹¹⁶, personaje que es calificado de sacerdote y que vivió en tiempo de la guerra de Troya. Fragmentos de la obra de Filón de Biblos han llegado a nuestros días gracias a la obra de Eusebius de Cesarea (ca. 260-ca. 340)¹¹⁷ *Praeparatio evangelica*,

danza mistica, gli *orgia* e le donne si uniscono a loro segretamente della Beozia. Sucessivamente il dio è trasferito fuori della Beozia e da quell'*oros* raggiunge l'Eubea e l'antro sull'alto monte ove Aristaïos e le Dryades si prendono di lui". M. Rocchi, I "Monti grandi" e il Parnassos, en Ribichini, Rocchi e Xella (eds.), *op. cit.*, (nota 112), p. 139.

¹¹⁵ "Herennius Philo of Byblos is the subject of a notice in the *Suda*, which states that he was a grammarian born in Nero's time who lived to such an advanced age that he was still composing works in the reign of Hadrian" (M.J. Edwards, Philo or Sanchuniathon? A Phoenician Cosmogony, *Classical Quarterly*, 41 (1991), p. 213). Su nombre, al igual que el de Flavius Iosephus, podría implicar el patronazgo de una familia romana.

¹¹⁶ Sobre la problemática de Filón de Biblos y de la arcaicidad de su fuente Sanchuniaton: C. Clemen, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*, Lipsia 1939; O. Eissfeldt, *Ras Shamra und Sanchuniaton*, (*Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums*, 4), Halle 1939; Id., *Sanchuniaton von Berut und Ilumilku von Ugarit*, (*Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums*, 5), Halle, 1952; Id., *Taaautos und Sanchuniaton*, Berlin 1952; F. Lokkergaard, Some Comments on the Sanchuniaton Tradition, *ST*, 8 (1954), pp. 51-76; L. Troiani, *L'opera storiografica di Filone da Byblos*, Pisa 1974; R.H. Oden, Philo of Byblos and Hellenistic Historiography, *Palestine Exploration Quarterly*, 110 (1978), 115-126; J. Ebach, Weltanstellung und Kulturen Wicklung bei Philo von Byblos, Stoccarda 1979; J. Barr, Philo of Byblos and his Phoenician History, *BJRL*, 57 (1974-1975), 17-68; A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden 1981; H.W. Attridge and R.A. Oden, *Philo of Biblos. The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes*, Washington 1981; E. Lipinski, The "Phoenician History" of Philo of Byblos, *Bibliotheca Orientalis* 40 (1983), pp. 304-310; L. Troiani, Contributo alla problematica dei rapporti tra storiografia greca e storiografia vicino-orientali, *Athenaeum* 61 (1983), pp. 427-428; Edwards, *op. cit.*, (nota 115), pp. 213-220; J.B. Tsirkin, Some Considerations about the Second Book by Philo of Byblos, *Aula Orientalis*, 21 (2003), pp. 79-86.

¹¹⁷ "Tan sólo tenemos conocimiento de un - perdónese la expresión - "refrito" que un obispo del siglo IV, Eusebio de Cesarea, elaboró para demostrar lo absurdo de las doctrinas paganas. La obra se titulaba "*Praeparatio evangelica*", y en ella se citaban las opiniones de Porfirio, un respetable filósofo neoplatónico del siglo III d.C., y de Herennio Filón, natural de Byblos, un gramático e historiador que vivió a caballo de los siglos VII d.C. y que, al parecer, ya que su obra se perdió casi por completo, escribió sobre todo lo imaginable. Entre otras cosas, Filón de Byblos redactó una obra sobre "lo fenicio" (*Phoinikiká*), en nueve libros, de los que se han perdido ocho; el libro I contenía una teogonía, que es la que recoge el obispo Eusebio. Filón dice haber traducido, para redactarla, una obra en fenicio compuesta por Sankhuniatón, que vivió antes de la guerra de Troya": J. Sanmartín, Génesis oriental de los dioses fenicios de las colonias

caracterizados sobre todo por un interesante material de naturaleza mítica, entre los que hace una referencia de corte histórico a la cuestión del sacrificio de niños en el ámbito fenicio.

Philo de Byblos, *Historia Fenicia*

Eusebius, *Praeparatio evangelica*, IV, 16, 11d (= I, 10, 40c)¹¹⁸:

Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἡγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως ἢ ἔθλους εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν· κατεσφάττοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς. Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἦλ προσαγορεύουσιν, βασιλεύων τῆς χώρας καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εἰς τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθεὶς, ἐξ ἐπιχωρίας νύμφης Ἀνωβρέτ λεγομένης υἱὸν ἔχων μονογενῆ, ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοὺδ ἐκάλουν· τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξιν - κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφόντων τὴν χώραν βασιλικῶ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσεν.

“Había costumbre entre los antiguos de que, en las grandes situaciones de peligro, en lugar de la perdición de todos, los jefes de la ciudad o del pueblo entregaran al sacrificio al más amado de sus hijos, como rescate para las divinidades vengadoras. Los así entregados eran sacrificados en un ritual místico. Cronos, a quien los fenicios llaman El, que estaba reinando sobre la región y que más tarde fue divinizado después del fin de su vida como el astro Crono, de una ninfa indígena llamada Anóbret tenía un hijo único, que por esto llevaba el nombre de Ieoud, ya que aún ahora el unigénito es llamado así entre los fenicios; cuando los mayores peligros de guerra atenazaron la región, vistiendo a su hijo con el atuendo real y habiendo preparado el altar, lo sacrificó”¹¹⁹.

orientales, *De oriente a occidente: los dioses fenicios en las colonias occidentales* (XII Jornadas de Arqueología Fenicio-púnica (Eivissa, 1997), Eivissa 1999, p. 10. Eusebius de Cesarea, también conocido como Eusebius Pamphili, fue obispo de Cesarea después del 313. Con esta obra, *Praeparatio evangelica*, organizada en 15 libros, pretende probar la excelencia del cristianismo sobre cualquier religión y la filosofía. También se conserva una mención del segundo libro en la obra de Johannes Lidu, *De mens.*, IV, 154.

¹¹⁸ Ed. O. Zink, *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique, livres IV-V, 1-17*, (Sources Chrétienne 262), Paris 1979, pp. 168-169. También recogido en: Ed. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Vol. III, C, Leiden 1958, n° 790, fr. 3.

¹¹⁹ Trad. J. Cors y Meya, Filón de Biblos. La Historia fenicia, en G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo* (Aula Orientalis - Supplementa 14), Barcelona 1996, pp. 155-156.

Claramente nos hallamos frente al precedente mítico del sacrificio de niños¹²⁰. La noticia no aporta nada nuevo, aunque sirve para confirmar ciertos puntos que algunos autores anteriores han tratado. El sacrificio de niños es nuevamente conectado a situaciones de crisis social, caracterizadas por un grave peligro, siendo nuevamente afirmada la naturaleza mística que comporta el ritual (*μυστικῶς*). La ejecución corría a cargo de las clases gobernantes (*κρατούντας*) quienes seguramente aportaban de entre su condición social la víctima propiciatoria que es caracterizada como un niño bien amado, *ἡγαπημένον*. Esta descripción del hijo sacrificado como el más querido o el único conseguido, *μονογενής*, pone en conexión su nombre Iedoud con el hebreo יֵדֻד (cf. Dt. 33, 12)¹²¹ o Ieoud con יְהוֹד, cuyo significado es “only-begotten”¹²². Para describir la ejecución de esta muerte ritual, Filón al igual que Plutarco, utiliza el verbo *κατεσφάττοντο*.

Un problema deriva de la lectura, la identificación de Cronos con El. Debemos en todo caso no olvidar que el autor “is an ardent Euhemerist, and all his gods were either mortals deified for the contributions to humanity or forces of nature”¹²³, y que en su obra las equivalencias dependen de la tradición a la cual haga referencia. La mención a El se ha intentado poner en conexión con la divinidad ugarítica Ilu¹²⁴, sin embargo, se ha de señalar

¹²⁰ Según F. Martinelli, Considerazioni in margine all'opera di Filone di Byblos, en *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Roma, 9-14 Novembre 1987), vol. I, Roma 1991, p. 382, “Filone risulta in questo caso fonte di importanza estrema poiché è l'unico a riportare con chiarezza tali notizie: il ricordo del sacrificio allo stesso scopo dei figli della nobiltà, getta una luce preziosa su questo aspetto della più antica religione cananea”.

¹²¹ Hijo querido, aunque no depende del estatus de primer nacido de padre o madre, así Benjamín (Gén. 21, 2) o José (Gén. 37, 33; 44, 20) son hijos acaecidos en la ancianidad, siendo para su progenitor el más querido. Respecto al tema véase: J.D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993, pp. 26-37. El autor observa que los textos que hacen referencia al primer nacido, concretamente en Abraham y Jephtah (Gén. 22, 2, 12, 16; Jue. 11, 34), en su versión griega, la Septuaginta, hay confusión entre “only-begotten” y “beloved”, al igualarse. Cuestión que subraya el valor de la víctima ofrendada: “As such, their apparent confusion within the Septuagint and Eusebius' rendering of Philo of Biblos ... could reflect the emphasis placed upon the high socio-religious value of the sacrificed child within these ancient text and within the Hebrew Bible”: F. Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 338), Berlin 2004, p. 292.

¹²² Levenson, *op. cit.*, (nota 121), p. 27.

¹²³ Baumgarten, *op. cit.*, (nota 116), p. 38. En este sentido, “Philo resembles Euhemerus in his assertion that the generations of gods were mortal dynasties, and indicates his acquaintance with other Hellenistic philosophies by his practice of restricting the title *θεός* to the authors of beneficent invention”: Edwards, *op. cit.*, (nota 115), pp. 214-215. Sin embargo es Hecateus de Abdera el primero en asentar que los dioses de la mitología eran mortales y hombres glorificados (O. Murray, Hecateus of Abdera and Pharaonic Kingship, *Journal of Egyptian Archaeology*, 56 (1970), p. 151 y nota 4).

¹²⁴ Y por lo tanto a Ilu se equipararía Ba'al Hammon. L.R. Clapham, *Sanchuniathon: The First Two Cycles*, Harvard 1969, pp. 126-127. Respecto a esta imagen sincretista: R. Dussaud, *Les religions des*

que, hasta el momento, no tenemos ninguna inscripción bilingüe donde se equipare Cronos = El, ni se ha de olvidar que El, designa en ocasiones en el mundo semita simplemente a la palabra dios¹²⁵. Además, El como divinidad no desaparece de las creencias religiosas dentro del universo fenicio, aunque sea visto como una imagen remota y abstracta con un culto menor que aquel de los ba'al, según se puede desprender de las inscripciones fenicias¹²⁶. Tal vez la solución a la problemática de esta identificación sea la respuesta que del fragmento I, 10, 26 observa J.B. Tsirkin "that El-Kronos begot a son of the same name. This El the junior, seems to be none other than Baal-Hammon"¹²⁷.

Eusebio cita la última parte del pasaje dos veces: una en el libro IV de la *Praeparatio evangelica* como Historia Fenicia y otra en el libro I del *Περὶ Ἰουδαίων* de Filón¹²⁸. No obstante, se vuelven a plantear serias dudas a raíz de la posible edad de la víctima sacrificada, la cual porta el atuendo real, es decir, conecta con otra serie de sacrificios, ya mencionados anteriormente, aparecidos en los pasajes bíblicos¹²⁹. Además,

Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens, Paris 1949, p. 368. No obstante, como apunta A. I. Baumgarten, "the iconography of Philo's El (see 812: 18-27 and commentary) clearly differs from that of Ugaritic El", (*op. cit.*, (nota 116), p. 218). Según Johannes Lidus Kronos reinaba en Libia, Sicilia y las ciudades del oeste. Además, véase: R.A. Oded, Ba'al Šamēm and 'El, *Catholic Biblical Quarterly*, 39 (1977), pp. 457-473.

¹²⁵ יי II: R.S. Tomback, *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, (Society of Biblical Literature. Dissertations Serie 32), Missoula, Montana, 1978, pp. 16-18; יי (4): M.J. Fuentes Estañol, *Vocabulario fenicio*, Barcelona 1980, p. 66; יי: J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden 1995, pp. 53-55; יי I: C.R. Krahmalkov, *Phoenician-Punic Dictionary*, (Studia Phoenicia XV), Leuven 2000, p. 49. En cuanto al mundo bíblico: ואל: L. Koehler und W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, pp. 45-47; ואל²: L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 1, א - ךּ ם ן ף ץ, Valencia 1990, pp. 50-51.

¹²⁶ En este sentido solo a Samaal encontramos la mención de El, el creador de la creación, en una inscripción bilingüe del siglo VIII (P. Magnanini, *Le iscrizioni fenicie dell'Oriente*, Roma 1973, p. 56). Atendiendo a M. Fantar, *Le Dieu de la mer chez les Phéniciens et les Puniques*, Roma 1977, pp. 97-103, el culto persiste en las colonias tirias de Africa (de igual forma Lipinski, *op. cit.*, (nota 8), pp. 392-393). Del siglo I n.e., dentro de una inscripción neopúnica procedente de Leptis Magna, en la Tripolitania, se halla יל qn 'rş, e G. Levi della Vida e M.G. Amadasi, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, Roma 1987, n° 18 (13) = KAI 129, cuya interpretación va en camino de la equiparación con Neptuno, símil al calificativo de la inscripción de Karatepe, KAI 26. Respecto a esta última, F. Bron, *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe*, Genève-Paris 1979. Como señala acertadamente E. Lipinski: "Le rôle d'«Él créateur» ou plutôt «possesseur de la terre» ou «de pays» devait cependant être réduit dans les cultes phénico-puniques, puisque nous ne connaissons aucun sanctuaire qui lui fût dédié, aucune fête que l'on aurait célébrée en son honneur" (*op. cit.*, (nota 8, p. 60).

¹²⁷ Tsirkin, *op. cit.*, (nota 116), p. 85.

¹²⁸ Baumgarten, *op. cit.*, (nota 116), pp. 249-250.

¹²⁹ Como ya se ha visto, el sacrificio de su hijo por parte del rey de Moab, caso típico de muerte ritual, practicada ocasionalmente y no regularmente. Asimismo degollados, con ausencia de fuego, en los pasajes bíblicos: Gén 22, 10; Jue. 11, 30, 40; Ez. 16, 21; 23, 39; Salmos 106, 36-39. Algunos, probablemente,

verdaderas eliminaciones de posibles sustitutos. Véase al respecto el comentario anterior a estos pasaje bíblico.

Para el mundo cartaginés, un claro exponente lo hallamos en la noticia de Pompeius Trogus, recogida por Justino, XVIII, vii, 7-15, en la cual el general cartaginés Malco vencido en la batalla y exilado, al ver venir a su hijo Cartalón, sacerdote de Melqart, con el hábito sacerdotal, lo ejecuta ante la ciudad. Todo en un ambiente de lucha interna, que termina con la condena a muerte a diez senadores, aspirando después a la realeza, siendo al final sustituido por Magón como general.

Interea Karthalo, Malchi exilum ducis filius cum praeter castra patris a Tyro, quo decimam Herculis ferre ex praeda Siciliensi, quam pater eius ceperat, a Karthaginensibus missus fuerat, reverteretur arcessitusque a patre esset, prius se publicae religionis officia executurum quam privatae pietatis respondit. Quam rem etsi indique ferret pater, non tamen vim adferre religioni ausus est. Inter iectis deinde diebus Karthalo petito commeatu a populo cum reversus ad patrem esset ornatusque purpura et infulis sacerdotii omnium se oculis ingeret, tum in secretum abducto pater ait: 'aususne es, nefandissimum caput, ista purpura et auro ornatus in conspectum tot miserorum civium venire et maesta ac ingentia castra circumfluentibus quietae felicitatis insignibus velut exultabundus intrare? Nusquamne te aliis iactare potuisti? Nullus locus aptior quam sordes patris et exilii infelicis aerumnae fuerunt? Quid, quod paulo ante vocatus, non dico patrem, ducem certe civium tuorum superbe sprevisi? Quid parro tu in purpura ista coronisque aliud quam victoriarum meorum titulos geris? Quoniam igitur tu in patre nihil nisi exulis nomen agnoscis, ego quoque imperatorem me magis quam patrem indicabo statuamque in te exemplum, ne quis posthac infelicibus miseriis patris inludat?. Atque ita eum cum ornatu suo in altissimam crucem in conspectu urbis suffigi iussit.

Ed. O. Seel, *M. Iuniani Iustini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, Stuttgart 1972, pp. 163-164.

“Entretanto Cartalón, hijo de Malco, general de los exiliados, según pasaba delante del campamento de su padre a su regreso de Tiro, adonde los cartagineses lo habían mandado para ofrendar a Hércules el diezmo del botín tomado por su padre a los sicilianos, al ser llamado por éste, contestó que cumpliría los deberes de la religión del estado antes que los privados del amor filial. Aunque el padre llevó con indignación esta actitud, sin embargo no se atrevió a violentar su creencia. Pasados unos días, cuando Cartalón, obtenido del pueblo un salvoconducto, volvió a su padre y se presentó a los ojos de todos adornado con la púrpura y con las bandas del sacerdocio, entonces el padre, llevándolo a un lugar apartado, le dijo: «¿Has osado, impío, presentarte, adornado con esa púrpura y con oro, ante tantos miserables ciudadanos y, como transportado de alegría, rodeándote con las enseñas de una tranquila felicidad, entrar en un campamento triste y lleno de llanto? ¿No pudiste jactarte delante de otros y en otra parte? ¿No hubo ninguna circunstancia más apropiada que los harapos de tu padre y las calamidades de un exilio desdichado? ¿Qué dices de que tú, llamado hace poco, despreciaste orgullosamente no digo a tu padre, sino al general de tus conciudadanos? ¿Qué otra cosa, además, llevas tú en esa púrpura y en tus coronas, sino los títulos de mis victorias? Puesto que tú en tu padre no reconoces nada, sino la condición de exiliado, yo también me consideraré más un general que un padre y daré ejemplo de ti, para que ninguno después de este día se burle de las desgraciadas desventuras de tu padre». Y así mandó que él con sus adornos fuera puesto en una altísima cruz a la vista de toda la ciudad”.

Trad. J. Castro Sánchez, *Justino. Epítome de las «historias filípicas» de Pompeyo Trogo / prólogos / fragmentos*, (Biblioteca Clásica Gredos 212), Madrid 1995, pp. 313-314.

se menciona la celebración de la circuncisión por El / Cronos con el fin de conmemorar el sacrificio de su hijo Iedoud / Ieoud (*Praeparatio evangelica*, I, 10, 33, 44)¹³⁰. No obstante, es necesario indicar que el sacrificio de niños, no por ello bajo el rito del sacrificio *mlk*, continuaba siendo una praxis como extrema solución ante un caso de grave peligro en el área sirio-palestina durante época romana según se puede desprender de la noticia recogida por Luciano de Samosata¹³¹.

La elección de una víctima que porta el atuendo real ha servido en el campo de la investigación del origen del ritual para afianzar la hipótesis de un origen real del término púnico. "If one were to follow the etymology of *mlk*, it might be supposed that the *mlk* perhaps originated either as a Canaanite royal child sacrifice devoted to the main god of the locality or a sacrifice devoted to the deity considered in the locality as the king of the pantheon"¹³².

Otros fragmentos de la obra, también de esencial contenido mítico, fueron manejados por Porfirio¹³³, nativo de Tiro (232/3-ca. 305), quien tuvo acceso a fuentes locales para la elaboración de su *De abstinentia*¹³⁴.

¹³⁰ Nuevamente aparece una conexión con la narrativa bíblica del sacrificio de Isaac (Gn. 22), ya que el pacto de alianza entre la divinidad y Abrán se refleja en la acción de ser circuncidados en la carne de su prepucio (Gn. 17:11).

¹³¹ Luciano, *De Dea Syria*, 58:

Ἔστί δὲ καὶ ἄλλης δυσίης τρόπος τοιόδε. στέφαντες τὰ ἱρήια, ζῶα ἐκ τῶν προπιλαίων ἀπιάσιν, τὰ δὲ κατενεχθέντα θηήκουσιν. ἔνιοι δὲ καὶ παῖδας ἐωυτῶν ἐντεῦθεν ἀπιάσιν, οὐκ ὁμοίως τοῖς κτήνεσιν, ἀλλ' ἐς πύρην ἐνθέμενοι χειρὶ κατάγουσιν, ἅμα δὲ αὐτέουσιν ἐπικερτομέοντες λέγουσιν ὅτι οὐ παῖδες, ἀλλὰ βόευσίν.

Ed. A.M. Harmon, *Lucian in eight volumes*, vol. IV, (LCL 162), London, Cambridge-Massachusetts 1935, p. 402.

"Hay otro tipo de sacrificio, a saber: después de poner una guirnalda sobre las víctimas, las despeñan por la puerta de entrada y los animales mueren por la caída. Los hay que incluso tiran a sus hijos, pero no de la misma manera que a los animales, sino que los meten en una cesta y los hacen caer empujándoles con la mano. Al mismo tiempo, bromean y dicen que son bueyes y no niños".

Trad. M. Camps i Gaset, Luciano de Samosata, *De Dea Syria*, en G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo (Aula Orientalis - Supplementa 14)*, Barcelona 1996, p. 175.

¹³² M.S. Smith, *Yawistic Cultic Practices*. 3. The *mlk* Sacrifice, en M.S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York 1990, p. 135.

¹³³ Su nombre de nacimiento era Malchus ("rey"), en griego Basilio, y su lugar de nacimiento fue Tiro, aunque algunos autores por injuria sitúan el acontecimiento en Batanaea en Palestina. Su profesor en Atenas, Cassius Longinus, le dio el nombre de Porphyrius (revestido en púrpura), una alusión de broma al color del traje imperial, con quien estudió gramática y retórica. En el 262 fue a Roma, atraído por la reputación de Plotinus, y durante seis años se dedicó al estudio de Neoplatonismo. Fue un claro defensor del paganismo, a través de una obra compuesta en 15 libros, *Adversus paganus*, de la que solo quedan fragmentos.

¹³⁴ Sobre el valor de la obra de Porfirio: G. Sfameni Gasparro, *Critica del sacrificio cruento e antropología en Grecia: da Pitagora a Porfirio*. II. *Il De Abstinentia* porfiriano, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia*, Roma 1991, pp. 461-505.

Porfirio, *De abstinencia*, II, 27, 2¹³⁵

Pasaje citado en Eusebius, *Praeparatio evangelica*, IV, 16, 10:

ἀφ' οὗ μέχρι τοῦ νῦν οὐκ ἐν Ἀρκαδίᾳ μόνον τοῖς Λυκαίοις οὐδ' ἐν Καρχηδόνι τῷ Κρόνῳ κοινῇ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ περίοδον τῆς τοῦ νομίμου χάριν μνήμης ἐμφύλιον αἷμα ραίνουσι πρὸς τοὺς βωμούς, καίπερ τῆς παρ' αὐτοῖς δόξας ἐξειργούσης τῶν ἱερῶν

“Desde entonces hasta nuestros días se realizan sacrificios humanos en los que todo el mundo participa, no ya en Arcadia, durante las fiestas en honor de Zeus Liceo, y en Cartago, en honor de Crono, sino que, periódicamente, y en recuerdo de la norma tradicional, rocían los altares con sangre de su misma especie, aunque entre ellos la ley divina prohíba los ritos sagrados con aspersiones y con una proclama se sanciona, si alguien es culpable de derramamiento de sangre”¹³⁶.

Porfirio, *De abstinencia*, II, 56, 1-2 y 5¹³⁷

Pasaje citado en Eusebius, *Praeparatio evangelica*, IV, 16, 10

Φοίνικες δὲ ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμων ἢ λοιμῶν ἢ αὐχμῶν ἔθνον τῶν φιλτάτων τινὰ ἐπιψηφίζοντες Κρόνῳ, καὶ πλήρης δὲ ἡ Φοινικικὴ ἱστορία τῶν θυσάντων, ἣν Σαγχουνιάθων μὲν τῇ Φοινίκων γλώττῃ συνέγραψεν, Φίλων δὲ ὁ Βύβλιος εἰς τὴν Ἑλλάδα γλώσσαν δι' ὀκτὼ βιβλίων ἡρμήνευσεν. Ἰστρος δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν Κρητικῶν θυσιῶν φησι τοὺς Κουρήτας τὸ

En la obra de Filón se puede observar una tradición cosmogónica tiria, paralela a aquella de origen biblita, Baumgarten, *op. cit.*, (nota 116), pp. 177-178, 213, debida también a otros autores anteriores al propio Filón de Byblos, por lo que podría asimismo haber accedido a fuentes locales ajenas a Filón.

Además, *De abstinencia* fue escrita durante su estancia en la ciudad de Lilibeo, en la isla de Sicilia, en torno al año 271, donde tuvo lugar gran parte de su producción literaria (de ahí que Agustín lo define *Porphyrius siculus* y, a su vez, el siciliano Fírmico Materno *noster Porphyrius*). Ambos fragmentos pertenecen al libro segundo en el que Porfirio intenta dar una solución a la objeción en torno al sacrificio de víctimas animales a la divinidad. Se nota la utilización de la obras de Teofrasto o Apolonio de Tiana

¹³⁵ Ed. J. Bouffartigue et M. Patillon, *Porphyre de l'abstinence*, tome II, livres II et III, Paris 1979, pp. 93-94.

¹³⁶ Trad. M. Periago Lorente, *Porfirio. Sobre la abstinencia*, (Biblioteca Clásica Gredos 69), Madrid 1984, p. 108.

¹³⁷ Ed. J. Bouffartigue et M. Patillon, *Porphyre de l'abstinence*, tome II, Livres II et III, Paris 1979, pp. 118-119.

παλαιὸν τῷ Κρόνῳ θύειν παῖδας. ... καὶ μὴν καὶ οἱ ἐν Λιβύῃ Καρχηδόνιοι ἐποιοῦν τὴν αὐτὴν θυσίαν, ἣν Ἰφικράτης ἔπαυσε.

“Los fenicios en las grandes calamidades, como guerras, epidemias o sequías, sacrificaban en honor de Crono a uno de sus seres más queridos, designándolo por votación. Abunda en sacrificios de este tipo la *Historia fenicia*, que escribió Sancuniatón en lengua fenicia y Filón de Biblos tradujo al griego en ocho libros. Istro en su colección de sacrificios cretenses asegura que los Curetes, antiguamente, sacrificaban niños a Crono. ... En Libia, igualmente, los cartagineses hacían un sacrificio <de este mismo tipo> que suprimió Ifícrates”¹³⁸.

Porfirio enmarca su obra en la doctrina neopitagórica, lo cual le lleva a rechazar cualquier tipo de sacrificio cruento, incluso el de un animal, en pro de una defensa del vegetarianismo, práctica inherente a la tradición pitagórica¹³⁹.

Si atendemos a una precipitada lectura del primer pasaje, parece que el sacrificio de niños se continuaba haciendo en tiempos de Porfirio, aunque hemos de considerar que dicha referencia parece haber sido tomada de Tertuliano. El ritual anteriormente denominado por Filón como *μυστικῶς*, ahora es denominado *κατὰ περίοδον*. La mención a Zeus Lycaon y Cronos se puede observar en la referencia anterior de *Minos* 315c.

En el segundo caso, la noticia se inserta en un pasaje donde tienen lugar una relación de sacrificios humanos mencionados por diferentes autores¹⁴⁰. La mención a Iphicrates es probablemente ajena a Filón, y recordaría la temprana supresión llevada a cabo por Gelón¹⁴¹. La mención a los curetes puede ponernos sobre la lectura mítica de la infancia de Zeus, y por tanto con la vinculación con el ruido de flautas y tambores de Plutarco.

No obstante, Porfirio aporta varios puntos de relativo significado para la cuestión del *molk*, Cronos sacrifica a su hijo en tiempos de pestilencia, escasez y guerra (es decir, en tiempos de crisis que conllevan desgracias y destrucción) y la víctima, el niño, se califica como *τῶν φιλάτων πινά*, uno de los más queridos (anteriormente *μονογενεῖ υἷδι*, un

¹³⁸ Trad. M. Periago Lorente, *Porfirio. Sobre la abstinencia*, (Biblioteca Clásica Gredos 69), Madrid 1984, pp. 132-133:.

¹³⁹ Porfirio, *Vita Pythagorae* 36, pasaje en el que se induce a no esparcir la sangre durante la ejecución de actos de sacrificio, ya que un cuerpo muerto corrompe al sacrificador y ofende a los dioses.

¹⁴⁰ La falta de orden o la línea de exposición de los testimonios, donde se habla tanto del sacrificio humano de niños como de adultos ejecutados por diversos medios, sirve a A. Simonetti para afirmar que: “l'impressione che se ne ricava è che già nell'antichità, non solo al tempo di Porfirio ma anche a quello delle sue fonti, non si sapesse quasi nulla di certo su questi riti” (*op. cit.*, (nota 5), pp. 102-103). Sin embargo, no por ello se debe desprender que la noticia de Porfirio sea del todo falsa o no haga referencia al sacrificio *molk*, o que incluso deba de dar una narración exacta del mismo, ya que estamos ante una relación no una descripción de éstos.

¹⁴¹ Mosca, *op. cit.*, (nota 52), p. 21.

hijo querido). Sin embargo debemos estar atentos a que el autor solo hace mención a la práctica en Cartago de pasada.

Con el auge de la religión cristiana, se enfurece la condena contra toda práctica que incida directa o indirectamente en la cuestión de la regulación demográfica. El primer escritor de esta creencia que hace referencia a la práctica del sacrificio de niños es Justino Mártir¹⁴² (ca. 100-ca. 165), *Apología*, II, 12, 5¹⁴³:

Τίνος γὰρ χάριν οὐχὶ καὶ ταῦτα δημοσίᾳ ὡμολογοῦμεν ἀγαθὰ καὶ φιλοσοφίαν θείαν αὐτὰ ἀπεδείκνυμεν, φάσκοντες Κρόνου μὲν μυστήρια τελεῖν ἐν τῷ ἀνδροφονεῖν, καὶ ἐν τῷ αἵματος ἐμπίπασθαι, ὡς λέγεται, τὰ ἴσα τῷ παρ' ὑμῖν τιμωμένῳ εἰδῶλῳ, ᾧ οὐ μόνον ἀλόγων ζώων αἷματα προσραίνεται ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπεια, διὰ τοῦ παρ' ὑμῖν ἐπισημοτάτου καὶ εὐγενεστάτου ἀνδρὸς τὴν πρόσχυσιν τοῦ τῶν φονευθέντων αἵματος ποιούμενοι

“¿Qué motivo hay para que no reconozcamos públicamente que todas estas cosas - los supuestos crímenes - se realizan rectamente y demostraremos que son una divina filosofía, [para lo cual nos bastaría] decir que cuando matamos a un hombre celebramos los misterios de Cronos y que mientras nos llenamos de sangre, como vulgarmente dicen, a la que consagráis a un ídolo que no mojáis solamente con la sangre de los ganados, sino también con sangre de hombres, libando la sangre de los hombres degollados un varón entre vosotros nobilísimo y distinguidísimo”¹⁴⁴.

En este caso, Justino hace una defensa sobre las acusaciones vertidas a los cristianos de llevar a cabo esta práctica en sus ceremonias, siendo el primer ejemplo de apropiación de los argumentos paganos, tal vez obtenidos mediante torturas a los siervos de Cristo, como autodefensa y acusación hacia los propios acusadores¹⁴⁵. Además, anteriormente en la obra, Justino Mártir señala la condena de una práctica habitual en el mundo romano y que nada tiene que desdeñar a la práctica del *molk*, en cuanto la mayor parte de las veces llevaba pareja la muerte del recién nacido cuando no su esclavitud, hablamos de la *expositio*¹⁴⁶.

¹⁴² Nacido en Sichem, la romana Flavia Neapolis en Palestina. Sus dos Apologías contra los paganos van dirigidas al emperador Antonino Pío (138-161), debiendo haber sido compuestas por el autor entre los años 148 a 161. J. Quasten, *Patrología. I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid 1991, p. 199.

¹⁴³ Ed. A. Wartelle, *Saint Justin. Apologies*, Paris 1987, p. 214.

¹⁴⁴ Trad. H. Yaben, *San Justino. Apologías*, Madrid 1901, p. 210.

¹⁴⁵ J.B. Rives, Human sacrifice among pagans and christians, *Journal of Roman Studies*, 85 (1995), p. 74.

¹⁴⁶ Justino Mártir, *Apología*, I, 27:

“Tan lejos estamos nosotros de perjudicar a alguno o de realizar alguna impiedad, que hemos recibido la enseñanza de que exponer a los niños aun recién nacidos, es de hombres perversos”.

Trad. H. Yaben, *San Justino. Apologías*, Madrid 1901, p. 114.

Parece difícil separar los misterios de Cronos, *Κρόνου μὲν μυστήρια*, del sacrificio de niños púnico, del cual el autor parece tener un cierto conocimiento detallado. La figura de un ídolo¹⁴⁷, *εἰδώλω*, claramente es una reminiscencia de la estatua ya descrita por Diodorus Siculus, Plinius y Kleitarchos¹⁴⁸, mientras que las libaciones de sangre entran en conexión con el corte en la garganta efectuado en los pasajes de Diodorus, Plutarco y Filón. La referencia a la sangre de animales irracionales, *ἄλόγων ζώων*, puede ser la ejecución de un ritual caracterizado por el sacrificio de un animal, o bien a la costumbre de sustituir la víctima humana por una víctima animal. Al igual que otros autores anteriores, tales como Diodorus o Filón, la posición social de los ejecutores de este ritual se encuentra entre los nacidos más ilustres y nobles, *ἐπισημοτάτου καὶ εὐγενεστάτου*.

A partir de este momento, el sacrificio de niños llega a ser un tema reiterativo dentro de la tradición apologética de los primeros cristianos. "Christian employed the topos of human sacrifice in exactly was as their non-Christian fellows, as a way of marking off civilized people from the barbarous"¹⁴⁹. Sin embargo, como se puede advertir más adelante, las noticias aportadas proporcionan escasos datos nuevos en referencia a este rito, a pesar de que "in storie ecclesiastiche, queste notizie sono presentate come veri e propri *excursus* etnografici, apparentemente con il dettaglio e la curiosità analitica, delle speculazioni geografiche di un Erodoto o di uno Strabone"¹⁵⁰. De entre ellas, destaca la figura de Q. Septimus Florens Tertullianus (ca. 160-ca. 225), natural de Cartago, quien habitó durante bastante tiempo en el norte de Africa, y proporciona los únicos testimonios, hasta el momento, directos de una práctica todavía en auge durante su vida¹⁵¹.

Tertuliano, *Ad nationes* II, 7, 15¹⁵²:

Cur Saturno alieni liberi immolantur, si ille <suis pe> percit?

"¿Por qué son los niños de otros sacrificados a Saturno, si (es más) perdonó al suyo?"

Tertuliano, *Scorpiace*, 7, 6¹⁵³:

¹⁴⁷ No se especifica la identidad, algunos investigadores apuntan a Júpiter Latiaris, Rives, *op. cit.*, (nota 145), p. 74.

¹⁴⁸ Aunque también puede servir para acentuar el carácter pagano del rito.

¹⁴⁹ Rives, *op. cit.*, (nota 145), p. 76.

¹⁵⁰ Martinelli, *op. cit.*, (nota 4), p. 310.

¹⁵¹ "Tertuliano tenía una sólida formación jurídica y adquirió gran fama como abogado en Roma. Con toda probabilidad hay que identificarle con el jurista Tertuliano, de quien citan varios pasajes los digestos del *Corpus Iuris Civilis*", Quasten, *op. cit.*, (nota 142), p. 546.

¹⁵² Ed. J.G.Ph. Borleff, II. *Ad Nationes, Qvinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars I, Opera Catholica. Adversus Marcionem*, (Corpus Christianorum Series Latinas, 1), Turnholti 1954, p. 52.

Sed eniam Scytharum Dianam aut Gallorum Mercurium aut Afrorum Saturnum hominum victima placari apud saeculum licuit

“Pero, sin embargo, era en otro tiempo admisible por los escitas para satisfacer a Diana, los galos a Mercurio, y los africanos a Saturno, con víctimas humanas”.

Tertuliano, *Apologeticum*, IX, 2-4¹⁵⁴:

Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui eosdem sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus exposuit, teste militia patriae nostrae, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus. Non soli vos contemnunt Christiani, nec ullum scelus in perpetuum eradicatur aut mores suos aliqui deus mutat. Cum propriis filiis Saturnus non pepercit, extraneis utique non parcendo perseverabat, quos quidem ipsi parentes sui offerebant, et libentes respondebant et infantibus blandiebantur, ne lacrimantes immolarentur. Et tamen multum homicidio parricidium differt. Maior aetas apud Gallos Mercurio prosecatur. Remitto fabulas Tauricas theatri suis.

“En Africa se inmolaban niños a Saturno públicamente hasta el proconsulado de Tiberio, que expuso a los sacerdotes de este culto colgados vivos en los árboles de su templo, los mismos que daban sombra a sus crímenes, convertidos en cruces votivas; y testigo de ello son los soldados de mi padre que ejecutaron la orden del procónsul. Pero

¹⁵³ Ed. A. Reifferscheid and G. Wissowa, XXII. Scorpiae, *Qvinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars I, Opera Catholica. Adversus Marcionem*, (Corpus Christianorum Series Latinae, 1), Turnholt 1954, p. 1082.

¹⁵⁴ Ed. T.R. Glover, *Tertullian. Apology and De spectaculis. Minucius Felix. Octavius*, (LCL 250), London, Cambridge-Massachusetts 1931, p. 46.

La primera parte de este pasaje es recogido con alguna variación, que llega a suponer una exposición diferente de los hechos, en el *Codex Fuldensis*:

Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus vivos exposuit, teste militia patris nostri, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est.

Ed. J.P. Waltzing et A. Severyns, *Apologétique. Tertuliano*, Paris 1979, p. LI-LX.

A. Wypustek, *The Problem of Human Sacrifices in Roman North Africa*, *Eos*, 81 (1993), pp. 265-266, señala las siguientes matizaciones entre una y otra versión: “*Eosdem* in the first version does not make much sense without *sacerdotes* in the preceding sentences. Furthermore, in the *recensio Fuldensis* the phrase *ad ipsum munus* is copyist’s mistake. *Ad ipsum munus* would be correct, so we should read *id ipsum munus*. The lection of *patriae nostrae* is, on the other hand, still unresolved. All manuscripts we have contain the first version; only manuscript with the second one is *Codex Fuldensis*”.

aún ahora se mantiene en secreto este sacrificio criminal. No son los cristianos los únicos que os condenan; ningún crimen se arranca de raíz para siempre y ningún dios cambia sus costumbres. Como Saturno no perdonó a sus propios hijos, seguramente hubiera persistido en no perdonar a los ajenos: pero a éstos los ofrecían los mismos padres, y se comprometían de buen grado, y acariciaban a los niños para que no llorasen al sacrificarlos. Sin embargo, es grande la distancia entre el parricidio y el homicidio. Hombres ya adultos se inmolaban entre los galos a Mercurio; dejó las fábulas tauríticas para sus teatros”¹⁵⁵.

La estrategia de Tertuliano, como posteriormente la de Minucius Felix, máximos exponentes de esta acción, es retorcer la acusación de los crímenes secretos imputados a los cristianos, sobre todo, infanticidios e incestos¹⁵⁶, lanzándola contra el acusador. En este plano se articula la composición del *Apologeticum* en el año 197 “in seguito ad un primo acenno di persecuzione in Egitto e rivolta al senato di Cartagine, con lo scopo dichiarato di convincerlo della verità della nuova fede”¹⁵⁷. La obra se articula sobre estos dos registros: las acusaciones paganas y la respuesta cristiana acusando a los paganos¹⁵⁸. En esta respuesta se inserta el último pasaje que aporta una información de primer orden. Dionysius de Halicarnassus, seguido por Quintus Curtius Rufus, había afirmado que con la destrucción de la ciudad de Cartago, la práctica de sacrificar niños había desaparecido, sin embargo Tertuliano presenta un panorama totalmente distinto en el que el rito había sobrevivido incluso en el mundo romano en la región vecina a Cartago. De ahí que a pesar del intento de suprimir la práctica durante el proconsulado de Tiberius¹⁵⁹, ésta se seguía ejecutando tal vez como una medida de cohesión frente a la presión de la civilización romana.

¹⁵⁵ Trad. C. Castillo García, *Tertuliano. Apologético. A los gentiles*, (Biblioteca Clásica Gredos 285), Madrid 2001, p. 81.

¹⁵⁶ Añadiéndose a ellos las prácticas abortivas: Tertuliano, *Apologeticum*, IX, 6-8 y, posteriormente, Minucius Felix, *Octavius*, XXX, 2.

¹⁵⁷ F. Martinelli, Aspetti di cultura religiosa punica (il *molk*) negli autori cristiani, *I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, vol II, Roma 1983, p. 425.

¹⁵⁸ R. Braun, Observations sur l'architecture de l'*Apologeticum*, *Latomus*, 70 (1964), pp. 114-121.

¹⁵⁹ El emperador Tiberius nunca fue procónsul de Africa por lo que Tertuliano habría probablemente copiado este dato de Tacitus, *Annales* III, 32; 35, según sugiere T. Barnes, *Tertulliani. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971, pp. 185s. Schulten pensó que se trataba de Gayo Serio Augurrino (169/170), cf. B. Thomasson, *Die Statthalter der römischen Provinzen Nordafrikas*, Lund 1960, pp. 135-136.

Acerca del análisis de un proconsulado de este emperador véase: Leglay, *op. cit.*, (nota 4), pp. 61-62.

Por su parte, A. Wypustek añade en su análisis de la problemática que: “*Tiberii* seems, thus, to mean either a quite unknown proconsul, named - strangely - only by *praenomen*, or it is just a defective version of an official's name”, (*op. cit.*, (nota 154), p. 267), optando por esta última opción.

Este dato, *ad proconsulatum Tiberii*, junto a la frase *teste militia patriae nostrae*, presentan una serie de problemas que ponen en duda la noticia de Tertuliano. El proconsulado de Tiberio viene indicado solo con el *praenomen* contra toda regla de la onomástica latina¹⁶⁰, más cuando el autor en otras ocasiones menciona a los procónsules por su *cognomina* o por su *nomina* y *cognomina*¹⁶¹. Además, por más que se quiera alargar la vida del autor y su padre, difícilmente podríamos hallarnos ante el emperador Tiberio, por lo que podemos deducir que hace referencia a un procónsul desconocido. Si observamos la fecha de ejecución de la obra, deberíamos atender a una datación en época de Hadriano o Marco Aurelio¹⁶², o la época de los Severos¹⁶³. Por nuestra parte se debe considerar que Hadriano “emanò leggi contro ogni culto cruento, proibendo la castrazione, la circoncisione (con le note risultanti politiche), e soprattutto, abolì i sacrifici umani praticati a Cipro”¹⁶⁴, lo cual debió comportar revueltas nacionalistas de las tribus africanas¹⁶⁵ que intensificaron las costumbres ancestrales del sacrificio de niños en honor a Saturno. Se debe observar que el castigo, la crucifixión, era la pena aplicada a los participantes en rebeliones extranjeras.

En cuanto al segundo dato, *teste militia patriae nostrae*, debe llevar implícita la lectura que el padre de Tertuliano sería *centurio proconsularis*¹⁶⁶, ya que no debemos olvidar al público a quien la obra iba dirigida, el senado de Cartago, por lo que “the Apologeticum was professedly written not simply for a pagan audience, but in particular for officials of some kind, addressed in the opening as *Romani imperii autistites* (1.1) and

¹⁶⁰ Martinelli, *op. cit.*, (nota 157), p. 427.

¹⁶¹ Wypustek, *op. cit.*, (nota 154), p. 267: “Tertullian in his writings defines Roman proconsuls only by *nomina* or *cognomina*, as it was, for instance, in the case of his work titled *Ad Scapulam*”.

¹⁶² Martinelli, *op. cit.*, (nota 157), p. 427.

¹⁶³ G.Ch. Picard, Les sacerdotes de Saturne et les sacrifices humaines dans l’Afrique romaine, *Recueil Constantine*, 66 (1948), pp. 117-123, relaciona en cierto sentido el pasaje en la época severiana en conexión a la *Passio Sanctae Perpetuae et Felicitatis*, obra atribuida a Tertuliano, en la cual el mártir es vestido como los sacerdotes de Saturno y la mártir como las sacerdotisas de Ceres, aunando la persecución al culto de los cristianos y de los seguidores de Saturno. Sin embargo, el culto de Saturno estaba perfectamente legitimado por las dedicas imperiales conteniendo el nombre de Severo y sus hijos en una invocación *pro salute imperatori* (Leglay, *op. cit.*, (nota 4), pp. 248-253, quien argumenta un acercamiento de los cristianos al emperador en contra del culto a Saturno), por lo que el culto no estaría condenado sino sus prácticas sacrificiales, en concreto, el sacrificio de niños.

¹⁶⁴ Martinelli, *op. cit.*, (nota 157), p. 430.

¹⁶⁵ Leglay, *op. cit.*, (nota 4), pp. 61-105, sobre todo respecto a la difusión del culto.

¹⁶⁶ Así lo expone San Jerónimo en la bibliografía de Tertuliano (Hieronimus, *De viris illustribus*, 53: *centurionis proconsularis filius*). Mención que debe entenderse con fundamento ya que, como sugiere A. Wypustek en época de este autor, “in the 4th century *centurio* in military language was already replaced by *centenarius*”. Añadiendo en relación al término que: “*Centurio proconsularis* may also, with equal ease, designate an unofficial title used in current language for a person in the *officium* with the rank of *centurio*, or simply for *centurio* of the *cohors urbana* in the Carthage”, (*op. cit.*, (nota 154), p. 268), lo cual implicaría que la acción podría incluso haber tenido lugar en la propia ciudad de Cartago.

at the close as *boni praesides* (50.12)”¹⁶⁷. De ahí que, por nuestra parte, se considere que los hechos presentados por Tertuliano sean reflejo de una realidad.

Nuevamente en el proceso del ritual se observa como mal augurio el llanto de la víctima, *ne flebis hostia inmolatur*. El lugar que se describe, un templo con sus árboles, puede ponernos en conexión con la noticia mencionada en Silius Italicus (*Punica*, I, 81-91) en relación a un santuario de Cartago, o el bosque sagrado de Philostrato (*Vita Apollodoro*, V, 1-5) de un templo púnico en territorio español¹⁶⁸. Incluso algunos de los giros empleados, recuerdan aquéllos empleados por Cicero: *Non soli vos contemnunt*, llegando incluso a emplear una antigua táctica retórica empleada por este autor, el uso de una historia verdadera con el fin de crear una impresión errónea.

Respecto a la práctica del sacrificio humano en otras sociedades, tenemos la referencia de la ejecución de personas mayores a Mercurio (*interpretatio romana* del céltico Teutates) por parte de los Galos, mientras que los sacrificios hechos por los escitas a Diana en Tauris, se consideran parte de las fábulas teatrales.

No obstante, el mundo pagano, sobre todo a través de tratados de corte filosófico, mantiene viva la noticia de la costumbre celebrada tiempo atrás en Cartago, como supone el caso del filósofo escéptico neopitagórico Sextus Empiricus, *Hypotyposeon*, III, 208¹⁶⁹ y 221¹⁷⁰:

(208) ἀλλὰ καὶ τῷ Κρόνῳ θύουσιν ἄνθρωπόν τινες, καθάπερ καὶ Σκύθαι τῇ Ἀρτέμιδι τοὺς ξένους

“Y por otra parte, algunos sacrificaban el hombre a Crono, lo mismo exactamente que los escitas sacrifican los extranjeros a Artemis”¹⁷¹;

(221) τῷ Κρόνῳ <οἱ Καρχηδόνιοι> θύουσιν ἄνθρωπον, ὃ τοῖς πλείστοις ἀσεβὲς εἶναι νομίζεται

“Algunos sacrifican el hombre a Crono, lo que entre la mayoría se considera que es impío”¹⁷².

¹⁶⁷ J.B. Rives, Tertullian on Child Sacrifice, *Museum Helveticum*, 51 (1994), p. 56. En este sentido, el estudio de J.M. Poinsette, Le témoignage de Tertullien sur les sacrifices d'enfants à Carthage (*Apol.*, 9, 2-6) est-il crédible?, *Lalies* 16 (1996), pp. 29-33.

¹⁶⁸ Leglay, *op. cit.*, (nota 4), p. 288.

¹⁶⁹ Ed. R.G. Bury, *Sextus Empiricus in four volumes*, vol. I: *Outlines of Pyrrhonism*, (LCL 273), London, Cambridge-Massachusetts 1933, p. 446.

¹⁷⁰ Ed. R.G. Bury, *Sextus Empiricus in four volumes*, vol. I: *Outlines of Pyrrhonism*, (LCL 273), London, Cambridge-Massachusetts 1933, p. 472.

¹⁷¹ Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, *Sexto Empírico. Esbozos Pirrónicos*, (Biblioteca Clásica Gredos 179), Madrid 1993, p. 307.

Ambos pasajes no son aclaratorios en referencia al propio sacrificio *molk*, pues como se ha argumentado en anteriores ocasiones, parece ser que la víctima podría no identificarse con aquellas depositadas en los *tofet* por la edad. Sin embargo, es significativa la reiteración de las noticias en relación al sacrificio humano fuera del ámbito clásico, y la celebración de éste, con toda probabilidad en el mundo de tradición fenicia, a Cronos.

La ejecución del sacrificio de niños llega a ser un ejemplo estereotipado para ilustrar el lado menos favorable de la conducta humana. En este sentido se insertan las noticias traídas de mano cristiana. Orígenes Adamantius (ca. 184-ca. 254)¹⁷³, *Contra Celsum*, V, 27¹⁷⁴:

καὶ πῶς οὐχ ὅσιον παραλύειν νόμους τοὺς φερ' εἰπεῖν παρὰ Ταύροις
περὶ τοῦ ἱερέϊα τοὺς ξένους προσάγεσθαι τῇ Ἀρτέμιδι, ἢ παρὰ Λιβύων τισὶ
περὶ τοῦ καταθύειν τὰ τέκνα τῷ Κρόνῳ.

“Y como no sea santo acabar, por ejemplo, con las leyes vigentes entre los taurios sobre ofrecer a los extranjeros en sacrificio a Artemis, o las de algunos habitantes de la Libia, de inmolar los hijos a Crono”¹⁷⁵.

Este ejemplo, arraiga en los principios sofistas para ilustrar la relatividad de las morales humanas¹⁷⁶, volviendo a plantear la contrariedad según las leyes de los pueblos. Geográficamente se habla de algunos habitantes de la Libia, y no hace referencia a Cartago, lo que puede señalar que la costumbre se realizaba en varias de las ciudades del norte de Africa¹⁷⁷.

Asimismo, el sacrificio de niños, se inserta en los discursos contra los métodos de regulación demográfica de la población. Como bien se puede deducir de la obra de otro de

¹⁷² Trad. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, *Sexto Empírico. Esbozos Pirrónicos*, (Biblioteca Clásica Gredos 179), Madrid 1993, p. 312.

¹⁷³ Sucesor de Tito Flavio Clemente, Clemente de Alejandría. Con él, la escuela de Alejandría llegó a su apogeo. La referencia que nos ocupa pertenece a su obra *Κατὰ Κέλσου* (*Contra Celsum*), que es una refutación del *Discurso verídico* (*Ἀληθὲς λόγος*) que el filósofo Celso dirigió contra los paganos hacia el año 178. Quasten, *op. cit.*, (nota 142), pp. 351 y 366.

¹⁷⁴ Ed. M. Borret, *Origène: Contre Celse*, Tomo III, livres V et VI, (Sources Chrétiennes, 147), Paris 1969, p. 80.

¹⁷⁵ Trad. D. Ruiz Bueno, *Orígenes. Contra Celso*, Madrid 1967, p. 359.

¹⁷⁶ H. Chadwick, Origen, Celsus, and the Stoicy, *Journal of Theological Studies*, 48 (1947), pp. 34-49.

¹⁷⁷ Hecho que halla su corroboración por parte de los hallazgos arqueológicos como se verá posteriormente en el capítulo dedicado a la arqueología de los *tofet*.

los mayores exponentes de la estratagema cristiana, Minucius Felix (principios del s. III), *Octavius*, XXX, 3¹⁷⁸:

Et haec utique de deorum uestrorum disciplina descendunt. Nam Saturnus filios suos non exposuit, sed uorauit; merito ei in nonnullis Africae partibus a parentibus infantes immolabantur, blanditis et osculo comprimente uagitum, ne flebilis hostia immolaretur.

4. *Tauris etiam Ponctios et Aegypti Busiridi ritus fuit hospites immolare, et Mercurio Gallos humanos uel inhumanas uictimas caedere,*

“Esta lección os viene también de vuestros dioses. Pues Saturno no expuso a sus hijos, sino que los devoró; por eso, en algunos lugares de Africa los padres le sacrificaban sus hijos, acallando sus vagidos con mimos y besos para no inmolar víctimas llorosas.

Los escitas del Ponto y Busiris, rey egipcio, tenían la costumbre de sacrificar a los extranjeros. Los galos ofrendaban a Mercurio víctimas humanas o, más bien, inhumanas”¹⁷⁹.

Su obra depende básicamente del *Apologeticum* de Tertuliano¹⁸⁰. En la respuesta de Octavius a Caecilius¹⁸¹, nuevamente se observa una referencia a la ejecución de la ceremonia (como anteriormente habían hecho Plutarco y Tertuliano). Si atendemos a la cronología del autor, podríamos hallar un punto cronológico para la desaparición de la práctica entre éste y Tertuliano, ya que, como anteriormente ha expuesto Orígenes, la acción tiene lugar en algunos lugares de Africa no mencionando Cartago bajo órbita romana y ajena a este tipo de rituales. La relación de pueblos inmoladores, vuelve a

¹⁷⁸ Ed. T.R. Glover, *Tertullian. Apology and De spectaculis. Minucius Felix. Octavius*, (LCL 250), London, Cambridge-Massachusetts 1931, pp. 406-408.

¹⁷⁹ Trad. P. Santos de Domingo, *Minucio Félix. El Octavio*, Madrid s.d., p. 122.

Trad. V. Sanz Santacruz, *Minucio Felix. Octavio*, (Biblioteca de patrística 52), Madrid 2000, p. 125.

“Y también estas cosas tienen su origen en el modo de comportarse de vuestros dioses. Pues Saturno, ciertamente, no expuso a sus hijos. Pero los devoró; por eso, en algunas partes de Africa los padres inmolan a sus hijos recién nacidos, acallando sus gemidos con caricias y besos, para no ofrecer una víctima llorosa”.

¹⁸⁰ Quasten, *op. cit.*, (nota 142), p. 463.

¹⁸¹ “La única apología del cristianismo escrita en latín y en Roma durante el tiempo de las persecuciones es el diálogo *Octavio*. [...] El escenario del diálogo es Roma. Tres personajes toman parte en la discusión: el autor, el abogado Marco Minucio Félix, y sus dos amigos, el cristiano Octavio y el pagano Cecilio. Octavio, que ejercía la misma profesión que Minucio Félix, había venido del Africa en viaje de visita. Cecilio parece ser natural de Cirta de Numidia, porque habla de Frontón, también de Cirta, como de su conciudadano. La realidad histórica de la conversación es dudosa”, Quasten, *op. cit.*, (nota 142), p. 460.

repetirse, prácticamente desde el pasaje de Cicerón¹⁸², siendo ya un tipo estandar: cartagineses, tauros, galos y el rey egipcio Busiris (éste último no inserto en la relación de Tertuliano).

Las referencias continúan dentro del mundo cristiano. Entre ellas, Lucius Caelius Firmianus Lactantius (ca. 240-ca. 320)¹⁸³, *Divinae Institutiones*, I, 21, 9-15¹⁸⁴:

Nam de infantibus qui eidem Saturno immolabantur propter odium Iouis quid dicam non inuenio. tam barbaros, tam immanes fuisse homines, ut parricidium suum id est taetrum atque execrabile humano generi facinus sacrificum uocarent, cum teneras atque innocentes animas, quae maxime est aetas parentibus dulcior, sine ullo respectu pietatis extinguerent ... Pescennius Festus in libris historiarum per saturam refert Karthaginienses Saturno humanas hostias solitos immolare et cum uicti essent ab Agathocle rege Siculorum, iratum sibi deum putauisse; itaque ut diligentius piaculum soluerent, ducentos nobilium filios immolasse ... cui ergo dementissimi homines illo sacrificio consulebant, cum tantam partem ciuitatis occiderent, quantam fortasse ne Agathocles quidem uictor occiderat?

“En cuanto a los niños que eran inmolados a Saturno por el odio que éste sentía hacia Júpiter, no encuentro palabras que emplear: que los hombres eran tan bárbaros, tan crueles que a los propios parricidos, a esa acción tétrica y execrable para el género humano, la llamaban sacrificio, cuando ejecutaban, sin ningún respeto a la piedad, a unas almas tiernas e inocentes en la edad que es más dulce para los padres ... Pescenio Festo, en sus libros de *Historias*, dice, mezclándolo todo, que «los cartagineses solían inmolarse víctimas humanas a Saturno y que, cuando fueron derrotados por el rey siciliano Agatocles, pensaron que el dios se había irritado con ellos; por ello, para ofrecer con más agrado un sacrificio expiatorio, inmolaron doscientos jóvenes hijos de varones ilustres»; ... ¿Por quién miraban aquellos locos hombres con este sacrificio, cuando ejecutaron un número de ciudadanos que quizás no llegó a ejecutar el vencedor Agatocles?»¹⁸⁵.

¹⁸² Sin duda, para Minucius Felix, fue su modelo, utilizando los diálogos de éste como forma literaria para presentar la obra.

¹⁸³ Discípulo de Arnobio, Africa fue la cuna de su formación retórica. Quasten, *op. cit.*, (nota 142), p. 685.

Divinarum Institutionum Libri VII, fueron escritos entre el 303 y el 311. Como tratado apologético está pensado para precisar la futilidad de la creencia pagana y para establecer el carácter razonable y verdadero del cristianismo como respuesta a las críticas paganas. Es la primera tentativa a una exposición sistemática de la teología cristiana en latín.

¹⁸⁴ Ed. S. Brandt and G. Laubmann, *L. Caeli Firmiani Lactanti: Opera omnia* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum vol. XIX, pars I, sectio I), Pragae, Vindobonae, Lipsae 1890, pp. 80-81.

¹⁸⁵ Trad. E. Sánchez Saler, *Lactancio. Instituciones Divinas*, libros I-III, (Biblioteca Clásica Gredos 136), Madrid 1990, pp. 146-147.

El autor recoge nuevamente las tradiciones anteriores, basándose ante todo en la obra de un cierto Pescennius Festus, aunque en este caso la fuente parece ser claramente Diodorus Siculus al mencionarse el episodio del asedio de Agathocles y el ofrecimiento de 200 jóvenes hijos de varones ilustres. Nuevamente la condena es patente, y la acción se establece como fruto de la superstición. Un dato nuevo incide en la edad de las víctimas electas por su padres, calificada en la edad más dulce, *dulcior*, que evidentemente señala a un recién nacido.

Otra de las menciones cristianas viene de la mano de Athanasius de Alejandría (ca. 295-ca. 373), *Oratio contra gentes*, 25, 23f¹⁸⁶:

καὶ γὰρ καὶ Αἰγύπτιοι ἔθνον μὲν πάλαι τῇ Ἥρᾳ τοιαῦτα σφάγια.
Φοίνικες δὲ καὶ Κρήτες τὸν Κρόνον ἐν ταῖς τεκνοθυσίαις ἑαυτῶν ἱλάσκοντο

“Así los egipcios en el pasado hacían tales sacrificios sangrientos a Hera, y los fenicios y cretenses solían propiciar a Cronos con sus sacrificios de niños”¹⁸⁷.

Noticia¹⁸⁸ que vuelve a incidir en la ejecución del infanticidio por parte de los pueblos paganos, celebrados en el caso de los fenicios a Cronos. La mención junta de fenicios y cretenses parece llevarnos o bien al testimonio de Kleitarchos y la introducción de la figura de Talos cuya principal acción se desarrolla en Creta, o bien, y más probable, la mención de Filón recogida por Eusebius en relación a los curetes y su establecimiento en la isla de Creta.

Otro de los exponentes de esta actitud religiosa es Prudentius (348-ca. 410)¹⁸⁹, *Contra Symmachum*, II, 296-297¹⁹⁰:

296 *Caedibus infantum fument Saturnia sacra*
297 *Flebilibusque truces resonent uagitibus arae!*

¹⁸⁶ Ed. R.W. Thomson, *Athanasius: Contra gentes and De Incarnatione*, Oxford 1971, p. 68.

¹⁸⁷ Trad. L.A. Sánchez Navarro, *Santo Atanasio. Contra los paganos*, (Biblioteca patristica 92), Madrid 1992, p.

¹⁸⁸ Parece ser que esta obra, *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων* (*Oratio contra gentes*), debió escribirse hacia el 318 antes de que se extendiera la noticia de la doctrina de Arrio, ya que no hay ninguna mención o rastro de la controversia arriana en la misma. J. Quasten, *Patrología. II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, Madrid 1985, p. 28. El principal objetivo es afirmar y explicar que Jesús era dios y hombre.

¹⁸⁹ Aurelius Prudentius Clemens nació en la provincia tarraconense, y con toda probabilidad en Calagurris (Calahorra). Para esta obra, el autor “conoce y utiliza las dos cartas que el año 384 envió el Obispo de Milán al emperador Valentiniano para oponerse a la *Relatio* de Símaco”: J. Quasten, *Patrología. III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid 1986, p. 345. Se opone a las peticiones del senador pagano Symmachus en relación a que el altar de Victoria se restablezca en el Senado.

¹⁹⁰ Ed. H.J. Thomson, *Prudentius*, vol. II, (LCL 387), London, Cambridge-Massachusetts 1961, p. 28.

“Humeen los sacrificios de Saturno con la muerte de infantes y resuenen las aras crueles con lastimeros vagidos”¹⁹¹.

En este caso tenemos una clara alusión a la acción del fuego, es decir, a la incineración de las víctimas. Nuevamente, Saturno es el depositario de esta ofrenda, y en este caso las lamentaciones, parecen no acallarse, lo cual puede tratarse de un recurso del autor, o simplemente, recoja las menciones de autores anteriores y por razones de métrica no incide en que esta actitud era considerada una debilidad impropia. Aparece de nuevo un dato que cohesiona la acción del sacrificio con las evidencias arqueológicas, concretamente con los cuerpos incinerados, el uso del fuego.

No podía faltar entre las referencias uno de los santos padres de la Iglesia, Agustín de Hippona¹⁹², *De civitate Dei*, VII, 19¹⁹³ y 26¹⁹⁴:

(19) *Deinde ideo dicit a quibusdam pueros ei solitos immolari, sicut a Poenis, et a quibusdam etiam maiores, sicut a Gallis, quia omnium seminum optimum est genus humanum. De hac crudelissima vanitate quid opus est plura dicere?*

“Dice a continuación que algunos solían inmolarse niños. Así, los cartagineses y otros le inmolaban también adultos, como los galos, porque la mejor de las semillas es el género humano. ¿Qué necesidad tenemos de alargarnos sobre esta crueldísima vanidad?”¹⁹⁵.

(26) *Devoravit ille filios, ut poetae ferunt, et physici ex hoc interpretantur quod volunt; ut autem historia prodit, necavit; sed quod ei Poeni suos filios sacrificati sunt, non recepere Romani*

“Devoró él a los hijos, según cantan los poetas. De ello los físicos dan la interpretación que quieren. La historia dice simplemente que los mató. Y si los cartagineses les sacrificaban sus hijos, es usanza que no admitieron los romanos”¹⁹⁶.

¹⁹¹ Trad. L. Rivero García, *Prudencio. Obras II*, (Biblioteca Clásica Gredos 241), Madrid 1997, pp. 69-70.

¹⁹² Aurelius Augustinus (13 de Noviembre de 354-28 de Agosto de 430), nacido en Thagaste (Numidia), llegando a obispo de Hippona (Bône, Argelia) en el 391.

¹⁹³ Ed. W.M. Green, *Saint Augustine: The City of God Against the Pagans*, vol. II, *Books 4-7*, (LCL 412), London, Cambridge-Massachusetts 1963, pp. 440 y 442.

¹⁹⁴ Ed. W.M. Green, *Saint Augustine: The City of God Against the Pagans*, vol. II, *Books 4-7*, (LCL 412), London, Cambridge-Massachusetts 1963, pp. 468 y 470.

¹⁹⁵ Trad. J. Morán, *Obras de San Agustín. XVI. La Ciudad de Dios*, Madrid 1964, p. 379.

¹⁹⁶ Trad. J. Morán, *Obras de San Agustín. XVI. La Ciudad de Dios*, Madrid 1964, p. 390.

Agustín siguiendo la obra de Varrón al ver Africa amenazada por los vándalos, reclama el viejo lugar común de matriz helénica: el sacrificio humano es una práctica horrenda que distingue a los griegos de los bárbaros. Debemos añadir que el autor, conocía sobradamente las tradiciones nordafricanas, y con seguridad los ritos celebrados en honor de Saturno. A pesar del título del libro VII: *De diis selectis civilis theologiae, Iano, Iove, Saturno et caeteris, quod nec eorum cultu perveniatur ad aeternae vitae felicitatem* (De los dioses selectos de la teología civil, Jano, Júpiter, Saturno y demás, y demuestra que su culto no conduce a la felicidad de la vida eterna), o de los capítulos donde aparecen las referencias, capítulo XIX: *De interpretationibus, quibus, collendi Saturni ratio concinnatur* (Interpretaciones en que se apoya la razón de dar culto a Saturno) y capítulo XXVI: *De turpide sacrorum Matris magnae* (Torpeza de los misterios de la gran Madre), claramente no nos aporta ningún dato de excepción, pero la afinidad del cristianismo al mundo romano, celebra en el segundo testimonio del autor la realidad de la condena de los romanos hacia el sacrificio de niños.

De la misma época (principios del s. V), una de las últimas referencias Paulus Orosius (ca. 385-420), *Historia adversum paganos*, IV, 6, 3-5¹⁹⁷:

ed cum inter cetera mala etiam pestilentia laborarent, homicidiis pro remediis usi sunt: quippe homines ut uictimas immolabant aetatemque inpuerem, quae etiam hostium misericordiam prouocaret, aris admouebant.

De quo sacrorum immo sacrilegiorum genere quid potissime discutiendum sit non inuenio. si enim huiusmodi ritus aliqui daemones praecipere ausi sunt, ut mortibus hominum occisione hominum satisfaceret, intellegendum fuit se operarios atque adiutores pestilentiae conduci, ut ipsi quos illa non corripuisset occiderent: sanas enim atque incorruptas offerri hostias mos est, ita ut illi non sedarent morbos sed praeuenirent

“3. Es más, cuando, entre otros males, eran acosados también por la peste, tenían como remedio los homicidios: ofrecían, en efecto, a las personas como víctimas y llevaban al sacrificio a los jóvenes, los cuales provocaban misericordia incluso a los enemigos.

4. De este rito sagrado, o mejor, de este tipo de sacrilegios, no encuentro qué es lo que más se debe desechar. Pues si estos ritos fueron osadamente ordenados por algunos malos espíritus, con el fin de purgar los muertes de unas personas con el asesinato de otras, hay que concluir que esos propios malos espíritus fueron los causantes y favorecedores de la peste, y que lo hicieron para matar ellos mismos a aquellos a los que no había afectado la peste. 5. Y es que la costumbre es ofrecer víctimas sanas e incorruptas para de esta forma prevenir, no curar las enfermedades”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Ed. C. Zangemeister, *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII*, (BT 133), Lipsae 1889, p. 218.

¹⁹⁸ Trad. E. Sánchez Saler, *Orosio. Historias. Libros I-IV*, (Biblioteca Clásica Gredos 53), Madrid 1982, pp. 269-270.

A pesar de su origen hispano¹⁹⁹, se vio forzado a exiliarse en el norte de Africa hacia el 414, llegando a ser discípulo de San Agustín. Orosius muestra un gran conocimiento sobre el sacrificio de niños, basado en la utilización de lecturas anteriores. Entre éstas destaca el epítome de la obra de Pompeius Trogus redactado por Justino. A pesar de la exactitud con esta noticia²⁰⁰, cabe destacar nuevos detalles en su elaboración en relación a las víctimas que eran sanas y sin mancha (*sanas ... atque incorruptas*).

La última fuente en relación a los sacrificios de niños en ámbito púnico que ha pervivido del mundo greco-romano, viene de la mano de Dracontius²⁰¹ (final s. V), *Carmina minora*, V, 148-151²⁰²:

..... *Carthago duorum*
Annua nobilium praestabat funera templis
Saturnoque seni pueros mactabat ad aras,
Tristia plangentum foedabant ora parentum

“En Cartago, cada año en las capillas funerarias, se realizan los ritos de muerte de dos nobles, matando niños sobre los altares al anciano Saturno. Los padres que se lamentaban tristemente traían solo el deshonor”.

Al igual que los autores anteriores, vivió en Cartago²⁰³, y muestra un dominio sobre las costumbres de época púnica. En solo tres líneas y media de un hexámetro dáctilo, presenta numerosos temas ya tratados por otros autores, añadiendo dos puntos nuevos. La celebración con carácter anual que ya era advertida por Plinio y Silius Italicus, aunque el número de víctimas que aquí se señalan sean dos. Por otra parte, el epíteto viejo (*seni*) aplicado al dios Saturno es interesante y lógico desde el punto de vista de la evidencia clásica y bíblica. Además, estos versos se insertan en la única referencia específica a la isla de Cerdeña (*Carmina minora*, V, 136-154), junto a Philoxeno, en la Antigüedad.

¹⁹⁹ Nació en Bracara Augusta entre el 380-390.

²⁰⁰ La acción se inserta en las derrotas de los cartagineses contra sículos y sardos, y con la mención a la historia de Malco y su hijo Cartalón, sacerdote de Hércules, el cual, como ya hemos visto, es colgado en la cruz por su padre en tiempos de Ciro.

²⁰¹ Blossius Aemilius Dracontius, nacido en Cartago, aunque algunas tradiciones ponen su énfasis en un origen hispánico.

²⁰² Ed. F. Vollmer, *Fl. Merobavdis Reliquae blossii Aemilii Dracontii Carmina Evgenii Tolatani Episcopi Carmina et Epistulae*, Berolini 1905, p. 144.

²⁰³ Es de gran importancia para las noticias descritas en las fuentes clásicas que casi todos los autores cristianos hayan sido originarios o habitado en el norte de Africa, en territorio antiguamente cartaginés o bajo la órbita de Cartago.

* * * * *

Uno de los principales problemas a la hora de analizar estas referencias, parte de la discusión sobre la autenticidad de las fuentes expuestas. Como se ha podido observar, el principal *modus operandi* en cuanto a la falta de validez se basa en la ausencia de noticias por parte de ciertos autores históricos greco-latinos²⁰⁴. Tal ausencia no debe porqué extrañar al lector, si se atiende a que en la relación de sucesos, autores como Tito Livio o Polibio, no entran en ciertos detalles que bien desconocían o bien no eran significativos para la exposición de los hechos²⁰⁵.

En una rápida lectura de los autores que hacen mención al sacrificio de niños, se puede por contra observar que las implicaciones éticas marcan gran parte de sus obras. Ya se ha señalado la constante posición en referencia al sacrificio humano por parte del

²⁰⁴ Ribichini, *op. cit.*, (nota 5), p. 28: "Stupisce ancor di più, se si vuole, l'assenza di qualsiasi accenno a questa "barbarie" in quegli scrittori che descrivendo i costumi dei Fenici e dei Cartaginesi, o raccontando le guerre puniche, non mancarono di enumerare altre crudeltà commesse, a loro avviso, da questi popoli. Escluso Diodoro, nessuno storico parla mai dei fosse piene di fuoco né menziona il rito dell'uccisione dei bambini". En este sentido, esta observación era ya expuesta como una de las conclusiones de su trabajo por A. Simonetti: "il silenzio degli storici maggiori (Tucidide, Erodoto, Polibio, Livio), che, raccontando le guerre dei Cartaginesi nel Mediterraneo, non hanno neanche accennato all'uccisione di vittime umane". Nuevamente incide en este sentido, indicando que "vari autori si contraddicono ad esempio circa le modalità del rito", S. Ribichini, La questione del «tofet» punico, en S. Verger (ed.), *Rites et espaces en pays celtique et Méditerranéen. Etude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance, Ardennes, France*, (Collection de l'Ecole française de Rome 276), Rome 2000, p. 297, sin embargo, líneas más abajo señala que "le testimonianze classiche sono numerose solo in apparenza; in realtà molti autori si riprendono l'un l'altro, talora con evidenti fraintendimenti nella citazione o con la ripetizione di luoghi comuni" (*op. cit.*, (nota 5), p. 110).

²⁰⁵ Sirva de ejemplo el debate mantenido entre M.H. Fantar por un lado y L.E. Stager junto a J.A. Greene por otro. Así M.H. Fantar menciona: "Now, when come to more credible sources, like the Roman historian Polybius (c. 200-118 B.C.), there is no mention of Carthaginian child sacrifice. Polybius, we know, was with the Roman general Scipio Aemilianus when he destroyed Punic Carthage in 146 B.C. Polybius evidence would have been decisive. But he does not make the least allusion to child sacrifice at Carthage. Nor does the Roman historian Livy (c. 64 B.C.-12 A.D.), a more reliable contemporary of Diodorus. Livy was relatively well informed about Carthage, yet he was not so affectionate toward the city as to cover up what would have been in his eyes the worst of infamies: the deliberata slaughter of children".

Por otro lado la argumentación se reduce a: "To be sure, some historian who wrote about Carthage, such as Polybius, took no note of this practice. Why Polybius failed to mention Carthaginian child sacrifice is a mystery. He was a member of Scipio's staff in 146 B.C., and he must have known the city well. The revisionists seize on such omissions as an excuse to dismiss all reports of Phoenician child sacrifice as pure fabrications arising from anti-Phoenician bias. But this is a non sequitur. The fact that Polybius does not mention Carthaginian child sacrifice does not mean that other testimonies are false; it simply means that he has nothing to say on this point".

mundo clásico, tanto pagano como cristiano²⁰⁶. Por parte del universo griego la ejecución de víctimas humanas es observada como algo ajeno y propio del mundo externo²⁰⁷. Por su parte, el mundo romano, ve la celebración de rituales con víctimas humanas como algo propio de bárbaros extranjeros y conspiradores²⁰⁸. Entre ambos mundos, las concepciones sofistas, estoicas y neopitagóricas, condenan el hecho como la causa de falta de leyes de gobierno, abarcando la condena no solo al sacrificio humano sino ante todo tipo de sacrificio cruento. Las tácticas cristianas simplemente utilizan las críticas sobre ellos vertidas lanzándolas como arma de defensa y conllevando, por tanto, la condena del sacrificio como una condena más general de toda forma de paganismo.

Sin embargo, este aspecto solo incide en la credibilidad de las fuentes que señalan el sacrificio de niños en el mundo fenicio y cartaginés, puesto que su imagen se inserta dentro de unas obras cuya finalidad es la denuncia de un estadio moral ajeno a las normas de estructuración social, podríamos decir, de época helenística. Así, es propio que aparezca la condena externa y las ansias por parte de algunos individuos de prohibir la práctica en Tiro y Cartago. No se puede entender como un *topos* literario la hostilidad por parte del mundo clásico respecto a la prohibición de la práctica²⁰⁹, ya que si bien Darío, Gelón, Iphicrates y el procónsul Tiberio cargan tintas contra una práctica ajena a su sociedad y cuya visión les conmueve hasta suprimirla, esta acción civilizadora externa cae por su propio peso en la prohibición establecida en Tiro, según la noticia de Quintus Curtius Rufus, por el propio consejo de la ciudad.

²⁰⁶ Sin embargo, no se debe considerar que los hechos relatados en las fuentes sean desvirtuados en pro de las razones de propaganda anticartaginesa, ya que si atendemos a esta tesis, ¿por qué no haber aumentado la crueldad del enemigo?

²⁰⁷ A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma 1958. La elaboración de un alejamiento de la órbita griega de todo tipo de sacrificio humano es propia de la escuela italiana en relación a los estudios sobre la Historia de la Religión, herederos de la cual son algunos de los autores que más porfían en desacreditar las fuentes clásicas en relación al sacrificio de niños en el mundo fenicio y cartaginés, empleando los mismos medios de civilización para desvincular a éste mundo de toda referencia cruenta. No obstante, tal suposición se ve rebatida en relación al mundo clásico por la presencia de verdaderos y efectivos sacrificios humanos, P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, (Kernos, suppl. 3), Athènes-Liège 1994, quien lo observa en casos de excepcional gravedad, o más abiertamente, desde sus orígenes, W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983.

²⁰⁸ Rives, *op. cit.*, (nota 145), pp. 68-74.

Si atendemos a las fuentes, el sacrificio en Roma había sido prohibido en el año 97 a.n.e., a través del edicto de un *senatus consultum*, C. Plinii Secundii, *Naturalis Historia*, XXX, iii, 12:

DCLVII demum anno urbis Cn. Cornelio Lentulo P. Licinio Crasso consulibus senatusconsultum factum est, ne homo inmolaretur.

Ed. W.H.S. Jones, *Pliny. Natural History*, vol. VIII, *Libri XXVIII-XXXII*, (LCL 412), London, Cambridge-Massachusetts 1963, p. 286.

²⁰⁹ Ribichini, *op. cit.*, (nota 67), p. 668.

Martinelli propone en su reflexión de la lectura de los autores clásicos, tres grandes grupos en los que puede dividirse los motivos y la ejecución de estos sacrificios²¹⁰:

el primero, se caracterizaría por la ejecución cada año del sacrificio de niños como una reiteración del rito de fundación de la ciudad,

el segundo, atendería también a un carácter anual del rito, observando un débito hacia la función protectora de la divinidad o las divinidades de la ciudad y,

el tercero, se insertaría en la práctica del mismo ante casos de extrema gravedad, debiendo el Estado o un magistrado subsanar el problema con el sacrificio de un niño.

Si se observa detenidamente, ninguno de los tres supuestos parece en principio excluir a los otros, pudiendo por tanto ser compatibles entre sí. La sanción religiosa, o el precepto religioso por el cual se ejecutaría, lo encontramos en la noticia mítica de Filón, transmitida por Eusebius, que habría establecido la práctica ante una situación de guerra. Sin embargo, ya se ha comentado el problema de la víctima elegida en el sacrificio mítico, y el carácter excepcional por el que se realiza, una situación de asedio, por lo cual se debe volver a hacer una llamada de atención en cuanto a este ritual específico que considero ajeno en su origen al *molk* debido a la edad de la víctima, que puede portar el atuendo propio de la monarquía, y la no regularidad de tal práctica, si atendemos a que no hay una fecha específica para las causas de este tipo de situaciones. Claro que no impide por ello que, al intentar buscar el favor de la deidad, se articulen todos los sistemas posibles para conseguir su protección, y aparte del exclusivo sacrificio del hijo del rey, se llevasen a cabo otros sacrificios como aquéllos del *tofet*. Además, se deben apuntar dos realidades: la falta de monarquía en las colonias fenicias, y por ende solo involucraría a las ciudades del levante oriental, y la posible utilización por contra de la monarquía como punto de inflexión en sus orígenes. La falta de conocimiento de los diferentes rituales del mundo semita: sacrificio de primicias, sacrificio de sustitución del soberano, sacrificios de fundación..., parecen obviarse no ya sólo por los autores clásicos, quienes puntualmente no tenían porque evidenciar las diferencias entre ritos cuyas víctimas eran por lo general niños, sino también por los investigadores que analizan dichas fuentes.

De igual manera se ha de evaluar la cuestión en relación a un rito fundacional. Evidentemente aquí hallamos eco para la fundación de Cartago en la autoinmolación de Dido-Elissa²¹¹, que para algunos autores constituye la ocasión para reclamar nuevamente el uso del recurso al sacrificio humano en tiempos de crisis, de peligro²¹², y cuya práctica, se vuelve a reiterar ajena a la problemática *molk*, encuentra una nueva confrontación en la

²¹⁰ Martinelli, *op. cit.*, (nota 4), pp. 283-284.

²¹¹ A este respecto, véase: G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954, pp. 29-40; C. Grotanelli, I «connotati fenici» della morte di Elissa, *Religione e Civiltà*, I (1976), 320-327; W. Huss, *Geschichte der Karthager*, München 1985, pp. 531-540.

²¹² Considerado el antecedente mítico de los sacrificios por medio del fuego. Simonetti, *op. cit.*, (nota 5), pp. 109-110; Moscati, *op. cit.*, (nota 5).

también autoinmolación del general Amílcar (Diodorus Siculus XI, 22, 1; Herodoto VII, 169)²¹³. Aunque, no siempre arrojarle uno a la hoguera sea la solución más idónea, siendo por tanto elegidos en ocasiones los prisioneros de guerra²¹⁴. Argumento que sirve a diferentes analistas para poner en conexión la noticia aportada por Diodorus Siculus en relación al asedio de Cartago, y suponer el propio sacrificio de 300 adultos que no habían guardado los preceptos religiosos. La noticia de Lactantius quien vuelve a narrarnos este suceso, solo remite a los 200 niños del pasaje de Diodorus. Ya se ha comentado que, con toda probabilidad, el número haya sido aumentado en favor de un mayor dramatismo literario, y que supuestamente puede enmascarar en ambas cifras tanto a los electos como a los voluntarios. Lo que si no cabe duda es que aquéllos que se afligen el castigo, si no es a través del sacrificio de sus hijos, por edad, no participarían del ritual específico llevado a cabo en el sacrificio *molk*.

Lo que si parece del todo desprenderse respecto a la periodicidad del ritual, era que éste debía de ser anual, según Plinio, Silius Italicus y Dracontius, es decir, tenía un carácter periódico (como señala Porfirio, tomando la noticia de Filón), en razón de un fin concreto que se plasma en el beneficio de la comunidad. Por lo cual no se puede seguir hablando en el caso del *molk*, de una falta de regularidad, y por lo tanto hallarnos ante un verdadero acto sacrificial y no ante esporádicas muertes rituales. El beneficio de la comunidad, que evidentemente se basa en la demanda de fecundidad y fertilidad, es una constante no solo adscrita al universo fenicio-púnico, y no entra en contradicción con las importantes súplicas mencionadas por Kleitarchos, con el fin de obtener lo que desean. Es más, cualquier amenaza a la comunidad, bien sea una crisis de grave peligro (Filón), un asedio (Diodorus Siculus, Quintus Curtius Rufus) o una peste (Pompeius Trogus-Justino, Orosius), si impide la prosperidad, hace necesario, como ya se ha dicho, articular los

²¹³ Para Cartago el ciclo se cierra con la caída de la ciudad a través de la muerte por el mismo método: el fuego, donde se inmolan la mujer y los hijos de Asdrúbal en el templo de Eshmun. Apiano, *Historia romana*, I, VIII, 131; Dion Cassio, *Historia romana*, XXI fragm. 71 (apud Zanaras, *Ep. Hist.*, IX 30); y Orosius, *Historia adversum paganos*, IV, 23, 4.

²¹⁴ Así los 3000 prisioneros ejecutados en el año 409 a.n.e. por Hannibal en Himera, justamente en el lugar donde su abuelo Himilcar había encontrado la muerte en la batalla del año 480 a.n.e. contra Gelón de Siracusa (Diodorus Siculus, XIII, 62), o la muerte de prisioneros romanos puestos en las cerenas de los barcos cartagineses durante la batalla (Valerius Maximus IX, 2), además de la citada costumbre en Cerdeña (*Escolio a la Odisea de Homero*, XXI, 302b). En este sentido parece insertarse el texto de Silius Italicus en relación a Hannibal y la batalla del lago Trasimene, año 217 a.n.e., en la que el general cartaginés promete la ejecución de prisioneros de guerra, pero desde la ciudad se le demanda el sacrificio de su propio hijo. Similar problema, como ya se ha visto, es el planteado por Diodorus Siculus ante el asedio de Agrigento en el 406 a.n.e. por el general Himilcar quien sacrifica a Cronos un niño (*παιδα*) sin especificar el lugar donde se lleva a cabo la ejecución. Difícil es pensar que fuera en el propio *tofet* de Cartago, ya que dilataría la acción protectora en el tiempo, pero podría haber sucedido según se ha podido observar en las palabras de Silius Italicus. Sin embargo, la forma de actuar, a través de un corte en la garganta (*σφαγιασας*) sin incineración y la ausencia de referencia a otra indicación salvo un sacrificio paralelo de ganado a Poseidón, parecen desvincularse del dogma del ritual celebrado con el *molk*.

mecanismos religiosos necesarios para contrarrestarla. No se debe olvidar en los análisis de los textos clásicos, un dato decisivo: la cuestión temporal no ya de las fuentes (desde el s. V a.n.e. al s. V), sino del periodo de ejecución del ritual.

Claramente se puede deducir que las noticias apuntan a su práctica desde el principio (Sófocles, Silius Italicus), es decir, tanto para la zona de sirio-palestina como para las colonias del Mediterráneo, una antigua costumbre (Quintus Curtius Rufus) o una costumbre ancestral (Diodorus Siculus). Parece ser que en la zona del levante oriental, según se puede desprender de la noticia de Quintus Curtius Rufus, había sido abandonado antes de la invasión de Alejandro Magno. Tal vez los diversos avatares militares en la zona, que sufrió la conquista por parte de otros pueblos (respecto al periodo que nos ocupa Asiria, Babilonia, Persia), y la deportación de su población, introdujo mecanismos reguladores coercitivos, o más bien nuevos elementos que hicieron que la práctica pudiese ser suspendida, aunque continuase en las colonias probablemente por un efecto de identificación nacional. Incluso se puede apuntar, siempre considerando las palabras de Pompeius Trogus, que en época de Darío ya no se ejecutaba en Fenicia. En Cartago, tanto Dionysius de Halicarnassus como Quintus Curtius Rufus, señalan que se ejecutaron hasta el fin de la ciudad, en el año 146 a.n.e.²¹⁵. No obstante, en el antiguo territorio de influencia púnica, la práctica continuó hasta época de Hadriano o Marco Aurelio, si atendemos a la noticia de Tertuliano, con un claro sentimiento pro cartaginés en contra del poder de Roma. Es decir, una amplitud temporal tal que evidentemente, a pesar del dogma y la salvaguarda de los preceptos religiosos fenicio-púnicos, debió influir en la evolución del ritual del *molk*.

De ahí que la condición de la víctima no sea del todo uniforme. Desde el mito, el propio hijo de la divinidad, al hijo de la realeza, al hijo de la nobleza, al hijo de los ciudadanos, al hijo de aquellos africanos opositores al régimen romano, la variación en la elección de la o las víctimas es evidente. Lo mismo sucede en cuanto a su número. Que sacrificaban a sus propios hijos, según la versión del Pseudo-Plato algunos de los cartagineses, lo ratifican las palabras de Ennius, Plutarco, Orígenes, Minucius Felix, Athanasius y Prudentius. Sin embargo, otros autores añaden algunos datos que permiten precisar el componente social. En Fenicia, Filón señala al más amado de los hijos de los jefes de la ciudad o algunos de los más queridos, lo que indica que la víctima por nacimiento sería de condición elevada. Para el mismo área, y con posterioridad, Quintus Curtius Rufus habla de un solo niño de condición libre. Tal vez hallemos alguna explicación observando el ámbito cartaginés, de ahí la mención a nobles hijos de Diodorus Siculus que podemos sobreentender como ciudadanos, mientras Silius Italicus vuelve a incidir en niños de condición libre, aunque en este caso la víctima fuera el único hijo del general Hannibal. Lactantius, así como Justino Mártir, y Dracontius hablan de ilustres y nobles respectivamente. Kleitarchos, Pompeius Trogus, Tertuliano y Agustín mencionan

²¹⁵ Es importante señalar que solo las noticias de Pseudo-Plato, Teophrastus, Kleitarchos y Ennius fueron escritas antes de la destrucción de Cartago.

solamente niños. Seguramente, y como veremos, esta hipótesis se confirma por medio de los datos aportados por las inscripciones halladas en los *tofet*, en un primer momento, las víctimas electas serían los hijos de las clases elevadas de la ciudad, pasando posteriormente, con el fervor del helenismo, a una socialización en la que se sacrificaban niños de condición libre, es decir, los hijos de ciudadanos de pleno derecho. Es más, la participación en el ritual era altamente considerada y aquellos que no tenían hijos, los compraban (Plutarco). Esta situación, ampliamente difundida, era legal tanto en cuanto no hubiera otros hijos, sin embargo, se consideraba ilegal en el caso de la sustitución por el hijo de uno (Diodorus Siculus y Silius Italicus) conllevando la desgracia de los dioses. Dos apuntes más se deben señalar: la edad dulce de la víctima (Lactantius) o la edad que provoca la compasión incluso a los enemigos (Pompeius Trogus) que simplemente indican a un niño de muy corta edad, son la única especificación junto a la de *parvos natos* de Silius Italicus, a este respecto de entre todas las referencias²¹⁶. Además, la víctima debía ser sana y sin mancha (Orosius), lo que implica que el ofrecimiento de un niño con tara física o psíquica, o de un recién nacido muerto, a pesar de que podrían llegarse a realizar, conllevaría el mismo efecto que aquel de la sustitución del propio hijo por la compra de un esclavo. En cuanto a su número, salvo el sacrificio masivo ante el asedio de Cartago en el 310 a.n.e., las fuentes señalan solo a una víctima (Kleitarchos, Diodorus Siculus, Curtius, Silius y Filón) o dos (Dracontius). Su elección se establecía por medio de un sorteo (Silius Italicus).

Pero, ¿quién es la deidad o el conjunto de divinidades destinatarias de la súplica solicitada a través de la oferta de la víctima? Parece obvio en casi todos los autores que el destinatario era Cronos-Saturno, hallándose en las dos primeras referencias de autores latinos, Ennius y Cicero, una mención más general: los dioses inmortales. Por lo que debemos entender eran ofrecidos a Ba'al Hammon²¹⁷. No obstante, y a la vista de los testimonios epigráficos a partir del siglo V a.n.e., algunos autores señalan la ausencia en las fuentes clásicas de la diosa Tanit²¹⁸ tanto en cuanto claramente se trata de una diosa protectora de la fecundidad. Aparentemente, es cierto que en algunas de las menciones, no en referencia al universo fenicio o cartaginés, sino a otros pueblos externos al mundo greco-romano, se menciona a Diana como receptora de sacrificios humanos. Pero, siempre en cada caso se menciona a una sola divinidad bien sea Diana, Mercurio o Júpiter Latiaris, por lo que, aunque nos sea conocida la celebración del ritual *molk* en honor de la pareja Ba'al Hammon - Tanit, ni en todas las inscripciones aparecen (en bastantes ocasiones en la oferta solo se menciona a Ba'al Hammon) ni debería según el desarrollo de la narrativa

²¹⁶ Se puede añadir como ser de corta edad *infantes* en Tertuliano y Minucius Felix. Más problemática por su no adecuación a una edad concreta, es el uso del término latino *puer* o del griego *παῖς*.

²¹⁷ No cabe duda de la equiparación Cronos-Saturno = Ba'al Hammon. Por último véase: F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, pp. 24-28, 35s.

²¹⁸ Simonetti, *op. cit.*, (nota 5), p. 108.

porqué hacerse una excepción en el caso cartaginés frente a los sucesos contados por los clásicos.

Solo queda intentar reconstruir el ritual que se llevaba a cabo. De las noticias que tenemos parece posible entender que los diversos autores no comprendieron exactamente la liturgia fenicio-cartaginesa. Un primer paso en este sentido es el calificativo de ceremonia misteriosa según las palabras de Filón²¹⁹, en el que se daba el total consentimiento de los padres, los cuales no podían mostrar signos de debilidad: de ahí que la madre no debía llorar (Plutarco), o debían evitarse los llantos y lamentos (Tertuliano, Prudentius, Dracontius), intentando acallar los gemidos (Minucius Felix). Escasos trazos se esbozan del lugar de acción, en los cuales solo se menciona el fuego²²⁰ bien dentro de un brasero (Kleitarchos) o, posteriormente, dentro de una fosa (Diodorus Siculus)²²¹, o unos altares ardientes (Silius Italicus), o el humo, que evidencia el mismo (Prudentius). Seguramente, la víctima al ser combustionada debía estar muerta, si se atiende al elemento de la sangre en el sacrificio, como indican Pompeius Trogus y Porfirio sobre los altares, seguidos por Justino Mártir, o la naturaleza sangrienta de la muerte narrada por Silius Italicus. Kleitarchos y Diodorus Siculus parecen describirnos que dicha muerte sería ejecutada por medio de un corte en la garganta. El acto era sagrado y lícito (Pseudo-Plato) así como pío (Cicero). Dejamos de lado las noticias de la estatua broncea, "perhaps a pseudo-historical variation of an older myth"²²², y el estruendoso ritual de Plutarco, ambos, claramente, meros recursos literarios.

Se halla pues, evidencia de un rito individual en favor de la colectividad, donde la víctima de corta edad era entregada con el beneplácito de los padres, degollada y después incinerada a Ba'al Hammon.

Considero que debe dejarse de lado la búsqueda de fantasiosidad en los autores clásicos, y buscar aquellos datos que pueden arrojar luz sobre la cuestión del *molk*. No por ello, se quiere decir que no se hallen errores, algunas veces bastante obvios, pero las deformaciones en cuanto a los hechos contados, sobre todo en la motivación y desarrollo del sacrificio, están ligados a la propia mentalidad de los autores, a su propia racionalidad en el sentido de buscar, con unos parámetros ajenos a la sociedad fenicio-cartaginesa, explicar la realidad de esta sociedad, adaptando un fenómeno religioso a través de la cultura clásica.

²¹⁹ A lo que se debe añadir los misterios de Cronos mencionados por Justino Mártir.

²²⁰ Aunque la acción de este elemento no se mencione específicamente, no hay duda de que los restos hallados en el interior de las urnas durante las excavaciones arqueológicas estaban incinerados.

²²¹ Remitimos a la noticia de Isafas 30, 33, expuesta en el capítulo anterior.

²²² Moore, *op. cit.*, (nota 36), p. 164.

La cuestión de los hallazgos arqueológicos



Los trabajos de prospección y excavación arqueológica en torno a la problemática del *molk* vienen enmarcados por las actuaciones realizadas en las áreas sagradas denominadas *tofet*. Este se resume en un recinto sagrado a cielo abierto, delimitado por muros o aislado por las características particulares del terreno, y generalmente situado en la periferia del núcleo habitado. Se trata de un campo de urnas que contienen los huesos incinerados de niños o de pequeños animales, por lo general ovicápridos, aunque también se hallan en ocasiones aves, peces y suinos. Junto a las urnas y en conexión con ellas, se erigen estelas que pueden portar inscripciones, decoradas, o bien simplemente la piedra, es decir, cipos o betilos anicónicos y anepigráficos. Las deposiciones de urnas y la erección de estelas se superponen en estratos que corresponden a épocas de diversa actividad del santuario, lo que significa que no se ampliaba la zona sino que se colmataba el terreno para proseguir la actividad. Además, dentro de los hallazgos, se hallan objetos como máscaras sonrientes, prótomos y figurillas en terracota, amuletos, lucernas y monedas. En el caso de Mozia y Tharros, como se verá, hay restos de animales no combustionados con evidentes signos de macelación. Configuran el paisaje altares, pequeños edificios o espacios vacíos donde la tierra presenta signos de haberse realizado una combustión.

Cartago

Situado a 40 m. al oeste del puerto rectangular o comercial de la ciudad, siendo su ubicación por lo tanto dentro de la muralla que rodea la ciudad.

Hallazgos antes de 1921

Antes del descubrimiento del *tofet* de Cartago en diciembre de 1921, los hallazgos, o más bien, la aparición de una serie de estelas procedentes de este lugar, marcan la pauta de la investigación en la metrópoli cartaginesa. Así en 1817 tuvo lugar el descubrimiento de una serie de estelas en Cartago, que hacían preserir la existencia de un área sagrada¹. La historia de las mismas va ligada a la historia de la arqueología cartaginesa. En Agosto de 1875, E. de Sainte-Marie, “premier drogman du consulat général de France à Tunis”

¹ J.E. Humbert, *Notice sur quatre cippes sépulcraux et deux fragments découverts en 1817 sur le sol de l'ancienne Carthage*, La Haye 1821, p. 2.

excavando cerca de Byrsa entre las colinas de Saint Louis y Juno, y el mar, halló 20 estelas², siendo éstas junto a otras halladas en Diciembre del mismo año publicadas en el *Corpus Inscriptionum Semiticarum*.

A partir de este año, comienza su actividad el Padre Blanco G. Delattre quien entre su actividad arqueológica descubrió varias estelas fuera del *tofet*, pero que dejó en el Museo de Cartago un álbum de fotografías de las estelas descubiertas durante sus excavaciones o halladas por particulares.

En 1883 S. Reinach y E. Babelon inician su andadura arqueológica en Cartago, tomando un proyecto diseñado por el cónsul francés Tissot en 1853. El Cardenal Lavigerie les permitió excavar en el área donde Sainte-Marie había hallado muchas de las estelas. Durante sus trabajos arqueológicos descubrieron 330 estelas con inscripción y 250 estelas anepigráficas³.

El tofet entre 1921 y 1950

En 1921 el Conde Byron Khun de Prorok recibe permiso para excavar en Cartago. Investigador con una fuerte inclinación romántica, quien en su posterior obra imaginaba “the bones of little children, sacrificed to Tanit ... as plenteous as the straw on the threshing floor”⁴.

En Diciembre de 1921, un oficial público, funcionario municipal de Cartago, Paul Gielly adquiere una estela similar a las excavadas por Sainte-Marie, Delattre, Reinach y Babelon, e informado por su vendedor árabe, quien afirmaba haberla hallado en la región de La Marsa al norte de Cartago. Paul Gielly, François Icard, suboficial de fusileros, inspector jefe de la policía de Túnez, y Prorok hallaron el verdadero lugar de origen de la estela seguir una noche al contacto de Gielly, ubicándose éste en Salammbô, aproximadamente a unos 40 metros al oeste del centro del puerto rectangular. Con este descubrimiento, aún no siendo el primero⁵, permitió iniciar los trabajos para el hallazgo *in situ* de las estelas.

Esta estela, que dio origen al descubrimiento, tiene la forma de un obelisco⁶, con una decoración grabada según las normas de la toréutica. Los motivos que se representan están dispuestos en registros superpuestos. De arriba hacia abajo, se presenta una

² E. Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, Paris 1884, pp. 11, 39.

³ G.G. Lapeyre et A. Pellegrin, *Carthage punique. 814-146 avant J.-C.*, Paris 1942, p. 31; M. Hours-Miédan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), p. 17.

⁴ B. Khun de Prorok, The excavations of the Sanctuary of Tanit at Carthage, *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution*, Washington 1926, p. 573.

⁵ El tofet de Mozia había sido hallado en 1919, y a comienzos de 1921 J.I.S. Whitaker publicó una breve relación de sus excavaciones: *Motya. A Phoenician Colony in Sicily*, London 1921.

⁶ C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, Cb 229.

representación vegetal, un ideograma astral, dos delfines adosados y un personaje vestido con una larga túnica de lino, ceñida en la cintura, con un sombrero cilíndrico tomado de los persas aqueménidas por los fenicios de Oriente y adoptado por los cartagineses. Este personaje porta en su lado izquierdo un niño en su brazo, la mano derecha, por su parte, hace un gesto de bendición o adoración. Entre la imagen de los delfines y el personaje con el niño, se ha grabado por parte del escultor un friso compuesto de ondas, de ovas, de puntas de lanzas y de rosáceas. Debido a su decoración, la estela puede colocarse cronológicamente entre el final del siglo IV a.n.e. e inicios del siglo III a.n.e. Tras este descubrimiento se realizaron cinco campañas de excavación.

Los primeros trabajos se iniciaron en un área formada por un triángulo entre la avenue Annibal, la rue de Numidie, y la rue des Suffetes. En Enero de 1922, Icard y Gielly compraron el terreno. Junto a Prorok empezaron los trabajos con dinero del Service des Antiquités⁷ excavando más de unas 80 urnas conteniendo huesos⁸. Icard al principio pensó que los huesos pertenecían a animales, pero P. Pallary en su análisis halló que se trataban de huesos humanos, en concreto de niños, observando en estos restos la confirmación de la práctica del sacrificio de niños atestiguada en las fuentes clásicas⁹.

L. Poinssot y R. Lantier

Casi inmediatamente, L. Poinssot, creador de la Dirección de Antigüedades de Túnez, y R. Lantier, inspector de antigüedades de Túnez, tomaron la dirección del lugar. Tras una campaña de cinco meses, publicaron un informe preliminar en Junio de 1922, cuyo levantamiento planimétrico del lugar se realizó a los dos meses de los trabajos de excavación y no sobre el total de las investigaciones realizadas¹⁰, y establecieron la primera cronología por medio de la cerámica a través de la comparación con Mozia, Lilibeo y las necrópolis locales. Llegan a la conclusión que hay cuatro niveles superpuestos de deposición: denominados de A a D siendo el más antiguo, y por tanto el más profundo, A datado alrededor del s. VII y VI (700-500 a.n.e.). Intencionalmente están separados por un nivel de relleno. En el nivel más arcaico, las urnas estaban depositadas en cavidades

⁷ F.W. Kelsey, *Excavations at Carthage 1925 A Preliminary Report* (Supplement to the American Journal of Archaeology 1926), New York 1926, p. 33. Bajo la dirección de F. Icard, supone la 1ª campaña realizada entre el 9 de enero y el 4 de noviembre de 1922 sobre la propiedad denominada Régulus-Salammbô. H. Bénichou-Safar, *Les fouilles du tophet de Salammbô à Carthage (1^{re} partie), Antiquités africaines*, 31 (1995), pp. 96-106. La autora además señala que las graves disensiones entre el copropietario del terreno, B. Kuhn de Prorok y el responsable del servicio oficial L. Poinssot.

⁸ F. Icard *Découverte de l'aire du sanctuaire de Tanit à Carthage*, *Revue Tunisienne* (1922a), pp. 195-205; Idem, *Stèles et champ d'urnes trouvées à Carthage*, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1922b), pp. XXIII-XXIV, XLII-XLV, 23-24.

⁹ P. Pallary, *Note sur les urnes funéraires trouvées à Salammbô*, *Revue Tunisienne*, (1922), pp. 206-211.

¹⁰ L. Poinssot et R. Lantier, *Un sanctuaire de Tanit à Carthage*, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXXVII (1923), p. 38, n. 2.

realizadas directamente en el suelo, siendo marcadas por montones de piedras no trabajadas en lugar de las posteriores estelas¹¹. El suelo era oscuro y húmedo, y el estrato era claramente colmatado por una capa de suelo amarillento dando paso a la siguiente fase B. Esta es datada en el s. V (500-400 a.n.e.) y es caracterizada por urnas enterradas bajo cipos de forma cúbica, generalmente anepigráficos, algunos con forma de altares o con encorvados o triangulares perfiles¹². La posterior fase C es establecida en el s. IV e inicios del s. III (400-300 a.n.e.), correspondiendo, según sus excavadores, una serie de monumentos de tipo mixto incluyendo los cipo-altares, obeliscos y los primeros ejemplos de estelas inscritas de aproximadamente 60 cm. de altura¹³. El último nivel, denominado D, duraría hasta la destrucción de Cartago (300-146 a.n.e.) hallándose bastante revuelto, con la mayor parte de los monumentos lapidarios perdidos o tirados por el suelo. Las estelas mejor conservadas son generalmente pequeñas, con un trabajo menor que en la anterior fase, y con acroteras. Algunas solo se hallan inscritas y no están decoradas.

El doctor A. Henry estudió el contenido de las urnas determinando que la mayoría pertenecían a niños humanos, recién nacidos a dos o tres años, y también, en los primeros tres niveles, a pájaros y cuadrúpedos¹⁴. Lo cual llevó a L. Poinssot y R. Lantier a concluir que los enterramientos representaban el sacrificio regular de niños aunque proponían que eran los primeros nacidos varones mencionados en la Biblia. Además planteaban que las urnas no ofrecían señal alguna en relación a enterramientos colectivos y que los monumentos empleados no eran producidos en serie¹⁵, aunque se debe señalar que sus métodos y conclusiones no precisaban de un gran aparato crítico anteriormente publicado.

Los altares y las estelas de final de la fase B y de los niveles C y D son “régulièrement alignés dans une direction nord-sud, ordinairement pressés les uns contre les autres, la face principale regardant tantôt vers l’est, tantôt vers l’ouest. Cette double orientation s’explique par la présence dans les deux couches supérieures C et D d’une allée (large 1,90 m et 1,50 m) empierrée de galets marins”¹⁶.

El 4 de noviembre de 1922 se suspendieron las excavaciones.

F.W. Kelsey

¹¹ *Ibidem*, p. 39.

¹² *Ibidem*, p. 41.

¹³ *Ibidem*, p. 48.

¹⁴ *Ibidem*, p. 55-57. Ciertos vasos contienen excepcionalmente “des restes d’oiseaux et de quadrupèdes, mêlés aux ossements humains”. *Ibidem*, p. 57. Al principio los facultativos se negaban a reconocer los restos como infantiles (animales: cabra, cordero, perro, mono) sin embargo mayor restos humanos junto a minoritaria de ovicápridos.

¹⁵ *Ibidem*, p. 66.

¹⁶ *Ibidem*, p. 38.

Las excavaciones continuaron a lo largo de 1924, removiéndose unos 32 metros cuadrados a una profundidad de 5 metros, aunque sus resultados no fueron publicados. Conde Byron Khun de Prorok¹⁷ consiguió implicar a Chabot, editor del *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, en los trabajos de excavación como codirector, siendo supervisada por L. Poinssot del Service des Antiquités et Arts de Tunisie. En ella participó D.B. Harden. Según Bénichou-Safar¹⁸, la duración de la misma iba a ser de seis meses a partir del 31 de marzo, aunque en realidad duró solo seis semanas. Los trabajos se centran en la parte nord-oeste de la propiedad Régulus-Salammbô.

En 1925 era constituido el Comité Franco-Americano para la Excavación de Cartago, a cuya cabeza se hallaba F.W. Kelsey, de la Universidad de Michigan, y Prorok. F.W. Kelsey comenzó una campaña de prospección¹⁹ para determinar la potencialidad del yacimiento²⁰, comprándose el terreno al sudeste sobre el que construyeron los almacenes. En el siguiente año publica su estudio que rebate las posiciones de Poinssot y Lantier, identificando sobre el terreno solo tres niveles arqueológicos. La mayor parte de los trabajos se efectuaron en el ángulo noroeste²¹. Respecto a la parte este no revelaba señales de urnas o estelas, llegando a la conclusión que se hallaba fuera del recinto del *tofet*, sucediendo lo mismo en la trinchera abierta al sur, creyendo el excavador haber hallado por lo menos al sudeste los límites del *tofet*. Mucho más al sur, al oeste de la rue Jugurtha donde posteriormente Lapeyre y Cintas excavarán, hizo una cata que indicaba que el *tofet* se extendía con todos los estratos bien representados.

La estratigrafía intacta que Kelsey excavó se hallaba dentro de la bóveda romana en el ángulo noroeste. Fuera de este lugar el nivel 3, el nivel superior, había sido removido, dejando como nivel superficial el nivel 2, que se mantenía intacto. Los trabajos de Kelsey en este lugar dejaron *in situ* las estelas halladas de este nivel. Al oeste, en el ángulo entre la avenue Annibal y la bóveda romana, excavó una pequeña cata, denominada A, hasta la roca original, excavando así el nivel 1²². Con ello obtuvo la secuencia total de los tres estratos del *tofet*. El nivel 1 es datado al s. IX o VIII a.n.e., estando representado por treinta y una

¹⁷ El 9 de julio de 1924, la totalidad de la propiedad denominada Régulus-Salammbô era vendida a B. Khun de Prorok. Bénichou-Safar *op. cit.*, (nota 7), p. 84, n. 10.

¹⁸ Bénichou-Safar, *Ibidem*, pp. 106-107. Sería la segunda campaña de excavaciones en el área del *tofet*.

¹⁹ Bénichou-Safar, *Ibidem*, pp. 107-118, siendo la 3ª campaña. Sondeos 1-5. Por un equipo esencialmente americano creado a instancias de B. Kuhn de Prorok, dirigido por F.W. Kelsey, profesor de la Universidad de Michigan (Ann Arbor) y subordinado a un comité mixto entre los que se hallan: G. Delattre, J.B. Chabot, S. Gsell, A. Merlin o D.B. Harden (Kelsey, *op. cit.*, (nota 7), pp. 10-11). La campaña se realiza a partir del 9 de marzo y duró dos meses

²⁰ Kelsey, *op. cit.*, (nota 7), p. 9. Con tres objetivos claros:

1. extender la investigación al terreno no explorado durante 1922 o 1924.
2. despejar, al interior de la bóveda romana, el sector nord-este.
3. delimitar el recinto.

²¹ *Ibidem*, p. 30, fig. 13; Harden, *op. cit.*, (nota 10) (ed. 1980, 87, fig. 21).

²² Kelsey, *ibidem*, p. 35.

urnas con una separación de un metro entre ellas, depositadas en una cavidad hecha en la roca con un 'cairn' de piedras toscas encima de cada una de ellas. La tierra del estrato era oscura, húmeda como habían descrito Poinssot y Lantier, estando colmatada por una capa delgada de arcilla amarillenta de unos 5 a 7 cm. aproximadamente²³.

Respecto al nivel 2, D.B. Harden quien revisa la cronología cerámica dada por Kelsey, estaba dispuesto a subdividirlo en varias fases. Notaba un cambio de la arenisca de los cipos a la piedra caliza de las estelas que probablemente tuvo lugar durante el s. V a.n.e.²⁴, datando los dos niveles desde el s. VIII a inicios del s. IV a.n.e. El tipo de suelo era menos compacto que el del anterior nivel, de color gris o marrón. Las urnas se hallaron en un número mayor (unas cuatro veces más, aproximadamente seis urnas por metro cuadrado²⁵), enterradas en agrupaciones de tres o cuatro coronadas por un monumento²⁶.

El nivel superficial, nivel 3, comenzaría a principios del s. IV a.n.e. Harden hace mención a una capa de ceniza hallada cerca de la parte superior de algunas de las estelas del nivel 2 que podría indicar una pira en uso cuando el área nivelada todavía no era usada por nuevas deposiciones²⁷. Nuevas urnas eran enterradas entre las anteriores estelas, nuevamente unas seis urnas por metro cuadrado, desde el s. III a.n.e. hasta la caída de Cartago,

Harden denominó los estratos de Kelsey Tanit I, Tanit II y Tanit III. Entre 1927 y 1962 revisó la cronología de los estratos, llegando a la conclusión que Tanit I aproximadamente se centra entre el 800 al 700 a.n.e. y no proporcionó cipos o estelas; Tanit II desde el 700 al 300 a.n.e. con cipos y estelas, cambiando a estas últimas alrededor del s. V; y Tanit III del 300 al 146 a.n.e. con el material bastante revuelto²⁸.

En definitiva, unas 1.100 urnas fueron descubiertas por Kelsey. De éstas, por medio de un estudio bastante somero de 36 urnas, apoyado en una revisión de los estudios anteriores, llega a la conclusión que muchas de las urnas contendrían "the charred bones of young children" junto a huesos de cordero, cabrito y pájaro²⁹. A diferencia de sus colegas, sin embargo, Kelsey estaba dispuesto a generalizar acerca de "this horrible practice"³⁰ sin más excavación y análisis, y sugería que solo un examen parcialmente de los huesos quemados debería responder la cuestión de si los niños eran quemados vivos³¹.

²³ *Ibidem*, pp. 43-45; D.B. Harden, Punic Urns from the Precinct of Tanit at Carthage, *American Journal of Archaeology*, 21 (1927), p. 301.

²⁴ Harden, *op. cit.*, (nota 10), p. 88.

²⁵ Harden, *op. cit.*, (nota 13), p. 301.

²⁶ Kelsey, *op. cit.*, (nota 7), p. 45.

²⁷ D.B. Harden, The Pottery from the Precinct of Tanit at Salamambo, Carthage, *Iraq*, 4 (1937), p. 62.

²⁸ Harden, *op. cit.*, (nota 7), pp. 297-310; Idem, *op. cit.*, (nota 27), pp. 59-89; Idem, *op. cit.*, (nota 10).

²⁹ Kelsey, *op. cit.*, (nota 7), p. 47.

³⁰ Kelsey, *Ibidem*, p. 48.

³¹ Kelsey, *Ibidem*, p. 49.

Como Kelsey, Harden era cauto: “That we have here burials of infants sacrificed alive to Tanit is possible but by no means proved”³².

G.G. Lapeyre³³

Tras esta serie de excavaciones en el área del *tofet*, L. Carton adquirió el terreno al sur del área excavada por Kelsey lindando con la rue de Numidie y la avenue Annibal. Sin embargo, murió antes de iniciar las excavaciones, tomando el curso de las investigaciones G.G. Lapeyre, quien había sucedido a Delattre como capellán de los Padres Blancos. Su trabajo se centró en la excavación de unos 200 metros cuadrados desde Junio a Septiembre de 1934, en una cuadrícula de 13 por 8 metros colindante a la rue de Numidie, volviendo a excavar en Noviembre debajo de la misma calle con la subvención por parte de la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres y con permiso del municipio de Cartago³⁴. En Mayo de 1935 con presupuesto primero de la Académie, y posteriormente del Comité Franco-Americano, continuaron las excavaciones hasta Julio de 1936³⁵, aunque no hay publicación alguna con planos del lugar.

En su primera cata, solo los niveles más bajos estaban intactos. En el primer nivel halló tres urnas en cavidades hechas en la roca sin cipos o estelas sobre ellas. En el segundo solo halló una urna *in situ* bajo un cipo altar³⁶. La mayor parte del área excavada era denominada por él como una *favissa*, donde miles de estelas que aparentemente habían sido rotas intencionalmente se apilaban de una manera ordenada en dos o tres hileras de norte a sur aproximadamente. Lapeyre conectó esta situación con aquella de las estelas halladas fuera del área del *tofet* al este de la colina de Saint Louis por Sainte-Marie.

En Noviembre, cuando el área se extendió al norte bajo la rue de Numidie, halló otros mil monumentos continuación de la *favissa*. En el nivel más bajo, quizás el 2 de Kelsey, halló algunas urnas intactas y dos estelas de piedra caliza con una capa de estuco³⁷. Hasta el descubrimiento de la *favissa*, solo tres de las estelas halladas portaban una dedicación a Tanit (CIS I 408, 419 y 3777).

En una cuadrícula diferente excavada entre 1935 y 1936, halló aproximadamente unos quinientos monumentos y un millar de urnas en dos estratos³⁸. En el segundo nivel descubrió un amplio número de monumentos estucados, que interpretaba como evidencia

³² Harden, *op. cit.*, (nota 13), p. 298.

³³ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 7), pp. 119-120. Sería la 4ª excavación.

³⁴ G. Lapeyre, Fouilles récentes à Carthage, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1935), pp. 81-87.

³⁵ G. Lapeyre, Les fouilles du Musée Lavignerie à Carthage de 1935 a 1939, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1939), pp. 294-299.

³⁶ Lapeyre, *op. cit.*, (nota 34), p. 83.

³⁷ *Ibidem*, p. 84.

³⁸ Lapeyre, *op. cit.*, (nota 35), pp. 294-295.

de enterramientos colectivos de una familia o varias familias aliadas. Mientras una o dos urnas eran halladas bajo monumentos no estucados, dos o más urnas estaban frecuentemente asociadas a uno estucado, colocado en la proximidad o encima de ellas, o en cavidades en los propios monumentos³⁹, sin embargo no muestra datos concretos o ilustraciones para respaldar su interpretación. Cabe mencionar que Kelsey no halló ningún ejemplo con este tipo de cavidades para contener las urnas⁴⁰.

El Dr. Gobert analizó las urnas, especialmente aquellas bajo monumentos⁴¹. Casi todas contenían huesos quemados de jóvenes niños, aunque alguna contenía huesos de animales. Había uno o, más raramente, dos niños en cada urna, pero Gobert no señala la diferencia entre un recién nacido y un niño de más edad. En algunas urnas los huesos humanos estaban mezclados con aquellos de animales; una de las urnas contenía seis cabezas de pájaro junto a los huesos de un niño. No se puede precisar si las urnas conteniendo huesos mezclados pertenecían a contextos intactos. Dentro de las urnas también pudo hallarse amuletos y joyería.

Curiosamente, Gobert reconoció un fragmento de cráneo humano no perteneciente a un niño, y Lapeyre en el material de las urnas no estudiado por Gobert, halló dientes y raíces. Para el excavador era la prueba evidente de que en ciertas ocasiones se sacrificaban a adolescentes como señalaban las fuentes⁴². Además estaba seguro de haber hallado indicios del sacrificio en época romana, como señalaba Tertuliano⁴³, ya que en un área de la excavación había hallado un busto de Saturno y fragmentos de estelas portando dedicaciones a esta deidad⁴⁴.

P. Cintas

En la década de los 40 P. Cintas, funcionario del cuerpo de aduanas, excavará al sur de la rue Numidie cerca de las intervenciones de Lapeyre⁴⁵. Retomando los trabajos anteriores de P.G. Picard, quien había sucedido a Poinssot como Director de Antigüedades, y quien publicó los resultados preliminares de la campaña llevada a cabo de

³⁹ *Ibidem*, p. 297.

⁴⁰ Kelsey, *op. cit.*, (nota 7), p. 40.

⁴¹ Lapeyre, *op. cit.*, (nota 35), pp. 297-298.

⁴² *Ibidem*, p. 298.

⁴³ Tertuliano, *Apologeticum*, IX, 2-4.

⁴⁴ Las urnas halladas en las proximidades se hallaban revueltas, aunque Lapeyre creyó que se trataba de sacrificios a la deidad romana, *op. cit.*, (nota 35), pp. 299-300.

⁴⁵ P. Cintas, *Mmanuel d'archéologie punique. II. La civilisation carthaginoise. Les réalisations matérielles*, Paris 1976, fig. 16. En la propiedad Hervé al sur de la rue de Numidie. Investigaciones, sondeo 6-8, realizados entre julio de 1944 y octubre de 1947 con la ayuda de E.G. Gobert y L.G. Feuille. Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 7), pp. 120-127 fouille V, sondages 6-8.

Julio de 1944 a Agosto de 1945⁴⁶, no habiendo un plano y por tanto resultando difícil la localización de los trabajos, aunque hay un dibujo del cuadrante este. Ambos, Picard y Cintas, continúan con la división en tres estratos planteada por Kelsey: Tanit I de una potencia de 40 a 75 cm. símil al nivel A de Poinssot y Lantier, pero cubierto por una capa de 20 cm. de arcilla amarilla. Sobre la tierra nuevas urnas y cipos de tipo tripartito u horadados cipos altares eran depositados de forma no sistemática y cubiertos con tierra hasta que el área llegaba a estar salpicada con pequeñas colinas. Espacios libres eran entonces llenados con nuevas deposiciones vertical y horizontalmente. Este segundo nivel correspondía al B y C de Poinssot y Lantier, con una profundidad e 4,5 a 6 m.

El nivel superficial había sido dañado por los romanos. En él se hallaban estelas con acróteras y obeliscos a veces puestas en huecos con una especie de cemento. Algunas cavidades en el cemento contenían urnas, otras se hallaban vacías, probablemente para realizar libaciones.

Picard data el final del primer nivel cerca del año 600 a.n.e., no especificando su inicio. El segundo alrededor del 600 al 400 a.n.e. y, por último, el tercero del 400 al 146 a.n.e. Respecto a Cintas, muerto en 1974, da una somera descripción en su *Manuel d'archéologie punique*, vol. I⁴⁷ de Tanit I, principalmente, y Tanit II, mientras en su póstumo segundo volumen⁴⁸ no discute Tanit II y Tanit III.

Picard mencionaba que Cintas había descubierto uno de los muros del santuario, aunque el excavador no muestra un plano del lugar o un dibujo del muro. Describe una sección de muro hecha de piedras lisas puestas en hilera de norte a sur, aproximadamente 50 m. en paralelo al puerto rectangular al este del *tofet*. Realizó trabajos a ambos lados observando que el más bajo nivel al oeste del muro correspondía al segundo nivel de la otra parte del muro⁴⁹, por lo que consideró que una vez el área inicial se hallaba repleta, continuaron las deposiciones al oeste del muro. No obstante, este muro no delimita el área del *tofet* sino que se trata de uno de los muros del santuario descubierto por Stager en 1970, lo que explicaría el apiñamiento de depósitos en el *tofet* y el hallazgo de estelas fuera del mismo por Sainte-Marie y Lapeyre, ya que habían sido removidas para dar paso a nuevas deposiciones.

Las urnas de Tanit I se hallaban normalmente en hoyos hechos en la roca, el suelo era oscuro y húmedo, y el estrato era sellado por unos 5 cm. de tierra del mismo color que la roca. Algunas urnas directamente se hallaban depositadas sobre la roca protegidas por

⁴⁶ G. Picard, Le sanctuaire dit de Tanit à Carthage, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1945), pp. 443-452; C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), p. 67.

⁴⁷ P. Cintas, *Manuel d'archéologie punique I. Histoire et archéologie comparées. Chronologie des temps archaïques de Carthage et des villes phéniciennes de l'ouest*, Paris 1970, pp. 311ss.

⁴⁸ Cintas, *op. cit.*, (nota 45).

⁴⁹ Cintas, *op. cit.*, (nota 47), pp. 313-314.

un pequeño cerco de piedras⁵⁰, hallando también pequeñas cámaras de piedras conteniendo objetos y no urnas. Junto a Cintas, G.-C. y C. Picard interpretan estas urnas y cámaras como depósitos votivos formando parte de alguna suerte de culto funerario⁵¹. Cintas aunque en un principio los relaciona con Tanit I, posteriormente pensó que pertenecían a Tanit II. La capa amarillenta en ocasiones bastante delgada, había sido en algunos lugares eliminada. Cuando una cámara correspondiente a Tanit II era construida en tal lugar podría fácilmente confundirse con un depósito sobre la roca de Tanit I. Cintas llamó a la primera cámara “sailor’s chapel” imaginando que era un monumento hecho a los dioses por uno de los primeros colonos⁵². Cuando descubrió las siguientes, cambió su hipótesis, y aunque no tenían relación directa con el sacrificio de niños, podrían representar dedicaciones después de haber recibido el favor solicitado como gracias a los dioses⁵³.

Cintas opinaba que el sacrificio de primogénitos tuvo lugar en Cartago durante una primera fase, llegando a un estadio más civilizado con la evolución de la ciudad declinando el sacrificio humano en favor del sacrificio animal⁵⁴. Este punto llega tras el análisis del Dr. Richard sobre el contenido de 180 urnas, procedentes de Hadrumantum y Cartago, de las cuales solo 42 procedían del *tofet* de la metrópoli cartaginesa⁵⁵, en el que observa que el porcentaje de restos humanos en el primer periodo (s. VIII y VII a.n.e.) era del 55%, pasando a un 48 % en el segundo periodo (s. VI y V a.n.e.) y a un 22% en el tercer periodo (s. IV a II a.n.e.). Un total de 59 urnas de los dos lugares contenían restos óseos de humanos y animales. Asimismo especulaba respecto a la noticia ofrecida por Justino, XVIII, 5 en relación a que entre los primeros colonos solo había ocho mujeres, lo que debió llevar a la población inicial a no sacrificar a sus primogénitos con el fin de la supervivencia, restringiéndose el número de sacrificios en Tanit I por consideraciones prácticas⁵⁶.

En el nivel B / Tanit II, para Poinssot y Lantier y para Cintas es característico la aparición de cipos en gres en forma de betilo con forma de prisma, de trono, de altar y de *naos*, “parfois alignés à la manière de cellules de cloître le long du mur que j’ai découvert et dont aucun (il s’agit des bétyles des courettes) ne surmontait une urne”⁵⁷.

El tofet entre 1975 y 1979

⁵⁰ Cintas, *op. cit.*, (nota 47), p. 316.

⁵¹ C. Picard, *op. cit.*, (nota 46), p. 72, nota 28.

⁵² Cintas, *op. cit.*, (nota 47), p. 315, nota 238.

⁵³ *Ibidem*, p. 320.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 385-387.

⁵⁵ J. Richard, *Etude médico-légale des urnes sacrificielles punique et leur contenu*, Lille 1961; citado en Cintas, *op. cit.*, (nota 47), p. 387, nota 449; dicho estudio también es recogido por de R. de Vaux, *Les sacrifices de l’Ancien Testament, Cahiers de la Revue Biblique*, 1 (1964), pp. 74-75.

⁵⁶ Cintas, *op. cit.*, (nota 47), p. 388.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 319.

Hasta 1975 no se reinician nuevamente los trabajos de excavación del *tofet*, fruto de los esfuerzos en 1972 de una Campaña Internacional en pro de salvar Cartago, promovida desde la United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) y el Institut National d'Archéologie et d'Art de Túnez (INAA) con la creación del Centre d'Etudes et de Documentation Archéologique de la Conservation du site de Carthage (CEDAC Carthage) con el fin de centralizar los trabajos y promover su difusión⁵⁸. La American Schools of Oriental Research con dos equipos, en la parte púnica, aquella que nos interesa, estaba dirigida por Lawrence E. Stager⁵⁹ del Oriental Institute, University of Chicago, el cual, por tanto, dirigió los trabajos en el *tofet* continuando las excavaciones de Kelsey y un área del puerto rectangular.

Los primeros trabajos se centraron al este del área B de Kelsey, lugar que éste creía fuera del recinto y donde había dejado al descubierto el estrato Tanit II. De 1975 a 1978 excava en 3 áreas (1, 2 y 3 denominadas CT, Carthage Tophet) y en 1977 en el área 4⁶⁰. En el área 1 llega hasta el nivel Tanit I, correspondiendo su datación con la ofrecida por D.B. Harden. Las áreas 2 y 3 aportaban urnas depositadas en hoyos realizados en la roca pero que pertenecían al nivel Tanit II, por lo que el área con funcionalidad de *tofet* se iniciaba en el s. IV a.n.e.⁶¹. No obstante, como Stager observa posteriormente, se trataba en el caso de ambas áreas de una extensión del recinto hacia el este que tuvo lugar en la fase Tanit II⁶².

Entre 1978 y 1979 el área de excavación se extendió al oeste del área B donde se había dejado igualmente al descubierto Tanit II⁶³, siendo las áreas 5 y 6 excavadas parcialmente⁶⁴. Parte del trabajo realizado fue inventariar los monumentos sacados a la luz por Kelsey.

Aunque se mantiene la distinción en 3 niveles propuesta por Harden (Tanit I-III), Stager establece 8 fases de deposición, de ahí que en Tanit I correspondan las fases 1 a 4, y en Tanit II las fases 5 a 8, habiendo una 9ª fase que correspondería a Tanit III pero

⁵⁸ C. Leblanc, Creation du Centre de documentation et d'études de Carthage, *UNESCO publication FMR/SHC/OPS/75/142*, 1975; L.E. Stager, Etats-Unis I (Punique), *CEDAC Carthage Bulletin*, 1 (1978), pp. 9-12; Idem, The Rite Sacrifice at Carthage, en J.G. Pedley (ed.), *New Light on an Ancient Carthage*, Ann Arbor 1980, pp. 1-11, 131-133. Con equipos arqueológicos de Túnez, Inglaterra, Italia, Bulgaria, Polonia, Dinamarca, Suecia, Holanda, Francia, Alemania, Canada y Estados Unidos.

⁵⁹ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 7), pp. 127-130. Fouille VI sondages 9.

⁶⁰ Stager, *op. cit.*, 1978, (nota 58).

⁶¹ H. Hurst and L.E. Stager, A Metropolitan Landscape: the Late Punic port of Carthage, *World Archaeology*, 9, 3 (Landscape Archaeology) (1978), p. 334; L.E. Stager, Etats-Unis II (Punique), *CEDAC Carthage Bulletin*, 2 (1979), pp. 31-33.

⁶² Stager, *op. cit.*, 1980, (nota 58), p. 2, nota 10: Idem, Carthage: A View from the Tophet, en H.G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen*, (Madrider Beiträge 8), Mainz-am-Rhein 1982, p. 157, nota 12.

⁶³ Harden, 1980, fig. 21.

⁶⁴ Stager, *op. cit.*, (nota 61).

difícilmente identificable debido al estado del terreno. La 1ª fase se caracterizaba por una serie de deposiciones de tipo ritual que precedían al uso del área como *tofet*⁶⁵, correspondiendo prácticamente a la anterior denominación de Tanit I o nivel A, aunque también se hallan depositadas urnas cinerarias en hoyos realizados en la roca a menudo tapadas con piedras que podrían haber sido interpretados como ‘cairns’ si las urnas no habían sido puestas a la luz.

Los primeros vestigios de señalización de las deposiciones lo configuran pequeños cipos en forma de L, sobre las urnas de la fase 2ª y 3ª. En la 4ª de Tanit I hasta la fase 6ª de Tanit II predominan los cipos con forma cúbica. Las estelas comienzan su aparición junto a los cipos en las fases 7ª y 8ª, bastante estrechas de piedra caliza y sin acróteras pasando en la fase 8ª a tener unas pequeñas acróteras. En Tanit III las estelas son anchas, gruesas con o sin acróteras, o delgadas con acróteras, la mayor parte de ellas reutilizadas en época romana. Parece que este último tipo sería el más reciente cronológicamente hablando. Respecto a las urnas, L.E. Stager propone una datación del 750 o 700 al 146 a.n.e., como previamente habían propuesto Poinssot y Lantier, aunque no sigue las subdivisiones aportadas por éstos. Así data el inicio de Tanit II en el 600 a.n.e. y su finalización en el s. III a.n.e.⁶⁶.

Respecto a la delimitación del *tofet*, Cintas había creído hallar al oeste el muro de delimitación del *tofet* durante la fase Tanit II. Stager descubrió en su área 3 un muro diferente al este bastante esquilmado de unos 2 m. de ancho⁶⁷. En los trabajos del puerto halló un nuevo muro que podría delimitar la parte noreste del *tofet*⁶⁸, en ambos casos parece que su uso como de depósito de urnas giraba en torno al s. IV a.n.e. Lo que llevó a estimar que el *tofet* tendría entre unos 54.000 a 64.000 pies cuadrados (5000-6000 m²), llegando incluso a hacer una estimación de las deposiciones en este espacio entre los años 400 al 200 a.n.e. de unas 20.000 urnas (unas 100 urnas al año, poco menos de 1 cada 3 días)⁶⁹.

Un total de 400 urnas fueron excavadas por Stager, la mayor parte procedentes de Tanit II, cuando la densidad de deposiciones aumentó y el recinto tuvo que expandirse. Generalmente aparecían en número de una o dos, siendo más raro tres o una cifra mayor. Las urnas procedentes de Tanit I estaban selladas con arcilla roja, mientras que para Tanit

⁶⁵ Se trata de las pequeñas cámaras de piedra con depósitos de Cintas. L.E. Stager, *op. cit.*, (nota 62), p. 157.

⁶⁶ L.E. Stager and S.R. Wolff, Child Sacrifice at Carthage: Religious Rite or Population Control?. Archaeological Evidence Provides Basis for a New Analysis, *Biblical Archaeology Review*, 10/1 (1984), p. 35.

⁶⁷ Stager, *op. cit.*, (nota 62), p. 158. Evidenciado por un largo corte de más de 2 metros sobre la base de la roca, que resulta desmantelado sucesivamente.

⁶⁸ L.E. Stager, Excavations at Carthage 1975. Punic Project: First Interim Report, *Annual of the American Schools of Oriental Research*, 43 (1978), p. 170.

⁶⁹ Stager and Wolff *op. cit.*, (nota 66), p. 32.

II predominaba la arcilla de color amarillo. No hay indicios para deposiciones en masa, y se observa un cuidado en la recogida de restos incinerados para su deposición en urnas⁷⁰. La urna o urnas se señalizaban por medio de un monumento, aunque en ocasiones no hay este tipo de indicación, o bien se ha reutilizado un monumento anterior⁷¹.

J. Schwartz se encargó del análisis de los restos óseos, habiéndose publicado hasta el momento el resultado de solo 36 urnas como parte del informe preliminar de 1976-1977⁷². Stager ha avanzado sobre las notas de campo parte de los resultados de 130 urnas⁷³. Según Shelby Brown: “His final publication (Schwartz, in preparation a, b) will include approximately 400 urns, of which he has to date evaluated roughly 250 (oral communication, 1988)”⁷⁴.

De las 180 urnas estudiadas en 1980⁷⁵, 80 (grupo A) son datadas entre el s. VII y VI a.n.e., es decir, Tanit I y primer Tanit II, y 50 (grupo B) al s. IV a.n.e. (final Tanit II). Dentro del grupo A, 50 urnas contenían restos humanos, 24 restos animales y 6 restos de humano y animal. Dentro del grupo B, 44 urnas con restos humanos, 5 restos animales y solamente 1 con restos de ambos. Respecto a la edad de los restos, no se precisa aquella de los animales, aunque según Schwartz parecen muy jóvenes; mientras que en relación a los humanos en el grupo A suele tratarse de individuos prematuros o recién nacidos generalmente depositados en unidad, subiendo la edad en el grupo B, en cuanto a deposiciones simples (el 68% total del grupo) llegando a un individuo de uno a tres años, en cuanto al resto (32%) contenían dos o más individuos por deposición con la característica de un individuo joven junto a otro de mayor edad⁷⁶. En cuanto a la teoría de la substitución los datos son evidentes: de un 30% inicial, es decir, el grupo A, se pasa a un 10% de restos animales en el grupo B, datos que encajan con los ofrecidos en 1922 por Pallary, pero que echan por tierra las conclusiones de Richard en 1961, por lo que la vieja idea de la substitución de víctimas humanas por víctimas animales en el tiempo como muestra de una moral civilizadora no se mantiene. Aunque evidentemente nos hallamos ante ejemplos de tipo representativo y no del 100% del análisis de los restos, ni siquiera los excavados.

⁷⁰ Stager, *op. cit.*, (nota 62), p. 159.

⁷¹ *Ibidem*, p. 160.

⁷² J. Schwartz, *What the Bones Tell Us*, New York 1993.

⁷³ Stager, *op. cit.*, (nota 61); Idem, *op. cit.*, 1980, (nota 58); Idem, *op. cit.*, (nota 62); Stager and Wolf, *op. cit.*, (nota 66).

⁷⁴ S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, p. 52.

⁷⁵ Stager, *op. cit.*, 1980, (nota 58); Idem, *op. cit.*, (nota 62).

⁷⁶ Como veremos el caso de un niño de 2 a 4 años junto a un prematuro o recién nacido que hizo suponer a Stager que el individuo de mayor edad debía haber sido sacrificado porque el primero había muerto antes del ritual. Stager, *op. cit.*, (nota 62), p. 162; Stager and Wolff, *op. cit.*, (nota 66), pp. 47-48. Lo que evidentemente demuestra estas deposiciones múltiples es que la víctima sacrificial no era el primogénito.

M. Fantar propone una revisión de los planteamientos de Stager ofreciendo un paralelo de tipo etnológico en el mundo musulmán, donde en los cementerios un niño muerto era enterrado junto a un muerto de mayor edad, proponiendo que los restos depositados en los *tofet* habían muerto de causa natural⁷⁷. Básicamente una propuesta similar era realizada por G.-C. Picard durante la presentación de los resultados de los trabajos de Stager⁷⁸.

La fase más antigua es la denominada “capilla Cintas”⁷⁹: un vano de cerca de un metro de lado, con un pequeño *sancta sanctorum* excavado en la roca, en el cual fueron depositados vasos y terracotas datables en el s. VIII a.n.e. Delante del vano descrito se halla un patio apenas más grande con un altar. Antes todavía, tres muros curvos concéntricos constituyen una especie de laberinto, a través del cual debía pasar el fiel para llegar al *sancta sanctorum*. Esto aparecía como el punto inicial del santuario, la sede del depósito de fundación. No obstante su relación con el recinto sacrificial del *tofet* es todavía mera conjetura.

En resumen, el inicio de la actividad en el *tofet* de Cartago viene reflejado sobre el terreno por un primer estrato de urnas colocadas sobre el terreno en fisuras o depresiones poco profundas de la roca madre y cubiertas por pequeñas piedras apiladas. Cuando el nivel de ocupación es total, se procede a una nivelación que se advierte por un estrato de arcilla amarilla de unos 5 cm. de espesor. A partir de este momento, se suceden los estratos con ampliaciones del área debido a la profusión en el tiempo de las deposiciones, hasta llegar al inicio del estrato final, con un comienzo *ca.* 300 a.n.e., que se conservó hasta la caída de la ciudad a manos romanas, y por lo tanto sufrió las consecuencias de la actividad de los vencedores. Salta en ocasiones la duda de la ubicación del lugar donde se incineraban los restos, sobre todo ante las descripciones de niveles de ceniza sobre la tierra como el que se describe para este último estrato final⁸⁰.

⁷⁷ M.H. Fantar, *Les études puniques en Tunisie, Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol. I, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, p. 182.

⁷⁸ Stager, *op. cit.*, (nota 62), p. 165.

⁷⁹ P. Cintas, *Un sanctuaire pré-carthaginois sur la grève de Salammbô, Revue Tunisienne* (1948), pp. 1-31; Idem, *Céramique punique*, Tunis 1950, pp. 490ss.; G.-C. Picard, *Installations cultuelles retrouvées au tophet de Salammbô, Rivista degli Studi Orientali*, 42 (1967), pp. 189-199. Una nueva descripción: H. Bénichou-Safar, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, (Collection de l'école française de Rome 342), Rome 2004, pp. 58-66.

⁸⁰ “It is separated from the earlier level by an uneven layer of burnt debris some 10-12 cm. thick” que D. Harden interpreta como que “may represent the remains of funeral pyres in parts of the precinct temporarily abandoned for burials, rather than a uniform levelling up”. D. Harden, *The Phoenicians*, London 1963, p. 101. En este sentido, en algunos casos, la aparición de carbones de tipo vegetal pueden señalarnos la presencia de las piras donde se llevaba a cabo el ritual. En el caso de Cartago, estos carbones corresponden a madera de olivo (L.E. Stager, *An Odyssey Debate: Were Living Children Sacrificed to the Gods?*, *Archaeology Odyssey* Nov/Dec (2000), p. 31).

Hadrumentum - Susa

Latina *Hadrumentum*, es mencionada en los textos griegos como *Adrúmenes/Adrumēntos*, y en árabe *Sūsa*⁸¹. Localizada en la moderna Sousse, a 124 km. al sureste de Cartago. El *tofet* fue descubierto en 1860 por Agostino da Reggio durante la construcción de un iglesia en el siglo XIX de nuestra era, aproximadamente a unos 300 metros al oeste de la playa⁸². Las estelas fueron halladas en el lugar, entre 5 y 6 metros bajo la superficie moderna, sobre urnas conteniendo huesos quemados. Al menos 60 monumentos fueron excavados de forma irregular por el equipo de construcción y dejados en la iglesia. En 1869, M. Daux llevó un grupo de las mejores estelas a Francia, a las cuales Trihides más tarde añadió otras cuatro estelas⁸³. Su primera intención fue identificar los huesos quemados contenidos en las urnas, pero equivocadamente partió de la hipótesis que se trataban de restos de pájaros y ovejas⁸⁴. A.F. le Chanoine Leynaud descubrió 68 urnas y 18 estelas así como varios fragmentos de ambas⁸⁵.

Tras los descubrimientos de Leynaud, durante 35 años se sucedieron una serie de trabajos no científicos propios a la edificación de la iglesia y otras construcciones. Los bombardeos que tuvieron lugar durante la II Guerra Mundial en esta localidad entre finales de 1942 y 1943, afectaron a algunos edificios que se hallaban sobre el *tofet*, aprovechando la oportunidad para realizar una serie de trabajos arqueológicos⁸⁶. En Mayo de 1946, M. Truillot, curator del Musée du Sousse, sacaba partido de esta destrucción iniciando los trabajos de excavación, durante los que descubrió restos de urnas y estelas a 3 metros de profundidad⁸⁷.

En este momento, el excavador de *tofet* de Cartago, P. Cintas, decidió también excavar a la vez en el *tofet* de Hadrumentum. En Septiembre de 1946 comenzaron los trabajos al norte de la iglesia donde habían tenido lugar los descubrimientos iniciales. Se vio forzado a excavar menos terreno que aquél que deseaba, unos 80 metros cuadrados, debido a la terquedad de algunos propietarios⁸⁸. Al igual que en Cartago, el excavador no

⁸¹ El nombre fenicio *Hadrim*, M.H. Fantar, A propos du toponyme Hadrumentum, *REPPAL*, II (1986), pp. 267-272.

⁸² P. Berger, Stèles trouvées à Hadrumète, *Gazette Archéologique* (1884), p. 51; P. Cintas, Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), p. 3.

⁸³ Berger, *ibidem*, pp. 51-52.

⁸⁴ A.F. le Chanoine Leynaud, Rapport sur les fouilles d'un sanctuaire phénicien a Sousse (Tunisie), *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1911), pp. 471-472. Se debe advertir que hasta el momento el *tofet* de Cartago no había sido excavado por lo que no había elementos para establecer un juicio comparativo.

⁸⁵ En su estudio hace una descripción general de las urnas y una más específica de las estelas. Leynaud, *ibidem*, pp. 473-479.

⁸⁶ Cintas, *op. cit.*, (nota 82), p. 2.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 2, nota 5.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 2-3, nota 7.

publicó un croquis o mapa del lugar, sin embargo, si presenta el dibujo de una secuencia estratigráfica que ofrece seis niveles del *tofet* datados desde el s. VI a.n.e. al s. I n.e.⁸⁹. En 1964, L. Foucher publicó un sumario de información actualizada sobre Hadrumantum, incluyendo un plano esquemático mostrando la localización de los restos púnicos y romanos⁹⁰, y volvió a publicar la sección de Cintas. Su descripción de los niveles I-VI del *tofet* cuenta no solo con la publicación de Cintas sino con los comentarios del excavador.

La datación de los niveles se había realizado siguiendo por parte de P. Cintas la cronología propuesta en 1937 por D.B. Harden para el *tofet* de Cartago. Así el primer nivel (I) era datado entre principios del s. VI a.n.e. y principios del s. IV a.n.e. J.L. Ferron⁹¹, no obstante, argumentó posteriormente en 1963 que los inicios del nivel I debían situarse a comienzos del s. V, cuestión con la que A.M. Bisi estaba totalmente de acuerdo⁹². Las urnas se hallaban en nichos alineados (en cistas de piedra) sobre la dura arcilla virgen y cubiertas por montones de piedras pequeñas, no estando rematadas por monumentos. Las urnas contenían huesos de niños incinerados⁹³, no de ovejas como había propuesto Leynaud, siendo depositados junto amuletos y abalorios. Los largos huesos no quemados y el esqueleto de un adulto hallado con talle, junto a fragmentos de urnas rotas en este nivel llevó a Foucher a imaginar un gran sacerdote enterrado en el santuario, pero cuestionaba su propia interpretación porque el creía que tales huesos habrían sido purificados por el fuego⁹⁴.

A un nivel levemente por encima en el mismo estrato, las urnas eran enterradas en agujeros circulares (*ca.* 30 cm. de diámetro) vaciados en la arcilla menos compacta, rellenos, más bien que cubiertos, de piedras apiladas. El primer estrato es sellado por un verdadero suelo de artificial con concreto, es decir, arena mezclada con limo y otros restos de un grosor no específico, aunque no se detectan cambios en relación a éste y el siguiente nivel.

La primera estela aparecida en el nivel fue datada por Cintas entre el s. IV y comienzos del s. III a.n.e. En este nivel las urnas estaban colocadas en una tierra compacta de color negro, y encima de ellas se hallaron las estelas, de bloque rectangular, ejecutadas sobre piedra arenisca conchífera. De seis gruesos monumentos realizados en piedra caliza que pueden definitivamente ser asignados a este nivel, dos representan tres betilos sobre un altar, y tres contienen representaciones humanas o divinas distintas a aquellas de Cartago, la sexta se halla rota por encima de la representación de un par de pies humanos. Las urnas en alguna ocasión contienen huesos de ovejas. Donde no ha habido destrucción

⁸⁹ *Ibidem*, figuras 1 y 2.

⁹⁰ L. Foucher, *Hadrumantum*, Paris 1964, plano 1, respecto al santuario véase, pp. 33-57.

⁹¹ J. Ferron, La Byzacène à l'époque punique. Etat actuel des connaissances, *Cahiers de Tunisie*, XI, 44 (1963), pp. 42ss.

⁹² A.M. Bisi, *Le stèle puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, pp. 91-92, nota 193.

⁹³ Cintas, *op. cit.*, (nota 82), p. 9.

⁹⁴ Foucher, *op. cit.*, (nota 90), p. 36.

del terreno, el punto de separación con el siguiente nivel viene dado por una capa de arena dorada.

Respecto al nivel III su cronología se establecía entre la segunda mitad del s. III al s. II a.n.e. Este nivel muestra fuertes signos de posteriores alteraciones del terreno. Muchas urnas se hallaban fragmentadas por el peso conjunto de estelas y tierra, y las estelas se hallaban igualmente rotas. Solo 2 ejemplares de los más tardíos, se encontraron todavía *in situ*. Contenían huesos incinerados de niños y pequeños animales, aunque apenas hay amuletos y abalorios. Casi todas las urnas se hallaban indicadas por una estela de color gris, realizada en caliza dura importada de una cantera de la zona del norte, y común en Cartago, Jebel Nahli⁹⁵, que se colocaba encima de la misma. Estos monumentos son alargados y rematados en forma triangular. Cintas databa el final de este nivel aproximadamente al tiempo de la destrucción de Cartago en el 146 a.n.e., ya que suponía que la exportación de piedra del norte para la ejecución de estelas habría cesado.

P. Cintas dentro del nivel III observa una fosa “à mi-hauteur des stèles un voile uniforme de cendres noires recouvre le sable. C’est à la surface de ces cendres qu’a été disposé le quatrième étage du sanctuaire. D’où provient ce voile de cendres? J’imagine à cause de l’importante quantité de matières charbonneuses qu’il contient, qu’il est composé des restes des feux allumés à l’occasion des sacrifices. Un espace de quatre mètres carrés, au sud-est de la fouille, resté vide de stèles était à ce niveau entièrement brûlé. Au-dessous de cette aire, la terre et tout ce qu’elle contenait était calciné, réduit à l’état pulvérulent par la chaleur des brasiers”⁹⁶.

Este nivel III era cubierto primero con arena y después con ceniza, probablemente evidencia de las piras.

El nivel IV aparecería por tanto hacia la mitad del s. II y llegaría a la mitad del I a.n.e. Las urnas, eran más pequeñas y más groseras que aquellas del anterior nivel. Contenían tanto huesos de animales como de humanos⁹⁷. Las estelas también eran más pequeñas y de caliza local más blanda⁹⁸. Algunas estelas del nivel anterior eran recortadas y erigidas en este momento, sino eran recortadas, siendo enterradas en la tierra en frente de o próximas a las urnas con el fin de que no sobresaliesen en relación a los monumentos circundantes. Las invocaciones sobre las estelas difieren de aquellas del nivel III en las que la mención al sacrificio *mlk* se hace por primera vez. La ofrenda no se realiza ya solo a Ba‘al Ḥammon sino a Ba‘al Shamin (en tres ocasiones) o Ba‘al Reshef (una vez)⁹⁹.

⁹⁵ Cintas, *op. cit.*, (nota 82), pp. 32-34.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 34-35.

⁹⁷ Tanto el nivel III como el IV son comparables en cuanto al contenido de las urnas al nivel II, aunque los restos animales son tan frecuentes como los humanos, y amuletos y cuentas no aparecen en un periodo más largo.

⁹⁸ Cintas, *op. cit.*, (nota 82), p. 35.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 46.

Un área de 4 metros cuadrados se hallaba libre de estelas y se encontraba enteramente quemada¹⁰⁰. “Immediately below this area the earth was calcined and reduced to powdery ash, probably by the heats of braziers. Access to this area was provided by paths clear of stelae”. J.G. Février¹⁰¹ y R. de Vaux¹⁰² conectan este área con los braseros y hoyo de fuego en Cartago, relatados por Kleitarchos (*Escolio a la República de Platón*, 337A; noticia recogida por Suidas en su léxico, s.v. 124. Σαρδόμιος γέλως) y Diodorus (XX, 14, 1 y 4-7).

Los niveles V y VI, complementarios más que superpuestos, presentan una ruptura respecto a la anterior tradición fenicia. El nivel V era completamente aplanado y cubierto. Las nuevas urnas son pequeñas, con asas, y contienen definitivamente no huesos de seres humanos sino solo huesos de animales. Solo dos estelas inscritas fueron halladas, una en púnico y otra en latín: Están decoradas simplemente, a menudo con tres betilos, excepto seis estelas que presentan una figura humana frente al altar. Puesto que la disposición de las estelas era centrada, Cintas y Boucher creyeron que las deposiciones eran colectivas en lugar de individuales¹⁰³. Cintas databa este nivel del s. I a.n.e. al fin del s. I n.e., apoyándose en la aparición de una moneda de Germánico acuñada bajo Tito.

Respecto al nivel VI únicamente se hallaba en el este del área excavada, donde un quinto nivel de urnas era hallado solo o en grupos entre la parte superior del tercer y cuarto nivel de estelas. Era un nivel de escombros, piedras rotas, estelas y cemento de 15 cm depositados una vez las estelas del nivel V habían sido removidas. Las estelas eran recortadas y reutilizadas, con representaciones de animales (bueyes y ovejas) en gran relieve y betilos (o quizás ídolo botella). Era completamente carente de urnas. Foucher data el nivel al final del s. I y principios del s. II n.e.¹⁰⁴

Es interesante la continuidad del área, bien reflejada en su estratificación que a medida que la superficie es ocupada en su totalidad, se echa una capa de cal o de arena con el fin de separar un estrato del siguiente.

Respecto al sistema de deposiciones, P. Cintas observa para los estratos más superficiales del *tofet*: “L’ensemble constituant un cinquième niveau parfaitement homogène, est accumulé, entassé, à tel point que les stèles se touchent les unes les autres, en rangs serrés [...]. De plus, il est désormais impossible de circuler sur l’area. [...] D’évidence, toutes ces stèles régulièrement alignées, appuyées l’une sur l’autre sans qu’on puisse les séparer et correctement orientées, indiquent que tout un peuple, périodiquement, s’associait à la même cérémonie”¹⁰⁵.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 34s.

¹⁰¹ J.G. Février, *Essai de reconstruction du sacrifice Molek*, *Journal Asiatique*, 248 (1960), p. 180.

¹⁰² de Vaux, *op. cit.*, (nota 55), p. 81.

¹⁰³ Foucher, *op. cit.*, (nota 90), p. 39.

¹⁰⁴ Foucher, *op. cit.*, (nota 90), p. 39.

¹⁰⁵ Cintas, *op. cit.*, (nota 82), p. 55. Respecto a este paso de los fieles entre el espacio dejado por las estelas, para Mozia véase: A. Ciasca, *Un arredo culturale del tofet di Mozia (Sicilia)*, en E. Acquaro (ed.),

En cuanto a los monumentos votivos, bandera de este *tofet* es la estela con una representación de Ba'al Hammon sobre un trono flanqueado por esfinges. Tres estelas datan del s. IV con una divinidad femenina sentada sobre un taburete ante una especie de hoguera oblonga, superado por el disco y por el creciente invertido. Ella porta un largo vestido colgante y tiene un objeto esférico. Sobre otras estelas aparecen el signo de Tanit, el ídolo botella o tres betilos¹⁰⁶.

Hadrumentum, población con estatuto de ciudad libre (*civitas libera*) cuando Roma crea la provincia de Africa en el 146 a.n.e., mantuvo en uso el *tofet*, que sufre una alteración en su ritual alrededor del año 40 a.n.e., coincidiendo con la instalación de un *conventus* de ciudadanos romanos. En pocas décadas los huesos incinerados de niños desaparecen de las deposiciones en el *tofet*. Hacia el final del s. I n.e. la ciudad adquiere el estatus de colonia dado por Trajano (*colonia Concordia Ulpia Traiana Augusta Frugifera*), desapareciendo también las deposiciones de animales. Al final del s. II n.e. el lugar se abandona sin tener constancia de otro lugar de culto a Saturno¹⁰⁷.

Cirta - Constantina

Se trata de la púnica *krtn*, antigua Cirta (*Regia*), o la árabe (*al*)-*Qusṭanṭīniyya*. Actualmente la moderna Constantina, en el norte de Argelia, dentro del antiguo territorio del reino numida de Masinissa. El santuario de El-Hofra ha proporcionado 850 estelas votivas del s. III al I a.n.e., coincidiendo con el fin del reino númida¹⁰⁸. El *tofet* mismo no ha sido hallado pero se han excavado unas mil estelas desde 1844 en la colina vecina de El-Hofra. Algunas, como veremos, se datan en el reinado de Masinissa y sus hijos, por las referencias inscritas en las mismas, y por la genealogía de otras se puede decir que la fecha inicial puede establecerse en el s. III a.n.e.¹⁰⁹. Antropónimos de origen fenicio predominan sobre aquellos de origen bereber local, hallando incluso dedicaciones en griego y latín¹¹⁰.

Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di S. Moscati, Pisa-Roma 1997, p. 637.

¹⁰⁶ M. Leglay, *Saturne africain. Monuments*, vol. I, *Afrique proconsulaire*, Paris 1961, 255-257.

¹⁰⁷ J.B. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Oxford 1995, p. 146.

¹⁰⁸ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Paris 1952-1955; M. Leglay, *Saturne africain. Monuments*, vol. II, *Numidie - Maurétanies*, Paris 1966, pp. 22-31; F. Bertrandy et M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, Paris 1987

¹⁰⁹ Berthier et Charlier, *ibidem*, p. 231; Bisi, *op. cit.*, (nota 92), p. 103, nota 244.

¹¹⁰ A. Berthier, *La Numidie, Rome et le Magreb*, Paris 1981, p. 167.

Como se ha mencionado, las primeras estelas fueron halladas en 1844: J.B. Chabot, *Punica XVIII. Steles puniques de Constantine*, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), p. 38; A.H.A. Delamare, *Exploration scientifique de l'Algerie pendant les années 1840-1845. Archéologie*, Paris 1850; S. Gsell, *Exploration scientifique de l'Algerie pendant les années 1840-1845. Archéologie. Texte explicatif des planches Ad.-H.-Al. Delamare*, Paris 1912.

Entre 1856 y 1875 un pequeño número de estelas fueron descubiertas en la propiedad de M. Bruyas y otros lugares, incluyendo el lugar ocupado por un cementerio cristiano reciente, depositándose en el museo local. Pero el mayor descubrimiento se realizó en 1875 en el jardín de M. Rousselot sobre la colina de El-Hofra, donde 130 monumentos fueron hallados enterrados en fila a unos 30-40 cm. de profundidad¹¹¹, siendo enviadas al Musée du Louvre. Las inscripciones eran publicadas principalmente en *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique, historique et géographique du département de Constantine*.

Pero la mayor parte de los descubrimientos vinieron en 1950 durante la construcción de una serie de edificios para la Renault en la colina de El-Hofra. A. Berthier, director de la VIIe circonscription archéologique de l'Algerie, realizó las excavaciones en 1950-1951¹¹² hallando unas 600 estelas rotas y compró una serie de cuatro monumentos procedentes de una *favissa* de 50 cm. y 1 m¹¹³. Asimismo excavó en la cima de la colina en el jardín de Rousselot. Allí halló dos edificios, denominados A y E, de incierta datación y función, uno de los cuales, E, fue considerado como un santuario romano, el otro, por tanto púnico, pero no asociado con las estelas¹¹⁴.

No ha sido todavía posible individualizar y caracterizar las estructuras y establecer una cronología interna: la evidencia se reduce sustancialmente a la acumulación de estelas en *favissa*, o bien a su dispersión a escasa profundidad en el terreno.

La datación del santuario debe ser en torno al s. III anterior a los reyes númidas Massinissa y Micipsa, como las inscripciones muestran, "il y avait à Constantine des gens portant des noms phéniciens et qui ne peuvent en aucun cas être considérés comme des berbères convertis aux cultes puniques par les rois de Numidie"¹¹⁵.

En época de Micipsa, el sucesor de Massinissa, invita a una pequeña colonia de griegos a instalarse en su capital, Cirta, que podría introducir una serie de elementos arquitectónicos y decorativos propios de la civilización helenística¹¹⁶.

Dougga

Antigua *Thugga* latina, corresponde al topónimo en púnico *tbgg*, en grafía neopúnica *tbg'g'*, siendo su nombre griego *Tokai* (Diodoro, XX, 57, 4). El templo B

¹¹¹ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 108), pp. 5-6.

¹¹² R. Charlier, La nouvelle série de stèles puniques de Constantine et la question des sacrifices dits 'Molchomor', en relation avec l'expression 'BSRM BTM', *Karthago*, IV (1953), p. 3.

¹¹³ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 108), p. 7.

¹¹⁴ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 108), pp. iv, 221-223.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 231.

¹¹⁶ Strabon, XVII, 3, 13; Diodorus, XXXIV y XXXV, 35. Véase J.M. Lassère, *Ubique populus. Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 a.C.-235 p.C.)*, Paris 1977, pp. 68-69.

dedicado a Saturno recubre el santuario de Ba'al Hammon cuyos depósitos cultuales, con restos animales, asociados a las estelas neopúnicas resaltan las tradiciones cartaginesas¹¹⁷.

En este sentido, al noreste de la ciudad de Dougga se atestigua un *tofet* desde el s. II a.n.e.¹¹⁸. En el 195 n.e. al alcanzar el estatus de *municipium*, reemplazando a los anteriores *civitas* y *pagus*, es construido un templo a Saturno en el área sacra, con pórtico y *cella* tripartita¹¹⁹.

Sobre una misma estela se observan trazos de color rojo o negro, constatando que los atributos divinos son incisos y los animales del sacrificio ejecutados a bajo relieve.

Durante el primer y segundo siglo de nuestra era, el *pagus* en honor de Saturno y la *civitas* Ba'al Hammon dentro del *tofet*. En el 194-195 el *pagus* anexiona el *tofet*, éste es destruido y se reemplaza por un templo exterior de Saturno, diez años más tarde, *civitas* y *pagus* están unidos dentro de un *municipio*¹²⁰.

Téboursouk

La latina *Thubursucu(m)*, *Thibursicu(m)* *Bure*. En esta localidad, fueron halladas 35 estelas neopúnicas sobre el emplazamiento de la antigua iglesia que a su vez debe estar ocupando el sitio de un santuario dedicado a Ba'al Hammon¹²¹. El signo de Tanit antropomorfizado continúa grabándose en las estelas romanas. Llega a alcanzar el estatus de *municipio* bajo Septimio Severo, y colonia sin duda entre el 260 y el 268 n.e.

Hamman Daradji

Antigua *Bulla Regia*, en época de César o Augusto *oppidum liberum* (Plinius, *Naturalis Historia*, V, 22). Se desconoce su denominación púnica, aunque la leyenda *bb'l* aparece acuñada sobre las monedas. No se han hallado restos de un *tofet*, pero la presencia de estelas votivas propias de este santuario a cielo abierto hacen pensar en su presencia¹²².

¹¹⁷ L. Carton, Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga, *Nouvelles Archives des Missions Scientifiques et Littéraires*, VII (1897), pp. 367-474, tav. I-IV; J.B. Chabot, Les inscriptions de Dougga, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1916), pp. 122-123; C. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, Tunis 1959, pp. 63-66; Leglay, *op. cit.*, (nota 106), pp. 207-220.

¹¹⁸ Poinssot, *ibidem*, p. 66: "le sanctuaire de Ba'al occupait une plate-forme assez réduite située sous le partie sud du temple de 195".

¹¹⁹ G.C. Picard, *Les religions de l'Afrique du nord antique*, Paris 1954, p. 153.

¹²⁰ J. Gascou, *La politique municipale de l'Empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*, (CEFR 8), Rome 1972, p. 170.

¹²¹ Leglay, *op. cit.*, (nota 106), p. 203; M.H. Fantar, Tébourouk, stèles anépigraphiques et stèles à inscriptions néopuniques, *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 16 (1974), pp. 1-53, pl. I-XII.

¹²² J.G. Février, Inscriptions puniques et néopuniques inédites, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, n.s. 1-2 (1965-1966), pp. 228-229; A. Ben Younès, Stèles

Bou Kernein

Lugar donde se constata un santuario con un *temenos* a cielo abierto de tradición semítica. La presencia de un *tofet* no está del todo demostrada, a lo que se debe añadir que no se trata de un santuario perteneciente a un núcleo urbano¹²³.

Aïn Tounga

Antigua *Thignica*, a unos 100 km. al Suroeste de Cartago. El área a cielo abierto ha proporcionado más de 500 estelas de los siglos II-III n.e.¹²⁴ Se advierte la presencia de estelas con la fórmula *nasilim*, que reproduce la forma púnica *nš' l'lm*. Un área sagrada a cielo abierto de tipo similar se halla en Aïn Tebernouk, antigua *Tubernuk*.

Sobre las estelas destacar la disposición libre de los elementos decorativos que huyen de la subdivisión en registros horizontales propios de la época romana en número de tres. Los animales son ejecutados con menor cuidado que los encuadramientos arquitectónicos¹²⁵.

Maktar

Antigua *Mactaris* o *civitas Mactaritana/Mactaritanorum*, en neopúnico *(h)mkt'rm*, la *Maghrawa* árabe. Cerca de 150 km. al Suroeste de Cartago. Se han hallado en las construcciones romanas una serie de estelas con toda probabilidad de un *tofet* tal vez de la zona de Aïn el-Bab de donde proceden la mayor parte: "le tophet de Maktar se trouvait sur les pentes du ravin d'Aïn el-Bab. L'érosion de l'oued, qui avait naturellement progressé depuis l'Antiquité, bouleversa l'aire, et lors de la découverte des inscriptions votives gisaient au fond de la vallée, pêle-mêle avec des funéraires: le tophet était donc proche de la nécropole. On ne peut se rendre compte de la disposition des offrandes, les

néopuniques de Bulla Regia, *REPPAL*, I (1985), pp. 1-21; M. Khanoussi, Note préliminaire sur Bulla la Royale, *REPPAL*, II (1986), pp. 325-335. M.H. Fantar, Une inscription punique de Bulla Regia, *Semitica* (Hommages à Maurice Sznycer I), 38 (1990), pp. 107-112, pl. XIX-XX. Respecto a las estelas, véase: L. Carton, Rapport sur les fouilles faites à Bulla Regia en 1890, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1892), p. 74, tav. XIV 4; F. Du Coudray de la Blanchère et P. Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, (Musées et Collections Archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie VII), Paris 1897, nn. 841-844, 868-870, tav. XXII; Picard, *op. cit.*, (nota 6), pp. 256-258, Cb 947-952.

¹²³ Leglay, *op. cit.* (nota 106), pp. 32-73.

¹²⁴ P. Berger et R. Cagnat, Le temple de Saturne à Aïn Tounga, *Bulletin du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1889), pp. 207-265, tav. VI-VII; Leglay, *op. cit.* (nota 106), pp. 125-202.

¹²⁵ Berger et Cagnat, *ibidem*, pp. 207-265, tav. VI-VII: La Blanchère et Gauckler, *op. cit.*, (nota 122), nn. 113-650, tav. XVII; Picard, *op. cit.*, (nota 6), p. 254.

vases rituels ayant certainement disparu depuis longtemps avec les cendres qu'ils contenaient"¹²⁶, y cuya datación puede establecerse a partir del s. I n.e.¹²⁷.

A pesar de las diversas reformas o introducción de cultos religiosos en época romana, no es hasta Septimio Severo que las estelas son arrancadas, siendo una parte de ellas enterradas bajo el arco de Bab el Ain¹²⁸.

En Maghraoua al noreste de Maktar, se han hallado dos inscripciones, NP 7 y 14, con fórmulas características del *tofet*¹²⁹.

Ksar Toual Zouamel

Entre Le Kef y Maktar, el romano *Vicus Maracitanus* donde a unos 400 m al Este de Gbor-Klib, se halla un santuario a Ba'al con urnas cinerarias exhumadas al pie de estelas portando en dos ocasiones inscripciones neopúnicas (NP 7, NP 14) del s. II a.n.e., además junto a algunos depósitos aparecieron monedas de Massinissa y de Marco Aurelio¹³⁰.

Henchir Medded

Púnica *(h)m(y)ddm*, latina *Mididi*, al Suroeste de Maktar. Se han hallado 25 inscripciones neopúnicas del s. I a.n.e., unas de carácter funerario y otras votivas, dedicadas a Ba'al Ḥammon. De ellas se desprende el sacrificio colectivo organizado en su honor de esta divinidad invocada sobre 11 textos conocidos de Mididi, cinco de entre ellos conmemoran este tipo de sacrificio. El paso hacia un culto a Saturno se produciría alrededor del s. II n.e.¹³¹.

Bir Bou Rekba

¹²⁶ G.C. Picard, *Civitas Mactaritana*, *Karthago* 8 (1957), p. 43.

¹²⁷ G.C. Picard, *Le temple du musée à Maktar*, *Revue Archéologique* (1984), pp. 13-28; Leglay, *op. cit.* (nota 106), p. 242; M.H. Fantar, *Les nouvelles inscriptions monumentales néopuniques de Maktar*, *Karthago* 12 (1963-1964), pp. 45-59; A. M'Charek, *La romanisation du culte de Ba'al Hamon dans la région de Maktar (antique Thusca)*, *Actes du IIIe Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques*, vol. II, Tunis 1995, pp. 245-257.

¹²⁸ G.C. Picard, *Ba'al Ḥammon et Saturne dans l'Afrique romaine*, *Semitica*, (Hommages à Maurice Sznycer II), 39 (1990), p. 94.

¹²⁹ M. Ghaki, *Maghraoua dans l'Antiquité*, *REPPAL*, 3 (1987), pp. 255-259.

¹³⁰ Leglay, *op. cit.* (nota 106), pp. 229-239.

¹³¹ Leglay, *Ibid.*, pp. 297-298; M. Sznycer, *Les inscriptions néopuniques de Mididi*, *Semitica*, 36 (1986), pp. 5-24; M.H. Fantar, *Nouvelles stèles à épigraphiques néopuniques de Mididi*, *Semitica*, 36 (1986), pp. 25-42; A. Ferjaoui, *Nouvelles inscriptions néopuniques de Mididi*, *Bulletin des travaux de l'Institut National d'Archéologie et d'art*, 3 (1989), pp. 55-63; *Id.*, *Nouveaux fragments de stèles néopuniques de Mididi*, *REPPAL*, XII (2002), pp. 65-72.

Bou Rekba, posiblemente la romana *Ad Mercurium*. Púnica *tnmst*, latina *Thinissut* (ILAFr 306 = ILS 9495), burgo próximo a Siagu a 5 km. al Noroeste de Hammamet, a 60 km. al Sur de Túnez. El santuario a Saturno, que reproduce claramente la arquitectura fenicia, surge a principio del Imperio. Se constata la presencia de urnas cinerarias con restos de sacrificios que acompañan a las estelas¹³².

Lo mismo que en casos anteriores, se puede decir de Thinissut, donde la lectura de la inscripción KAI 137 = RES 942 con la erección de dos santuarios dedicados a Ba'al y Tanit, pone en evidencia la transformación de la antigua área del *tofet* en un santuario dedicado a Saturno que conlleva unas características de tipo cultual totalmente diversas de aquellas del campo de urnas, "così il carattere distintivo del tofet, rispetto ad altri santuari, si sarebbe andato attenuando"¹³³.

Dos inscripciones una en lengua púnica a Ba'al Ḥammon y a Tanit pene Ba'al, la otra en lengua latina, hecha por los negociantes italianos, a Saturno Augusto. Otra inscripción latina grabada sobre una placa de mármol dedicada al dios augusto¹³⁴.

Destaca asimismo el descubrimiento de una imagen de terracota, posible imagen de Ba'al Ḥammon: "On y a opéré, des trouvailles particulièrement intéressantes. En premier lieu, une petite statue de terre cuite ... représentant un dieu assis sur un trône à dossier, entre deux sphinx ailés ... Les deux animaux sont figurés debout, coiffés d'un bonnet conique semblable à celui des sphinx isolés que nous avons déjà décrits; sur leur poitrine, un ornement rappelant la parure de certaines images d'Aphrodite, d'Eros ou d'Hermaphrodite, est formé de deux courroies qui se croisent et sont noués entre les seins; tandis que leurs pattes de devant sont sur le même plan, dans l'attitude de repos, celles de derrière sont l'une en avant de l'autre dans la position de la marche. La tête du sphinx, qui est à la droite du trône, est cassée. Le dieu a la barbe coupée court. Sur ses cheveux, repose une haute couronne de plumes; il est vêtu à l'orientale, d'une ample tunique qui dégage le cou et tombe jusqu'aux pieds qui ne sont pas chaussés. Sa main droite est levée et ouverte, la paume tournée en dehors; l'avant bras gauche nu comme le droit, est détaché du corps; les doigts fermés paraissent avoir tenu un attribut disparu maintenant"¹³⁵.

Henchir Thibar

¹³² A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et Tanit près Siagu*, Paris 1910; Leglay, *op. cit.* (nota 106), pp. 97-100.

¹³³ M.G. Amadasi Guzzo, *Le iscrizioni del tofet: osservazioni sulle espressioni di offerta*, en C.G. Wagner y L.A. Ruiz Cabrero, *Otto Eissfeldt: El Molk como concepto del sacrificio púnico y hebreo y el final del dios Moloch*, Madrid 2002, p. 118.

¹³⁴ Respecto a las inscripciones latinas, véase: Zeineb Benzina Ben Abdallah, *Catalogue des inscriptions latines païennes du Musée du Bardo*, Rome 1986, pp. 73-75, n° 190-192.

¹³⁵ Merlin, *op. cit.*, (nota 132), p. 17.

Antigua *Thibaris*, a 20 km. al Noroeste de TébourSouk y a 25 km. al Sur de Béja. Fueron halladas 11 estelas, aunque una de ellas procede de Thigibba Bure (Djerba). Del total, 10 son anepigráficas, siendo datadas entre los siglos I-II n.e. Esta información hace suponer la presencia de un *tofet* en el área cercana¹³⁶.

Henchir Ghayadha

En la localidad de Aïn Ghayyadha. A 25 km al Noroeste de Maktar y a 8 km al Suroeste de Siliana. Descubierta por Ahmed M'Charek el 20 de abril de 1985 al este de un afluente del wadi Ghayadha a 300 m. al Sureste de la antigua población. El santuario, erigido sobre un rellano en una colina con una altitud superior de 650 m., se localiza al sur de la necrópolis, por lo que domina el paisaje circundante, es decir, el wadi Ghayadha y la antigua ciudad. Al norte de éste, una zona de estelas. La *cella* es rectangular y está orientada Oeste-Este, precedida al Este de un vestíbulo. De las 10 estelas halladas, 6 son anepigráficas, ninguna estela se halla en su totalidad¹³⁷.

La campaña de excavación se llevó a cabo en abril de 1986, con dos sondeos uno al interior del muro del recinto, de dimensiones de media de 30 m de lado y una superficie de 900 m²) y otro al exterior en el área de exposición de las estelas.

La onomástica presenta nombres de origen púnico así como líbicos, lo que muestra una fuerte punitización del sitio líbico, incorporando no solo el culto a Ba'al Hammon sino el repertorio iconográfico que conlleva: signo de Tanit, creciente lunar, disco solar, rosa, delfín o pez, y pie humano.

Por tanto, nuevamente se encuentra el fenómeno histórico: santuario de origen púnico-númida y su transformación en templo romano-africano al segundo siglo.

Henchir Medeïna

Thebelami, Medeïna Althiburos. Topónimo púnico *'lthrš*, latina *Althiburos*, sobre la planicie de Ksour a 37 km. al Sureste de Le Kef y a 35 km al Oeste de Maktar. Se han hallado tres inscripciones en grafía púnica y una bilingüe latina-púnica, así como siete estelas anepigráficas, que testimonian la existencia de un *tofet*¹³⁸.

¹³⁶ Leglay, *op. cit.*, (nota 106), pp. 337-338; A. Krandel-Ben Younès, Stèles de Thibaris et de ses environs, *REPPAL*, V (1990), pp. 27-42.

¹³⁷ A. Ferjaoui et A. M'Charek, Le sanctuaire de Ba'al Hammon-Saturne à Henchir Ghayadha: Les inscriptions, *REPPAL*, V (1990), pp. 117-148. Las inscripciones latinas han sido estudiadas por M'Charek, mientras que las púnicas por A. Ferjaoui.

¹³⁸ Leglay, *op. cit.* (nota 106), pp. 295-296. Respecto a las estelas, véase: P. Glauckler et alii, *Catalogue du Musée Alaoui*, (Musées et Collections Archéologiques de l'Algerie et de la Tunisie XV) Supplement I, Paris 1910, nn. 1108-1111; J. Toutain, Notes d'archéologie africaine, I. Notes sur quelques stèles votives

El-Ksour

En árabe *Ksūr*, localidad a 7 km. al Este de Althiburos. Se han hallado una serie de estelas votivas anepigráficas con decoración neopúnica con el signo de Tanit antropomorfizado, el caduceo, el sol, la esfinge ..., junto a urnas con su contenido descubiertas *in situ*¹³⁹.

El Kenisia

A 6 km al Sur de Susa, su utilización llega hasta el s. II-III n.e. Según Carton el santuario estuvo en uso desde el s. II a.n.e. hasta finales del s. II. Sobre el lado Norte, a la derecha del santuario, bajo el suelo de la construcción de época romana, se hallaron 191 estelas erigidas junto a urnas con los huesos incinerados procedentes de víctimas animales¹⁴⁰.

Se observa un cambio sustancial de la iconografía en estos 400 años. De la triada betúlica, propia de Susa, a la representación de animales de sacrificio, siluetas esquematizadas de oferentes con palma, signos de Tanit o caduceos, trabajados con rudeza. Una inscripción porta una dedicatoria a la diosa Tanit¹⁴¹.

Utica

La griega *Itúkē*, latina *Utica/Utika*, situada a 33 km. al Noroeste de Cartago, bajo Henchir Bou Chateur. De mediados del s. I n.e. se constata una urna conteniendo los restos incinerados de un niño¹⁴².

Zarzis Gergis

Antigua *Ziane* a 6 km al Oeste de la antigua griega *Zeitha* (Ptolomeo, IV, 3, 3), latina *Zita* (*Itineraria Antonini Augusti*, 60, 2), se puede establecer la presencia de un *tofet*

des environs de Medéina (Tunisie), *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1919), pp. 101-105, tav. XXI.

¹³⁹ M. Ghaki, Prospection et découvertes fortuites (centre ouest de la Tunisie), *REPPAL*, IV (1988), p. 267.

¹⁴⁰ L. Carton, Le sanctuaire de Tanit à El-Kénissia, *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1ère série, 12 (1908), pp. 27-28, 30-96, tav. II-IV; pp. 108-117 vasos con huesos.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 87, pl. II, fig. 6.

¹⁴² Leglay, *op. cit.* (nota 106), p. 25; M.H. Fantar, Une inscription punique exposée au Musée d'Utique, *Cahiers du Tunisie*, 20/79-80 (1972), pp. 9-15.

cerca de la isla de Djerba, donde se han encontrado 128 estelas realizadas en calcárea local junto a depósitos de cenizas y huesos pertenecientes con toda probabilidad a pájaros¹⁴³.

Sidi Ali Bel-Kassem

Latina *Thuburnica*, griega *Thouboúrniká* a 50 km al Oeste de Dougga. Municipio al inicio del imperio. Colonia a mitad del s. II n.e. (Plinius, *Naturalis Historia*, V, 4; Ptolomeo, IV, 3 (*Θουβοῦρνικα Κολώνια*). Santuario en origen a cielo abierto, al exterior del templo campo de estelas orientadas hacia el Este, algunas con inscripciones neopúnicas, cinco de ellas, o en griego. Debajo urnas cinerarias, sólo con restos animales, con una datación del s. I-II n.e. Parece que en el s. II n.e. fue destruido por los cristianos¹⁴⁴.

Lo mismo sucede, como en la mayor parte de los asentamientos africanos, en Thuburnica, donde un templo romano en el s. II n.e. es construido en el área del *tofet*¹⁴⁵.

Acholla

Actual Henchir Botria. Latina *Acho/ulla*, *Acylla*, griega *Akholla* (Ptolomeo, IV, 3) entre Ruspe y Salakta sobre la costa de la Byzacène. Se han hallado estelas y recipientes conteniendo huesos¹⁴⁶.

Henchir Sidi el-Hani

Probablemente el *Vicus Augusti*. A 30 km. de Kairouan, templo con material púnico y neopúnico en particular "cuvettes cimentées" conteniendo los huesos mezclados con madera calcinados, fragmentos de estelas y cerámica, lámparas pertenecientes al s. I n.e., y una moneda de Nerva, del 96-98 n.e.¹⁴⁷. Actualmente está en prensa una monografía sobre el área ritual del *tofet*¹⁴⁸.

¹⁴³ P. Ahmed, Des stèles puniques a Zion (Zarzis), *REPPAL*, IV (1988), p. 265; A. Drine et A. Ferjaoui, Présentation des stèles votives découvertes à Zion (Tunisie), *Actes du IIIe Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques*, vol. II, Tunis 1995, pp. 396-400.

¹⁴⁴ L. Carton, Note sur la découverte d'un sanctuaire de Saturne dans la «colonia Thuburnica», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1907), pp. 380-384; Leglay, *op. cit.* (nota 106), pp. 274-285.

¹⁴⁵ L. Carton, Note sur des fouilles exécutées à Thuburnica et à Chemtou, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1908), pp. 410-427.

¹⁴⁶ C.G. Picard, Acholla, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1947), pp. 557-562.

¹⁴⁷ H. Gridel, Notes sur un temple à Sidi-el-Hani, *BSAS* 17 (1925-1926), pp. 74-80.

¹⁴⁸ A. Ferjaoui (ed.), Le sanctuaire de Baal Hammon-Saturne à Henchir Sidi El-Hani, e.p. No obstante en comunicación personal del Prof. Dr. Ahmed Ferjaoui, el área mantiene las características de los *tofet* con

Henchir, Sidi Khalipa

Latina *Phoradi Maius*. A 60 km. Sureste de la ciudad de Túnez. Se han atestiguado en esta localidad la presencia de 4 inscripciones neopúnicas¹⁴⁹.

El-Ghzaïzya

En la región de Jendouba, bajo Souk er-Rba, al Noroeste de Túnez. Se han hallado 12 estelas votivas, de las cuales una porta epigrafía, que presagian la existencia de un santuario a Baʿl Hammon¹⁵⁰.

Kesra

Antiguo *oppidum Chusira*, al Sur de Thigibba Bure, en el centro de Túnez, a 17 km. al Sureste de Maktar. Han aparecido 41 estelas de tipo votivo y funerario, algunas de las cuales portan la fórmula *ym nʿm wbrk*, así como en la estela nº 2 aquella fórmula final *šmʿ qlʾ brkʾ*¹⁵¹.

Guelma

Latina *Calama*, árabe *Gwalma*, a 75 km. al Este de Constantina. Templo de Baʿal Hammon al Noroeste de la villa en la orilla izquierda del wādi Sehūn. A 4,5 km. al Sur de Guelma, en ʿAin Nešma, denominada *tbrbšy* en púnico (CIS I 309) la romana *Thabarbusis*, han aparecido una serie de estelas neopúnicas de la época de los reyes numidas que hacen presagiar la presencia de un *tofet*¹⁵².

La localidad de Aïn-Nechma, latina *Thabarbusis*, en ocasiones es identificada con Guelma.

Ksiba Mraou

un elevado número de víctimas animales en el interior de las urnas. H. Bedoui et T. Ovelasti, con el capítulo Les incinérations votives humaines et animales du sanctuaire de Henchir Sidi El Hani, exponen en el volumen los resultados de sus análisis osteológicos.

¹⁴⁹ J.G. Fevrier, Deux inscriptions néopuniques, *Karthago*, 10 (1959-1960), pp. 61-66. RES 511.

¹⁵⁰ M. Ghaki, Les stèles d'El-Ghzaïzya, *REPPAL*, VII-VIII (1992-1993), pp. 165-173.

¹⁵¹ A. Ferjaoui, Stèles votives et funéraires trouvées à Kesra, *REPPAL*, VII-VIII (1992-1993), pp. 127-164.

¹⁵² J.B. Chabot, Punica XI. Les inscriptions néopuniques de Guelma (Calama), *Journal Asiatique* ser. 11, 8 (1916), pp. 498-516; Leglay, *op. cit.* (nota 106), pp. 386-403.

La *civitas Pophensis* romana, al Este de Souk Ahras. Se constatan una decena de inscripciones neopúnicas, dedicadas a Ba'al Hammon, portando la fórmula "el día bueno y favorable", tal vez procedentes de un antiguo santuario en la vertiente Norte del Jebel Touati, al pie objetos en cerámica y pequeños huesos. En uso del s. I al III n.e.¹⁵³.

J. Guey, respecto a las estelas anepigráficas, cuyo número son 47, señala que: "Relief en général peu accusé, figures rudimentaires, style barbare; au reste, la pauvreté plastique est partout rachetée par la richesse des symboles ou, du moins, des emblèmes"¹⁵⁴.

Las labores de investigación en origen llevadas a cabo por la Société de Thagaste, describen el hallazgo de "fragments de poterie" y "de petits ossements" que se hallan evidentemente incinerados. J. Guey describe el "temenos" de Ksiba como un típico *tofet*: "Ici et là, un enclos à ciel ouvert, sans qu'on sache trouver le temple, des stèles pressés les unes contre les autres, couvertes de symboles, et, au pied de ces stèles, des poteries contenant les os calcinés des victimes"¹⁵⁵.

Hippona

Bône, Annaba. Latina *Hippo Regius*, púnica 'pwn?, árabe *al-Annāba*. Con Augusto municipio (Ptolomeo, IV, 3, 2). El templo a Saturno que se halla en esta localidad puede ser una segunda etapa de culto, sucediendo a un *tofet*. Dos estelas epigráficas. "D'une part dans les jardins qui entourent le sommet, où en 1905 furent retrouvées quatorze stèles accompagnées de vases contenant des ossements d'animaux incinérés, d'oiseaux en particulier"¹⁵⁶.

Tipasa

Púnica *tpʿtn*, latina *Tipas/za* entre Icosium y Cherchel. Bajo Claudio, en el año 46 de nuestra era, alcanza el estatus de municipio (Plinius, *Naturalis Historia*, V, 2, 20). J. Baradez descubrió sobre Koudiat Zarour una pequeña área sacrificial con estelas anepigráficas y restos incinerados de víctimas de sustitución, de pequeños mamíferos y pájaros, contenidos en la cerámica común del s. I n.e. Las estelas votivas agrupan a las urnas cinerarias en número de dos o tres. La cerámica data del s. I-II n.e.¹⁵⁷.

¹⁵³ Leglay, *op. cit.* (nota 106), pp. 420-430.

¹⁵⁴ J. Guey, Ksiba et a propos de Ksiba, (II. - «Moloch» et «Molchomor». A propos des stèles votives), *Melanges d'archéologie et d'histoire*, LIV (1937), p. 84.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 91.

¹⁵⁶ Leglay, *op. cit.*, (nota 106), pp. 431-451.

¹⁵⁷ J. Baradez, *Tipasa: ville antique de Maurétanie*, Alger 1952; Leglay, *op. cit.* (nota 108), p. 313.

En otro trabajo, este autor¹⁵⁸, a través del hallazgo acaecido en una tumba que presenta una disposición de objetos en su fosa central semejante al signo de Tanit, identifica al personaje de esta tumba como un sacrificador que en el siglo I de nuestra era prolongaría en esta localidad el culto a Ba'al Hammon y Tanit, seguramente bajo la forma de Saturno y Caelestis.

Timgad

Antigua *Thamuggadi*, a 30 km. al Sureste de Batna. De origen militar, colonia en el año 100 n.e. (*colonia Marciana Traiana Thamuggadi*). Vasos con ofrendas generalmente situados a los pies de las estelas con restos calcinados de animales, principalmente de pájaros. Dos de estas urnas cinerarias fueron hallados al Norte del santuario a 1 m. del muro de la *cella* secundaria septentrional en 1958 por M.S. Turrenc¹⁵⁹.

Henchir Touchine

Antigua *Lambafundi*, entre Timgad y Lambèse. Se han hallado unas quince estelas, con grupos de 2, 3 o 4 urnas cinerarias con los restos calcinados en una ocasión de un joven de corta edad, o de ovinos y pájaros. "Il y avait devant chaque stèle à environ un mètre du monument, un groupe de deux, trois ou quatre vases en terre cuite contenant des ossements calcinés. L'analyse de ces restes a révélé que dans deux cas il s'agissait des ossements d'un jeune enfant et dans les autres cas, d'os de mouton"¹⁶⁰. El área tiene una duración atestiguada por los materiales del s. II al III n.e.¹⁶¹

Tigzirt-Taksebt

Latina *Iomnium*. S. Gsell observó que debajo de cada estela había depuesta una o dos pequeñas urnas conteniendo restos incinerados de oveja, cabra o aves¹⁶².

Saint-Leu, la actual Arzu

¹⁵⁸ J. Baradez, Survivances du culte de Baal et Tanit au 1er siècle del'ère chrétienne, *Libyca*, V (1957), pp. 221-275.

¹⁵⁹ C. Curtois, *Timgad, antique Thamugadi*, Alger 1951; Leglay, *op. cit.* (nota 41), 125-161.

¹⁶⁰ Leglay, *op. cit.*, (nota 108), p. 69.

¹⁶¹ Leglay, *op. cit.*, (nota 108), 114-124. Este autor piensa que se trata de un lugar de carácter funerario.

¹⁶² S. Gsell, Découvertes d'antiquités en Algérie, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1901), pp. CLI-CLII; Leglay, *op. cit.* (nota 108), pp. 301-302.

Antigua *Portus Magnus* (Mela, I, 29; Plinius, *Naturalis Historia*, V, 19, 2), donde se halla un área sacra al Norte, entre ésta y el mar. En el s. XIX se atestiguan varias estelas neopúnicas (NP 78-79). Con ellas aparecen urnas cinerarias que habían sido depuestas dentro de una serie de cavidades realizadas en un banco de tufo, encontrándose sólo once piezas en buen estado, de ellas cinco urnas entre las cenizas de restos óseos calcinados, pertenecientes a pequeños mamíferos y pájaros¹⁶³.

Setif

La *Sitifis* latina, la árabe *Safīf*, a 131 km. al Oeste de Constantina y a 38 km. al Suroeste de Djemila. Colonia de veteranos por Nerva, en el año 96-98 n.e. Aparte del hallazgo de una sepultura de un cordero, hay que anotar que “un tiers des tombes fouillées et analysées (75 sur 228) contenaient des restes d'enfants âges jusqu'a trois mois”¹⁶⁴.

N'Gaous

Latina *Nicivibus*, griega *Nísibes* a 80 km al Sur de Setif¹⁶⁵. Se debe, no obstante, hacer mención a las estelas latinas procedentes de N'Gaous¹⁶⁶ de finales del s. II, comienzos del s. III n.e. En ellas se refleja la fórmula púnica *mlk ʾmr*¹⁶⁷ en la forma latina *mor[c]homor*¹⁶⁸, *mochomor*¹⁶⁹ o *molc[ho]mor*¹⁷⁰. Dos estelas más portan una dedicación similar aunque no se confirma la aparición de esta fórmula¹⁷¹.

¹⁶³ S. Gsell, Le champ de stèles de Saint-Leu (Portus Magnus), *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1899), pp. 459-464; Leglay, *op. cit.*, (nota 108), pp. 324-330.

¹⁶⁴ Leglay, *ibidem*, pp. 265-285.

¹⁶⁵ Leglay, *ibidem*, pp. 68-75; Idem, *Saturne africain. Histoire*, (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 205), Paris 1966, pp. 335-350.

¹⁶⁶ J. et P. Alquier, Stèles votives à Saturne découvertes près de N'Gaous, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1931), pp. 21-27; J. Carcopino, Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine, *Revue de l'Histoire des Religions*, 105 (1932), pp. 592-599; J.G. Février, Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous, *Journal Asiatique*, 250 (1962), pp. 1-10; Leglay, *op. cit.*, (nota 108), pp. 68-75.

¹⁶⁷ No entramos a analizar las diferentes fórmulas en referencia al sacrificio, cuyo examen es correctamente tratado en el trabajo de M.G. Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 133), pp. 93-119.

¹⁶⁸ N'Gaous I: [Q]uod bonum et faus | [tu]m feliciter sit fac | [tu]m domino sanc | [t]o Saturno sacrum | [m]ag(num) | nocturnum mor | [c]homor ex voto A(ulus) Qui | [nti]us Victor et (A)elia Rufina | [co]n(iux) eius pro impetrato eius au(dito) | [co]n(iux) eius pro Impetrato fil(io) l(ibentes) v(otum) s(olverunt) a(gnum) v(i)k(arium)///[pro] v(i)k(ario)

¹⁶⁹ N'Gaous II: Quod bonum faus(t)um fe[lici] | ter factum sit domino sancto S[at] | urno anima pro anima sangu[ine] | pro sanguine vita pro vita pro salute [Co] | ncess(a)e et voto pro voto sac[ru] | m solverunt mochor C[...] | [us] Rufianu[s ...] | [...]

Sabratha

Fuera del antiguo territorio cartaginés o de los reinos numidas, es el *tofet* más oriental hasta el momento de Africa. En neopúnico *sbtrʿn*, griego y latín *Sabrat(h)a* (Plinio, *Naturalis Historia*, V, 25, 35; Suetonio, *Vespasiano*, 3; Ptolomeo, IV, 3, 3. 11; *It. Ant.*; *Tab. Peut.*; *Rav.*; *Stadiasme* 99-100) o *Habrotonum* (Skyl., 110; Et. Byz.; Strab., XVII, 3, 18; Plinio, *Naturalis Historia*, V, 27) / *Habromacte* (Pomp. Mela, I, 34), con el cambio dialectal griego s > b, la árabe *Ṣabra*. Puerto natural de la Tripolitania a 65 km. al Oeste de Trípoli. El área sacra del *tofet* estuvo en funcionamiento hasta la época de Domiciano¹⁷². Su ubicación se localiza en Ghéran, a 10 km. de Trípoli sobre la carretera de Sabratha¹⁷³.

Volubilis

Ksar Faraoun. En árabe *Walila*, a 20 km al Norte de Meknès, siendo hasta el momento el único *tofet* hallado en el actual territorio de Marruecos y por tanto el más occidental de todos los lugares de deposición. Se localiza un edificio, denominado santuario B en la margen izquierda del wadi Fertassa. Un amplio número de estelas, según Henri Morerstin 815, datadas a fines del s. I a.n.e. son reemplazadas en el templo durante

¹⁷⁰ N Gaous III: Q(uod) b(onum) et f(austum) s(it) d(omino) s(ancto) S(aturno) s(acrum) m(agnum) | nocturnum anima pr[o] | anima sang(uine) pro sang(uine) | vita pro vita pro Con[ces] | s<e>(ae) salutem ex viso et voto [sa] | crum reddiderunt molc[ho] | mor Felix et Diadora li[b(entes)] | animo agnum pro vika(rio)

¹⁷¹ IV (CIL VIII 4468 y 18630): [Q(uod) b(onum) f(austum) f(eliciter) f(actum) s(it) sacrum] magnum [noc] | [tur]num anima pro anima vita pro [vi] | ta sanguine pro sanguine pro salu[te] | Donati sacrum sol(vit) et ex viso capit[e m] | orcomor Faustina agnum pro vi[kari] | o libens animo reddit

N'Gaous V: Quod bonum faustum feliciter factum sit | domino sancto Saturno magnum noctur | num [...]co[...] ex [viso ...] | [...] sacrum [...]

¹⁷² L. Brecciaroli Taborelli, *Il Tofet neopunico de Sabratha*, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Roma, 5-10 Novembre 1979), vol. II, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, pp. 543-547; Idem, *L'Area Sacra di Ras Almunfakh presso Sabratha. Le Stele*, (Suppl. della Rivista di Studi Fenici 20), Roma 1992.

¹⁷³ A. di Vita, *Influences grecques et tradition dans l'art punique*, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome*, 80 (1968), pp. 14-15; M. Sznycer, *Observations sur deux inscriptions néopuniques de Tripolitaine récemment publiées*, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 112 (1988), fasc. B Afrique du Nord, pp. 195-197, publicadas por M. Rossi e G. Garbini, *Nuovi documenti epigrafici della Tripolitania romana*, *Libya Antiqua*, XIII-XIV (1976-1977), pp. 7-20.

su construcción entre el 168-169 n.e. También se han excavado varios vasos de cerámica común conteniendo restos incinerados de carneros y pájaros¹⁷⁴.

Nuevamente un caso similar acontece en Volubilis, aquel de un posterior templo a Saturno sobre un área sacra de Ba'al Hammon, en donde se emplean las estelas votivas para la construcción del templo B¹⁷⁵, en el 168-169 n.e., encima del área del *tofet*¹⁷⁶. "D'une superficie totale de plus de 3000 m² environ, il est pratiquement carré, puisqu'il mesure 54 m par 56,50 m: il est orienté est-ouest et conçu suivant l'esprit typiquement punique des temples d'Afrique du Nord, avec un plan régulier et symétrique. [...]. Sous les chapelles nord et dans la cour, est conservé le plus occidental des tophets connus à ce jour. On y pratiquant des sacrifices d'animaux (volatiles, rongeurs) dans des vases cinéraires"¹⁷⁷

En época romana varias estelas fueron reemplazadas en los muros del santuario. Las estelas han sido realizadas con el material de la zona: gres, calcárea gris de Zerhoun. Las dimensiones varían de 18,5 a 30 cm. de altura, de 14,5 a 19 de largo, de 4,5 a 10,5 de espesor. Dimensiones pequeñas respecto a otras estelas procedentes de otros *tofet*. Frontón triangular, con o sin tímpano, campo rectangular o pentagonal. Decoradas en alto relieve. Algunas estelas están simplemente pintadas. Son anepigráficas. Esquemmatización de las figuras humanas, que se representa de cara, en posición axial. Dos personajes son menos frecuentes, habiendo solo en una de las estelas tres. Varias estelas se asemejan, variando en uno o dos detalles, y en sus dimensiones. Ello permite suponer la operatividad de un taller con modelos programados. La forma de ejecución era primero una incisión, para después emerger la figura en su totalidad en alto relieve.

¹⁷⁴ M. Ponsich, Le temple dit de Saturne à Volubilis, *Bulletin d'Archeologie Marocaine*, X (1976), pp. 131-144; H. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, (Etudes d'Antiquité Africaines), Paris 1980.

¹⁷⁵ Estelas "trouvées à même le sol ou quelquefois groupées, comme ces 163 contenues pêle-mêle dans une seule pièce souterraine de la partie sud; ou encore comme ce lot important de 63, entassées au pied d'une des bases le long du mur est" (Ponsich, *op. cit.* (nota 174), p. 138). De 18,5 a 30 cm. de altura, 14,5 a 19 cm. de anchura y de 4,5 a 10,5 de espesor, esculpidas en gres fino del país (Zerhoun). Anepigráficas y presentan un frontón triangular con o sin tímpano. La mayoría portan decoración en relieve, algunas simplemente pintadas, en ocasiones con una esquematización extrema de las representaciones humanas, y cuya simbología es similar a aquellas del culto de Saturno. "Faute d'épigraphie de de représentation de dieu, il est difficile s'identifier la divinité honorée. Cependant, d'autres éléments retrouvés sur le site laissent penser à un dieu maure, Aulisua dont les caractéristiques culturelles rappellent celles que nous connaissons pour Baal Hammon et Saturne" (Morestin, *op. cit.* (nota 174), p. 122.

¹⁷⁶ "Situé au nord-est de la ville, sur un plateau à l'intérieur des rampants, l'édifice est très nettement séparé de la zone urbaine par un petit ravin encaissé dans lequel coulait déjà, à l'époque antique, un ruisseau, le Fertassa, venant du village voisin porteur du même nom" (Ponsich, *op. cit.* (nota 174), p. 132).

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 134-135.

Generalmente la iconografía muestra cinco actitudes principales; la ofrenda, la invocación, el saludo, la fecundidad y el recogimiento. Se carece de representaciones de divinidades y de animales. Al no tener ninguna referencia iconográfica o epigráfica en relación a la divinidad, se presupone que sería Ba'al Ḥammon o su versión romana Saturno, a la que se puede añadir el dios mauro Aulisua con características culturales semejantes a la divinidad cartaginesa. La cronología de las estelas dataría de finales del siglo I, habiendo sido reemplazadas en torno al 168-169. Respecto a las urnas cinerarias, se trata de cerámica común

Con un menor indicio que en las localidades anteriores en el territorio de la actual Túnez:

La región de Le Kef: Henchir Guergour

La romana *Masculula*. A 30 km Suroeste de Chemtou y cerca de 20 km al Noroeste de Le Kef. En 1881-1882 se hallaron nueve inscripciones neopúnicas y una bilingüe latino-púnica¹⁷⁸.

Henchier el-Bled (Abitinae) El-Blida

Localizada en Chouchou el-Bâtin, a 4 km al Sur de Medjez el-Bab, sobre la orilla izquierda de la Medjerda. Inscripción neopúnica¹⁷⁹.

La región de Souk-Ahras

Latina *Thagaste*, lugar originario del padre de la Iglesia San Agustín. Inscripción neopúnica¹⁸⁰.

Henchir el-Hammi

Dentro de la región de Siliana a 8 km. Al Noreste de la actual villa de Sidi Bourouis. Descubrimiento del santuario en las prospecciones efectuadas sobre el terreno en 1990. Campañas de excavación durante 1993-1995. Una estela epigráfica con cuatro partes: fórmula inicial, divinidad precedida de *lamed*; indicación del voto *ndr ʾš ndr*;

¹⁷⁸ J.B. Chabot, *Punica IX, Journal Asiatique*, (1916), pp. 451-464 = *Punica*, Paris 1918, pp. 40-54.

¹⁷⁹ R. Dussaud, *Inscriptions néo-puniques et libyques d'Henchir-el-Bled et de Aïn-Kseiba*, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1925), p. CCLII.

¹⁸⁰ Chabot, *op. cit.*, (nota 177), p. 458.

nombre del oferente y su filiación; fórmula de bendición¹⁸¹. Variante: indicación del voto *ndr*; nombre del dedicante con genealogía; nombre de la divinidad precedido por *lamed*; fórmula final¹⁸². Segunda variante: indicación de voto *ndr* 's *ndr*; nombre dedicante y genealogía; nombre de la divinidad precedido por *lamed*; fórmula final¹⁸³. Tercera variante: nombre de la divinidad precedido por *lamed*; fórmula de bendición, nombre del dedicante; cuarta variante: mención del nombre del destinatario; el verbo *ndr*; nombre del dedicante; fórmula final¹⁸⁴.

Sidi Ahmed El-Hachemi

A 14 km. al Oeste de Maktar. Una dedicatoria porta la fórmula “en día bueno y bendito” RES 304-306. De su nombre romano solo conocemos el inicio del mismo *Cit*[...

Agger/Aggar

Sobre la ruta de Ousseltia y de Kairouan, viniendo del Fahs, se halla una colección de estelas a Saturno. Anepigráficas, exhuberancia y originalidad de su decoración. “Voici une stèle qui, en guise de fronton, présente un sommet triangulaire où le sculpteur a placé une rosace à six branches. Sur sa face antérieure, la stèle est rehaussée d'un décor disposé en trois registres: de haut en bas, nous voyons le panier rempli de fruits et de légumes, le taureau et le bélier, victimes préférés de Saturne-Baal Hammon”¹⁸⁵. El material cerámico indica que se deben situar estas estelas en torno al s. III n.e.

Bir Tlelsa

A 9 km. al Noreste de El-Djem, un altar con dedicación a Ba'al 'Addir (KAI 138). Doce estelas anepigráficas¹⁸⁶.

Aïn Tebornok

¹⁸¹ A. Ferjaoui, Stèles du sanctuaire de Ba'al Hammon-Saturne de Henchir El-Hammi, *REPPAL*, X (1997), pp. 55-61.

¹⁸² Mididi: RES 17. Szzyr, *op. cit.*, (nota 131), p. 15-16

¹⁸³ Chabot, *op. cit.*, (nota 177), p. 145; Szzyr, *op. cit.*, (nota 131), p. 22.

¹⁸⁴ J.B. Chabot, Les inscriptions puniques de la collection Marchant, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1916), p. 19; Szzyr, *op. cit.*, (nota 131), p. 22.

¹⁸⁵ M.H. Fantar, *Carthage. Approche d'une civilisation*, II, Tunez 1993, p. 270.

¹⁸⁶ Leglay, *op. cit.*, (nota 106), pp. 259-262; M. Szzyr, Observations sur l'inscription néopunique de Bir Tlelsa, *Semitica* 30 (1980), pp. 33-41; J. Ferron, Restauration de l'autel et gravure d'une image sacrée dans un sanctuaire sabéien de Ba'al 'Addir, *REPPAL* 3 (1987), pp. 193-227.

Latina *Tubernuc*. A 9 km. al Sur de Grombalia. En 1893 se descubrió un santuario rural a Saturno s. I a.n.e. al I n.e. con estelas decoradas con el signo de Tanit antropomorfizado y el creciente. Algunas inscripciones latinas mal grabadas¹⁸⁷.

Aïn Barchouch

Mizigi, el romano *saltus Sorothenensis*. Próxima a Althiburos, en el wadi el-Hatab. Estelas anepigráficas con el creciente lunar y el signo de Tanit, un epitafio neopúnico, burgo indígena punitizado¹⁸⁸.

Ksar Lemsa

Ocupa el emplazamiento de la antigua *Limisa*, a 50 km. al Suroeste de Thuburbo Maius. Dos dedicatorias neopúnicas en el día bueno y bendito, posterior fórmula latina *bonus dies sollemnis*¹⁸⁹.

Mateur

Latina Mata/era u oppidum Matarensea. A 40 km. al oeste de Utica. Fragmento con dedicatoria a Tanit y Ba'al Hammon¹⁹⁰.

Siga

Takembrit. Neopúnico *šygʿn*, griego *Sígē/Síg(g)ā*, latina *Siga*, sobre la izquierda del wadi Tafna, actual villa de Takembrit. Estelas neopúnicas, s. III-II a.n.e.¹⁹¹.

Thala

¹⁸⁷ P. Gauckler, Note sur la découverte d'un nouveau sanctuaire punico-romain, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1984), pp. 295-303; Leglay, *op. cit.*, (nota 106), pp. 93-96.

¹⁸⁸ M. Ghaki, Textes libyques et puniques de la haute vallée de l'oued el Htab, *REPPAL*, 1 (1985), p. 173.

¹⁸⁹ Février, *op. cit.*, (nota 122), pp. 223-229; Leglay, *op. cit.*, (nota 164), pp. 377-380; Idem, Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne Africain, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 207-209 y 233-234.

¹⁹⁰ E. Vassel, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1909), p. CLXI, CLXXV.

¹⁹¹ Leglay, *op. cit.*, (nota 188), pp. 223-226.

A 53 km al Sur de Sicca Veneria. Fragmento de estela púnica con busto femenino. Templo de Saturno, basílica cristiana, un betilo. Estelas adornadas con el símbolo de Tanit¹⁹².

Uzappa

A 20 km de Maktar, Ksour Abd-el-Melek, cinco inscripciones neopúnicas¹⁹³.

Zaghouan

Latina *Ziqua*, al pie de Djebel Zaghouan, una treintena de estelas votivas rudimentarias, s. I n.e. RES 598 y 5 latinas. Santuario probablemente por recinto a cielo abierto¹⁹⁴.

Al igual en relación a la probabilidad de un área sacra, pero en este caso en el territorio del actual país de Argel:

El-Kheneg

Tiddis, el romano *castellum Tidditanorum*. Ha proporcionado una serie de estelas. Las más antiguas de forma rectangular con remate agudo, según la vieja tradición púnica, las romanas están ante todo coronadas por un pequeño frontón flanqueado por acróteras, después llegan a ser uniformemente rectangulares, con un encuadramiento arquitectónico con nicho que, con posterioridad al s. I n.e., se enriquece de pilastras, de columnas, de arquivoltas con línea recta y a arco moldurado. Lo mismo sucede con la decoración. En las estelas neopúnicas prevalece constantemente el signo de Tanit como en los ejemplares de Cirta, es decir, anicónico. En época romana, el motivo más frecuente es una escalera con seis a nueve escalones y se coloca en la parte inferior de la estela junto al dedicante, mientras la parte superior es reservada a los emblemas divinos¹⁹⁵.

Skikda

¹⁹² Leglay, *op. cit.*, (nota 106), pp. 299-306.

¹⁹³ Chabot, Punica X, *JJournal Asiatique* ser. 11, 8 (1915), pp. 951-955; Février, *op. cit.*, (nota 122), pp. 223-226.

¹⁹⁴ G. Hannezo, Stèles votives découvertes à Zaghouan, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1904), pp. 478-482; Leglay, *op. cit.*, (nota 106), pp. 106-108.

¹⁹⁵ A. Berthier et M. Leglay, Le sanctuaire du sommet et les stèles à Baal-Saturne de Tiddis, *Libyca*, VI (1958), pp. 23-58, tav. I-XV.

Philippeville, nombre latino *Rusic(c)ade*, nombre griego *Rousikáda* (Ptolomeo IV, 3, 1). Dos estelas púnicas anepigráficas¹⁹⁶.

Sigus

A 35 km. al Sureste de Constantina. Culto a Ba'al 'Addir en época romana sustituiría al de Ba'al Ḥammon del s. II a.n.e. Inscripciones en escritura púnica s. III-II a.n.e.¹⁹⁷.

Dellys

Griego *Rousoukkórou* (Ptolomeo IV, 2, 8), latina *Rusuccuru.*, en la desembocadura del wadi Sebaou. Dos estelas neopúnicas fin s. I a.n.e., una porta el signo de Tanit¹⁹⁸.

Cap Djinet

Neopúnico *kš(y)*, latina *Cissi*, a 20 km. al Oeste de Rusuccuru. Dedicación neopúnica (KAI 170) por un habitante del lugar *hš kšy*, miembro de la asamblea 'š [b]ʿm *lkš*.

Sillègue

Latina *Novar*. En la región de Setif, hallazgo fortuito de un santuario a Saturno hallado en el s. XIX, con 27 estelas del s. II-III n.e.¹⁹⁹.

Cherchel

La antigua *Iol-Caesarea*, en árabe clásico *Ašrašāl*, a 27 km. al Oeste de Tipasa. Fin s. II a.n.e. inscripción púnica a la gloria de Micipsa (KAI 161).

Djemila

¹⁹⁶ Leglay, *op. cit.*, (nota 108), pp. 13-18.

¹⁹⁷ J. Février et A. Berthier, Les stèles neopuniques de Tiddis, *Bulletin d'Archeologie Algerienne*, 6 (1975-1976), pp. 80-81.

¹⁹⁸ R. Dussaud, Inscriptions néo-puniques de Algérie et de Tunisie, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (1917), pp. 161-163; Leglay, *op. cit.*, (nota 108), pp. 302-303.

¹⁹⁹ Leglay, *op. cit.*, (nota 108), pp. 242-251.

Latina *Cuicul*, árabe *Gamila*. A 38 km de Setif, colonia de veteranos a finales del s. I n.e. Dos estelas dedicadas a Saturno s. II n.e. ofrecen fórmulas rituales similares a N'Gaous²⁰⁰.

Milev

Pequeña villa de Mila a 50 km. al Noroeste de Constantina. Gran templo a Saturno, estelas grabadas con el signo de Tanit del s. I a.n.e. al s.I n.e.²⁰¹.

Rusguniae

Cap Matifou. Griego *Rousgónion* (Ptolomeo IV, 2, 6), latina *Rusguniae* (Plinio, *Naturalis Historia*, V, 2, 20), árabe *Tāmadfūs* al noreste de la bahía de Argel. Santuario dedicado a Saturno²⁰².

* * * * *

Antes de continuar con los *tofet* ubicados fuera del norte de Africa merece la pena hacer un inciso con una serie de matizaciones propias al desarrollo de estas áreas tras la caída de Cartago.

En primer lugar, no se debe olvidar que el norte de Africa es un enorme territorio por el que se desplazan estos santuarios. Así desde el territorio más oriental de la Tripolitania, con la ciudad de Sabratha pasando por la Numidia del reino de los massylios, próxima a Cartago, en la actual Túnez (Dougga, TébourSouk, Hamman Derradji, Bou Kernein, Aïn Touna, Maktar, Ksar Toual Zouamel, Henchir Meded, Bir Bou Rekba, Henchir Thibar, Henchir Ghayadha, Henchir Medeine, El-Ksour, El Kenisia, Utica, Zarzis, Sidi Ali Bel-Kassem, Acholla, Sidi el-Hani, El-Ghzaizya, Kesra) y posteriormente aquella más alejada, la Numidia del reino de los masaesylios, en la actual Argel (Constantina, Guelma, Ksiba Mraou, Hippona, Tipasa, Timgad, Henchir Touchine), hasta el territorio de la posterior Mauritania Cesariana con la ciudad de Tizirt-Taksebt, o la portuaria de Saint-Leu, la actual Arzu, o aquella de Setif, o por último en el territorio más occidental de la Mauritania Tingitana con la ciudad de Volubilis, al interior de Marruecos. En estos lugares se puede constatar si no la presencia de este santuario a cielo abierto, estando delimitado por muros, donde se efectuaba la deposición de urnas con los restos incinerados de niños

²⁰⁰ M. Leglay, *Stèles à Saturne de Djemila-Cuicul*, Lybica I, 1953, pp. 69-76; Idem, *op. cit.*, (nota 108), 201-237.

²⁰¹ Leglay, *op. cit.*, (nota 108), pp. 54-59.

²⁰² Leglay, *ibidem*, p. 305.

de corta edad y animales, a los que se solía acompañar la presencia de una estela de piedra, sí la aparición de uno o varios de estos elementos indicativos tan característicos²⁰³.

Curiosamente la ubicación de la mayor parte de estas ciudades suele ser al interior, en zonas de gran riqueza agrícola, y es en ellas donde los *tofet* alcanzan una mayor pervivencia llegando en algunos casos hasta el s. II-III n.e.²⁰⁴. Asimismo se puede hablar de una fuerte punitización en otros campos de la vida social, de ahí que incluso se mantengan las instituciones políticas cartaginesas como aquellas de regirse a través del cargo de sufetes²⁰⁵ o la pervivencia de un tipo de asociación cultural de origen fenicio denominada *mzrh*²⁰⁶. No sólo en aquellos territorios que habían sido administrados por Cartago como el *pagus Thuscae*, el país númida que agrupa a la mayor parte de las ciudades mencionadas²⁰⁷, el *pagus Gunzuzi*, el *pagus Zeugi* o el *pagus Musxi*, sino en la

²⁰³ Con menor indicio, aunque con material propio de un *tofet*, sobre todo estelas votivas anepigráficas, se pueden señalar también en la actual Túnez: La región de Le Kef; Henchir Guergour (*Masculula*); Henchir el-Bled; la región de Souk-Ahras; Henchir el-Hammi; Sidi Ahmed El-Hachemi (*Cit[...]*); Agger; Bir Tlelsa; Aïn Tebernok (*Tubernuc*); Aïn-Nechma (*Thabarbusis*) y Aïn Barchouch. Mientras en Argel: Le Kheneg (*castellum Tidditanorum*); Skikda (Philippeville - *Rusicade*); Tikbeb; Oudjel (*Uzelis/Uzel*); Sigus; Announa (*Thibilis*); Dellys (*Rusuccuru*); Lambèse (*Batna*); Cap Djinet; Argel (*Icosium*); Sillègue (*Novar*) y Cherchel (*Caesarea*).

²⁰⁴ Así en Sabratha hasta época Domiciano; en Dougga desde el s. II a.n.e. hasta al 195 n.e.; en Aggar llega al s. III n.e.; en Thibarís no sobrepasa el arco del s. I-II n.e.; al igual que en Thuburnica con el fin del s. II n.e.; llegando en El Kenisia al s. II-III n.e.; mientras en El-Hofra el periodo de vigencia del santuario va desde el s. III a.n.e. a la 1ª mitad s. I a.n.e.; y en cuanto a Tipasa del s. VI-II a.n.e. al s. I n.e.; por último, en Hadrumantum el empleo del área decae como se verá posteriormente con la romanización.

G.-C. Picard observa que “les tophets disparaissent à des dates et de manière plus ou moins brutale: à Sousse dès la fin du Ier siècle après J.-C., a Thugga et à Mactar sous Septime Sévère” (*op. cit.*, (nota 128), p. 92).

²⁰⁵ L.I. Manfredi observa en los territorios bajo la órbita de Cartago la supervivencia de la forma de articulación de gestión cartaginesa (I sufeti e l'assemblea del popolo in Sardegna, *Rivista di Studi Fenici*, 25 (1997), pp. 3-14).

²⁰⁶ Como sucede con las dedicatorias 1, 3 y 5 del templo consagrado a Ḥoṭer Miskar en Maktar, o en una inscripción procedente de Althiburos (C. Clermont-Ganneau, *Le Mazrah et les curiae, collegia ou ordines carthaginois dans le tarif des sacrifices de Marseille et dans les inscriptions néopuniques de Maktar et d'Althiburos*, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1898), pp. 350-356).

²⁰⁷ Así en Maktar se constata la presencia de magistrados municipales denominados sufetes: KAI 145, de la 2ª mitad s. I n.e. que da un número de tres, cifra probablemente debida al derecho consuetudinario númida. Sufetes también aparecen en la epigrafía de Thinissut: KAI 137 = RES 942; también en Althiburos: KAI 159, y por último, dentro de este territorio, en la ciudad de Thugga RES 563 (Chabot, *op. cit.*, (nota 117), pp. 121--125).

propia capital del reino nómada oriental, Cirta²⁰⁸, o en aquella de los mauritanos, Volubilis²⁰⁹.

Pero, sobre todo, lo que interesa es la evolución en estos lugares de los *tofet* hasta su desaparición, cuestión que nos pone nuevamente en conexión con un espíritu de salvaguarda del elemento religioso como elemento de cohesión frente al advenimiento del mundo romano. Aunque no se debe olvidar que el proceso de romanización “fue de hecho un proceso lento, excepto en las colonias o municipios receptores de población venida de Italia, que aceleraron el proceso en contextos directamente calcados del modelo romano”²¹⁰.

En este sentido, al Noreste de la ciudad de Dougga se atestigua, como se ha expuesto, un *tofet* desde el s. II a.n.e. En el año 195 de nuestra era, al alcanzar el estatus de *municipium*, reemplazando a los anteriores *civitas* y *pagus*, es construido un templo a Saturno en el área sacra, con pórtico y *cella* tripartita.

Lo mismo se puede decir de Thinissut, donde la lectura de la inscripción KAI 137 = RES 942 con la erección de dos santuarios dedicados a Ba'al y Tanit, pone en evidencia la transformación de la antigua área del *tofet* en un santuario dedicado a Saturno cuyo ritual religioso se significaría por unas características totalmente distintas.

Un caso similar acontece en Volubilis, donde se emplean las estelas votivas para la construcción del templo B en el 168-169 n.e., encima del área del *tofet*.

Lo mismo sucede en Thuburnica, donde un templo romano en el s. II n.e. es construido en el área del *tofet*, o en Hadrumentum, población con estatuto de ciudad libre (*civitas libera*) cuando Roma crea la provincia de Africa en el 146 a.n.e., manteniendo en uso el *tofet*, que sufre una alteración en su ritual alrededor del año 40 a.n.e., coincidiendo con la instalación de un *conventus* de ciudadanos romanos. En pocas décadas los huesos incinerados de niños desaparecen de las deposiciones en el *tofet*. Hacia el final del s. I n.e. la ciudad adquiere el estatus de colonia dado por Trajano (*colonia Concordia Ulpia Traiana Augusta Frugifera*), desapareciendo también las deposiciones de animales. Al final del s. II n.e. el lugar se abandona sin tener constancia de otro lugar de culto a Saturno²¹¹.

Hay otros lugares donde se constata la erección de un santuario dedicado a Saturno encima de un *tofet*: El Kenisia, Thuburnica, Acholla y El-Hofra. En definitiva, como señala J.B. Rives: “On the level of cult practice, we can observe how the use of traditional open sacred areas declined, while the number of temples in the Roman style increased. At the same time, the use of cult statues on the Roman model also developed,

²⁰⁸ Bertrand et Szynger, *op. cit.* (nota 108), n° 36.

²⁰⁹ G. Camps, A propos d'une inscription punique. Les suffetes de Volubilis aux III^e et II^e siècles av. J.C., *Bulletin d'Archeologie Marocaine*, 4 (1960), pp. 423-426.

²¹⁰ S. Lancel, *Cartago*, Barcelona 1994, p. 387.

²¹¹ Rives, *op. cit.*, (nota 107), p. 146.

replacing the more abstract symbols that adorned the steles of the Punic tradition”²¹², es decir, el *tofet* se ve rápidamente reemplazado por una serie de templos dedicados a Saturno hacia el s. II n.e. Anteriormente Picard había apuntado esta transformación: “Au IIe siècle et au début du IIIe, les grands temples à Saturne sont construits par les notables municipaux, ou aux frais des villes, pour le salut des empereurs”²¹³.

Mozia

Desde 1919 Mozia había sido identificada con la pequeña isla de San Pantaleo al norte de Lillibeum en la costa occidental de Sicilia. La isla tiene aproximadamente 2,5 km de circunferencia. El área del *tofet* se halla en la costa septentrional de la isla. El lugar primigenio lo constituye una colina rocosa natural de *ca.* 2 m de altura.

J.I.S. Whitaker compró la isla a inicios del s. XX y excavó allí entre 1906 y 1919²¹⁴. En la primavera de 1919 descubrió un cementerio a lo largo de la costa norte de la isla “unlike any previously recorded burial-ground”, describiéndolo como “devotes chiefly to the interment of the remains of domestic animals, though also, to a certain extent, of human infants, which if an opinion may be hazared, had been victims of sacrificial offerings to the pagan deities”²¹⁵. Siendo por lo tanto el primer investigador que halló y reconoció la evidencia física de la práctica fenicia del sacrificio de niños, admitiendo, como posteriormente harían los excavadores del *tofet* de Cartago que a medida que la práctica avanzaba en el tiempo eran mayor el incremento de niños sustituidos.

Los trabajos de Whitaker solo se centraron en dos catas. Descubrió restos quemados de animales y humanos en 150 urnas, ninguna rematada por una estela, puesto que éstas habían sido derribadas por las labores agrícolas. Una tercera parte de los contenidos fueron estudiados y se hallaron restos de huesos humanos y de animales: cordero, cabrito, ternero, perro, gato, y los restos de un mono. Unas pocas monedas eran halladas en las urnas, ninguna datables antes del s. V a.n.e. Whitaker las usó para datar el santuario en el último periodo de la historia de Mozia antes de la destrucción en el 397 a.n.e. llevada a cabo por Dionisio de Siracusa.

En 1961, bajo la dirección de las excavaciones de Mozia por B.S.J. Isserlin²¹⁶, P. Cintas trabajó en la zona occidental del *tofet*²¹⁷. En 1964 el Istituto di Studi del Vicino

²¹² *Ibidem*, p. 148.

²¹³ Picard, *op. cit.*, (nota 128), pp. 94-95.

²¹⁴ Whitaker, *op. cit.*, (nota 5). Aunque algunos resultados eran anticipados por B. Pace, Mozia. Prime note sugli scavi eseguiti negli anni 1906-1914, *Notizie degli scavi di antichità*, 1915, pp. 440-442, fig. 9. La isla ya había sido anteriormente identificada con San Pantaleo en el Stagnone de Marsala, I. Coglitore, Mozia. Studi storico-archeologici, *Archivio storico siciliano*, 8-9 (1884), pp. 1-180.

²¹⁵ Whitaker, *ibidem*, p. 257.

²¹⁶ B.S.J. Isserlin, W. Cullican, W.L. Brown and A. Tusa Cutroni, Motya 1955, *Papers of the British School at Rome*, 26 (1958), pp. 1-29.

Oriente dell'Università di Roma "La Sapienza" comienza una década de excavaciones en Mozia en colaboración con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale, con S. Moscati a cargo del *tofet*. En el año 1969, entra en el curso de las investigaciones el Centro di Studio per la Civiltà Fenicia e Punica del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Sus resultados se publican anualmente en la colección *Studi Semitici*²¹⁸ y la *Rivista di Studi Fenici*. El número de estelas halladas llegan a unas mil. De éstas, aproximadamente 400 son descubiertas en 1969²¹⁹, muchas con figuración humana, femenina con sus brazos sobre el pecho o portando un disco²²⁰. Al comienzo de las excavaciones solo dos fases eran propuestas: fase 1 desde la segunda mitad del s. VI a comienzos del s. V. a.n.e. y la fase 2 del s. V a.n.e.²²¹. En 1970 Sabatino Moscati reconoció siete fases del *tofet*: niveles VII-V datados desde el s. VII a la mitad del s. VI a.n.e. y existentes en el oeste; niveles IV-III datados en la mitad del s. VI al s. V a.n.e. y representando una extensión del santuario al este²²²; y niveles II y I que fueron descubiertos en 1966 en la zona oriental²²³ y que irían desde el s. IV a.n.e. hasta la finalización de la ciudad. Últimas excavaciones confirman esta estratigrafía²²⁴. Una serie de aterrazamientos y muros de contención forman sus límites restantes y ayudan a trazar la expansión secundaria del recinto al este.

²¹⁷ Publicó una breve nota: P. Cintas, Trouvailles anciennes et récentes à Motye, entrepôt de Carthage en Sicilie, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1961-1962), pp. 150-151.

²¹⁸ A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, S. Moscati, B. Pugliese e V. TUSA, *Mozia-I. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 12), Roma 1964, p. 17, nota 1.

²¹⁹ A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, S. Moscati, e V. Tusa, *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970, p. 84; S. Moscati, Le stele di Mozia. Nuove scoperte sull'arte punica in Sicilia, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8ª, 25 (1970), p. 367.

²²⁰ S. Moscati, Per una storia delle stele puniche, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 50 (1977-1978), pp. 57-62; S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi a Mozia – Le stele, I-II*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981, pp. 31-56; Idem, *Scavi al Tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici, 21), Roma 1985, p. 76.

²²¹ A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966, 1966, pp. 46-47.

²²² Ciasca et alii, *op. cit.*, (nota 217), p. 4.

²²³ Ciasca et alii, *op. cit.*, (nota 219), pp. 52-53; A. Ciasca, Note moziesi, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Roma, 5-10 Novembre 1979*, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, vol. III, plano p. 622.

²²⁴ F. Bevilacqua, A. Ciasca, G. Matthiae Scandone, S. Moscati, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-VII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 40), Roma 1972, p. 109; A. Ciasca, V. Tusa e M.L. Uberti, *Mozia-VIII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 45), Roma 1973, pp. 85, 91; Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1981, (nota 220).

Los niveles más tempranos del *tofet* no tienen monumentos. En cuanto a los cipos se asemejan a aquellos de Cartago²²⁵, mientras que del final del s. V y el s. IV a.n.e. hay una pequeña helenización en la iconografía de las estelas aunque no cambian de forma hacia una forma triangular, si bien varias portan figuraciones humanas aparentemente influenciadas por la iconografía griega²²⁶.

Al igual que los otros santuarios se halla ubicado en una zona periférica del núcleo urbano. Cerrado completamente por muros altos en su última fase ocupa una superficie de cerca de 800 metros cuadrados (una superficie aproximadamente con forma triangular, larga de cerca 60 m, a lo largo, como se ha señalado, de la costa septentrional de la isla). Delimitado al norte y al este por muros de delimitación y de aterrazamiento en contacto con las fortificaciones a lo largo del mar, y hacia el interior por otros muros. Su duración abarca desde inicios s. VI a.n.e., quizás fin del s. VIII, al s. IV-III a.n.e.²²⁷. Mayor parte de la zona se halla destinada a la deposición de urnas cinerarias, excepto una pequeña área reservada a los servicios colegados al culto.

Se pueden observar tres fases principales que se corresponden con modificaciones sobre el terreno²²⁸:

- Fase A (fin s. VIII - mitad del s. VI a.n.e.). Ocupa cerca de 400-450 m². Esta primera superficie ocupa las pendientes y el llano rocoso de un pequeño promontorio. Representa el centro del área sacra y se articula en tres estratos sobrepuestos. Con forma trapezoidal viene delimitada por un *temenos* cuya parte alta debía ser de ladrillos crudos. En el lado occidental se construye un ambiente, estrecho y alargado, de función desconocida y bajo el ángulo noreste, un pequeño edificio cuadrado, utilizado quizás como capilla. La mayor parte está libre de estructuras para la deposición de urnas cinerarias dispuestas en los tres estratos.

Las del estrato VII, más antiguo, apoyan directamente sobre la roca, cubiertas por montículos de piedras o tierra, y están distribuidas por la parte superior del montículo y a lo largo de sus pendientes, hallándose distanciadas unas de otras. El estrato VI se inicia con el realce del terreno por medio de tierra con el fin de crear el nuevo espacio. El estrato V es el primer estrato en el que aparecen pequeños monumentos votivos, cipos o estelas, que acompañan las deposiciones. Algunas urnas vienen encastradas junto a los cipos dentro de cistas cuadrangulares, constituidas por tres lastras de piedra, fijadas verticalmente en el terreno, abiertas sobre un lado. Al final de este periodo el *tofet* sufre

²²⁵ S. Moscati, New Light on Punic Art, en W.A. Ward, *The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations*, Beirut 1968, p. 70.

²²⁶ S. Moscati, *Italia archaeologica. Centri greci, punici, etruschi, italici*, I, Novarra 1973, p. 165.

²²⁷ A. Ciasca, Tofet, en AA.VV., *Mozia*, (Itinerari 4), Roma 1989, pp. 44-47.

²²⁸ Para una comprensión de las fases cronológicas del *tofet*: Ciasca, *op. cit.*, (nota 221), pp. 617-622; Eadem, *Mozia, Kokalos*, XXVIII-XXIX, 1982-1983 (1984), pp. 150-151; Eadem, *op. cit.*, (nota 225), p. 44-47.

diversas resistemizaciones principalmente la eliminación de estelas que se hallaban en el sector central y occidental. Son reagrupadas y colocadas ordenadamente, cara contra cara, en la zona más occidental.

- Fase B (mitad s. VI - inicios del s. IV a.n.e. - 397 conquista de Dionisio de Siracusa). El *tofet* viene cerrado sobre tres de sus lados por la cinta muraria urbana (reestructuración del s. VI a.n.e.). El santuario duplica su extensión a lo largo, al este con la ampliación del área destinada a las deposiciones y al oeste se construye un pequeño edificio de uso templar. El antiguo campo de urnas es abandonado y queda en la zona central. Se detecta un alargamiento de la zona con muros de aterramiento y colmados artificialmente, rectificando la línea de las fortificaciones sobre la costa, construidos los muros sur y este, junto a un templete al oeste. Las estelas del estrato V son removidas y amontonadas todas juntas en un área estrecha.

En cuanto al estrato IV ocupa todo el espacio disponible sobre el borde meridional de la roca, pero principalmente se extiende al este, a cota muy baja, correspondiendo con el nivel de la playa, cerca de 2 m. respecto a aquellos del estrato precedente. Pocas estelas han sido halladas *in situ*, debido a que la muralla sufre varios daños a causa de los episodios bélicos, por lo que parte de la misma cae al suelo y las estelas son empleadas en la parte oriental de su reconstrucción.

En el estrato III las estelas sufren la misma suerte que las precedentes, utilizándose para realzar el muro de contención (T2) con una altura de 50-60 cm., igualmente se añaden a la parte oriental de la muralla para elevarla.

En estos dos estratos desaparece el uso de las lastras de piedra para preservar las urnas, se generaliza aquel de las estelas y cipos, de grandes dimensiones, halladas reemplazadas en los muros de aterramiento al este y noreste.

En el estrato II, en el sector oriental desaparece el hábito de dedicar estelas o señales de otro tipo. Al fin de este periodo se observa un notable cambio, rehaciéndose completamente la muralla que lo circunda. Concluye con la conquista siracusana del 397 a.n.e..

- Fase C (s. IV - inicios del s. III a.n.e.). El estrato Ia se caracteriza por una mayor densidad de las deposiciones. La elevación original ha desaparecido por las sobreposiciones.

Como se ha visto, el área se localiza en la zona septentrional de la isla y se halla constituida por dos áreas contiguas: una occidental frecuentada en la fase más antigua del santuario (estratos VII-V), y una oriental utilizada en las fases sucesivas (estratos IV-I). Los estratos más antiguos, VII y VI, datables en el siglo VII a.n.e.²²⁹, se caracterizan

²²⁹ A. Ciasca, G. Coacci Polsellì, N. Cuomo di Caprio, M.G. Guzzo Amadasi, G. Matthiae Scandone, V. Tusa, A. Tusa Cutroni e M.L. Uberti, *Moia-IX. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 50), Roma 1978, pp. 134-135.

únicamente por la deposición de urnas²³⁰. En el estrato V, primera mitad del siglo VI a.n.e., aparecen junto a las urnas las primeras estelas. La mayor densidad de empleo de estelas se halla en los estratos IV-III, de la segunda mitad del siglo VI y gran parte del siglo siguiente. Desapareciendo de las fases siguientes.

En cuanto a su relación con las urnas, Antonia Ciasca señala que: “Nella colinetta occidentale, le stele sono state rinvenute in alcuni casi *in situ*; tuttora nella trincea 35/36 alcune stele rimangono sul terreno insieme alle urne cinerarie”²³¹.

De 1000 estelas halladas en el área sacra solo una mínima parte, un total de 40, porta alguna inscripción.

Para su excavadora: “I molti *tofet* occidentali presentano alcune costanti fisse: la parte più ampia è sempre il campo consacrato – separato dal terreno circostante di uso profano – dove venivano raccolti e deposti ritualmente i resti combusti dei sacrifici; gli edifici adibiti allo svolgimento di parte del culto o ai servizi, quando ci sono, hanno di solito dimensioni molto ridotte”²³² en referencia al templete en la parte oeste del área sagrada, denominado en las relaciones de excavación como “sacello A”. Su edificación data de mediados del siglo VI a.n.e. como parte del proyecto de reestructuración del área del *tofet*, siendo su uso durante más o menos un siglo. Tiene planta rectangular (10 x 5 m.) con orientamiento este-oeste, en su interior un podio de piedra adosado a la pared este (2 x 2,5 m.) destinado a recoger cualquier elemento del culto²³³. Solo permanece *in situ* un único bloque de fundación, los otros bloques han sido removidos²³⁴. Probablemente su destrucción se debió a la conquista siracusana del 397 a.n.e. de la isla de Mozia. Tal vez haya que ponerlo en conexión con la problemática de Tharros²³⁵.

²³⁰ “I vasi dello strato VI non sono abitualmente accompagnati da stele, benché possano essere, raramente, segnalati o coperti da piccole pietre”, si bien hay presencia de algún monumento votivo, MT 72/221 (nº 222), que se corresponde con la urna MT 72/210, MT 72/239 (nº 255) o MT 72/248 (nº 222), “Si noti, tuttavia, che tutti i pezzi citati sono a quota molto alta; gli ultimi due sono praticamente adagiati sul tetto dello strato, al punto di contatto con quello cronologicamente successivo, il V” (*Ibidem*, p. 128)

²³¹ A. Ciasca, Mozia (Sicilia): il tofet. Campagne 1971-72, *Rivista di Studi Fenici*, 1 (1973), p. 96.

²³² Ciasca, *op. cit.*, (nota 225), p. 44.

²³³ Ciasca, *op. cit.*, (nota 105), p. 43: parece que la investigadora halló entre los restos del sacello un pequeño trono con esfinges aladas, datado entre el siglo VI y el siglo V, que formaría parte de los objetos culturales del edificio templar como “sostegno di un oggetto reale, ancorché simbolico tipo betilo, o anche di una statua, più probabilmente antropomorfa, di dimensioni medio-piccole, compatibilmente alle sue misure”. En este sentido el hallazgo de una pieza similar, una base rectangular, en el templo bipartito de Bitia, que serviría para una estatua (C. Perra, *L'architettura templare fenicia e punica di Sardegna: il problema delle origini orientali*, Oristano 1998, p. 161).

²³⁴ Ciasca, *op. cit.*, (nota 222), pp. 65-66, fig. 10, tav. XLIV-XLV: Eadem, Sul tofet di Mozia, *Atti del III Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia Antica, Kokalos*, 18-19 (1972-1973), pp. 412-413.

²³⁵ M.T. Francisi, Tharros – XVII. Un'edicola votiva a Tharros?, *Rivista di Studi Fenici*, 19 (1991), pp. 233-237.

Lillibeum

Cuando Mozia es destruida, sus supervivientes establecen una nueva colonia en Lillibeum, la actual Marsala, hasta el final de la I Guerra Púnica. No se ha descubierto ningún *tofet* pero se han hallado cuatro estelas de tipo helenizado y dos púnicas con superficie a dos aguas que permiten suponer que la práctica continuaba, como acontecía en el viejo santuario de la propia Mozia. Las estelas se datan entre el final del s. IV y el s. III a.n.e.²³⁶ en base a su iconografía.

Nora

En 1889 las olas dañaban una parte de la costa sarda próxima a la iglesia de San Efisio en Pula, la antigua Nora, y ponían al descubierto estelas y urnas pertenecientes a un *tofet* que fueron interpretadas como un cementerio²³⁷. Tras el descubrimiento a finales del siglo XIX, se iniciaron las primeras excavaciones sistemáticas. F. Vivanet excavó durante un mes, del 19 de Mayo al 21 de Junio, en 1890 y pensó en una necrópolis, más antigua de la península²³⁸. Este investigador²³⁹, señala un vano cuadrangular (7,50 x 6,80 m.) formado por piedras gruesas, a una distancia de unos 15 m. de un área de forma semicircular, con señales que indican la acción del fuego, que el excavador entendía como un *ustrinum*. Respecto al resultado, el excavador señala que, “si può dire, uniforme, poichè in generalenon restituiva che urne fittili, a ventre rigonfio, con piccolo collo leggermente inclinato, con due anse a foggia di mezzi anelli, di forma identica e dello stesso impasto (terra ordinaria rossastra); e di esse alcune più grandi altre più piccole. [...]”

Erano sistematicamente chiuse col coperchio rovesciato, e nell'interno erano le ossa calcinate dal fuoco, commiste a finissima sabbia penetratavi nonostante l'otturazione. Le olle poste le une accanto alle altre, occupavano un breve spazio, ove stavano al di sotto di numerose stele alquanto inclinate tra l'arena che da ogni parte le circondava. Il numero delle urne, tenuto conto di quelle che probabilmente vennero raccolte dai doganieri al momento della scoperta, essendo stato di circa 220, molte delle quali in frantumi, e le stele di 153, ne segue, che la maggior parte delle urne aveva la propria stela, e che solo piccola

²³⁶ Bisi, *op. cit.*, (nota 92), p. 151; Moscati, *op. cit.* (nota 226), p. 168.

²³⁷ Cf. C. Tronchetti, *Nora*, (Sardegna Archeologica. Guide e Itinerari 1), Sassari 1986, p. 12. G. Chiera, *Testimonianze su Nora*, (Collezione di Studi Fenici 11), Roma 1978, p. 53: “solo in un secondo periodo ci si rese conto di avere portato alla luce non una semplice area a incinerazione, bensì un vero e proprio impianto sacrificiale”.

²³⁸ F. Vivanet, *Nora. - Scavi nella necropoli dell'antica Nora nel comune di Paula*, *Notizie delle scavi d'antichità* (1891), p. 299.

²³⁹ *Ibidem*, pp. 301-302. Sobre el lugar de los hallazgos: Chiera, *op. cit.*, (nota 237), pp. 53-54.

parte ne andava senza, perchè in vari punti la posizione delle olle cinerarie pareva accennare alla formazione di gruppo, sotto lo stesso cippo”²⁴⁰

G. Patroni continuó su trabajo en 1901²⁴¹, fruto de estos trabajos son unos cientos de urnas y estelas²⁴². Patroni llegó a la conclusión que los monumentos eran funerarios, erigidos en conmemoración de los enterramientos de cremación. Sugería que otras estelas halladas en Sulcis y Cagliari indicaban la existencia de enterramientos de cremación y que los monumentos de Cartago hasta el momento considerados votivos, podrían considerarse como funerarios también²⁴³. Sin embargo se conocía en Nora el hallazgo de una necrópolis, cuya continuación cronológica, a partir del siglo IV a.n.e., con un hipogeo fúnebre, descubierto en los mismos años, con una sepultura de inhumación del siglo VII-VI a.n.e.²⁴⁴. Sin embargo, G. Patroni “ritenne cioè che a un certo momento la necropoli a inumazione non fosse stata più sufficiente e che, non rinvenendosi un altro luogo roccioso, si fosse stati costretti a sostituirla in una zona diversa e con un nuovo rito di seppellimento”²⁴⁵. Esta tesis no se sostuvo al hallarse inhumados en la arena y la ausencia de relación cronológica entre ajuares funerarios y las sepulturas de las dos necrópolis, admitiendo Patroni²⁴⁶ la autonomía funcional de los lugares de deposición y por contra su coexistencia cronológica.

Patroni excavó un total de 157 estelas de las que 58 eran publicadas por Sabatino Moscati y Maria Luisa Uberti en 1970, de las que solo 57 portan decoración²⁴⁷. No hay una planimetría publicada. Tanto Patroni como Moscati datan la aparición de monumentos en la mitad del s. VI a.n.e. basándose en cuestiones iconográficas y epigráficas. Moscati e Uberti consideran que el *tofet* dataría desde esta fecha inicial hasta comienzos del s. IV

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 300.

²⁴¹ G. Patroni, Nora, colonia fenicia in Sardegna, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 14 (1904), col. 158; S. Moscati e M.L. Uberti, *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, (Studi Semitici 35), Roma 1970, pp. 13-17.

²⁴² “Le stele avevano una parte greggia per la quale venivano infisse nel terreno. Una di esse aveva una base in cui s’incastava. Ne furono trovate 157, delle quali molte in frammenti e 5 sole con iscrizioni o tracce d’iscrizioni puniche ...; 77 stele figurate anepigrafi, le 5 scritte e la base furono trasportate al R. Museo Archeologico di Cagliari; le altre 75, lasciate sul posto, finirono nel modo che ho già narrato nella mia prima relazione.

Le urne di terracotta furono invece 209, sicché par chiaro che non tutte rispondevano ad una stela”. Patroni, *op. cit.*, (nota 241), coll. 159-161.

²⁴³ *Ibidem*, col. 164.

²⁴⁴ *Ibidem*, col. 162

²⁴⁵ Chiera, *op. cit.*, (nota 237), p. 53.

²⁴⁶ Patroni, *op. cit.*, (nota 241), col. 163. “Ancora per molto tempo la vera natura del *tofet* rimase sconosciuta e difficil fu giustificare la presenza di alcuni reperti inconsueti tra le stele e gli avanzi dei cinerari”, hiera, 1978, p. 53.

²⁴⁷ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 241), p. 159; Moscati, *op. cit.*, (nota 220), p. 62.

a.n.e.²⁴⁸, mientras que Ferruccio Barreca amplía la datación en cuatro monumentos al s. III o II a.n.e. basándose en la epigrafía²⁴⁹. No obstante es de mencionar que el estilo egipizante y la falta de formas triangulares y los nuevos motivos que aparecen en Cartago hacen pensar en un mayor localismo que en una influencia de tipo púnico.

El *tofet* se emplaza en el Noreste de la ciudad con una actividad durante los s. VI al s. III-II a.n.e. Giovanni Tore²⁵⁰ hipotetiza acerca de la existencia de otras partes no descubiertas en el momento de la excavación, en base a las estelas.

Un *graffiti* dedicado a la diosa Tanit hallado sobre el borde de un vaso campaniense de barniz negro²⁵¹ da pie a F. Barreca²⁵², debido al carácter votivo del texto que no contrasta en un área consagrada a la diosa de los sacrificios humanos, a identificar el lugar sagrado con un *tofet*. Patroni²⁵³ supone que el fragmento cayó accidentalmente en la arena donde se deponían las incineraciones.

Según G. Chiera: “Il *tofet* di Nora doveva essere uno dei più ricchi: lo scavo, avvenuto come si è già detto dal 19 maggio al 21 giugno del 1890, mise allo scoperto oltre duecentoventi urne, molte delle quali frantumate, e centocinquantesette stele, la metà delle quali andò distrutto”²⁵⁴.

El panorama hallado por F. Vivanet²⁵⁵ era aquel de ollas y estelas, tumbadas sobre el terreno virgen formado por arena compacta tendente al color rojizo, hallándose a una profundidad comprendida entre 1,30 m. y 1,80 m. Las primeras, próximas entre sí, yacían bajo las segundas, lo que confirma los datos de los otros *tofet*, la presencia de estelas solo acaece a partir de una determinada fase de la vida del santuario. Además de urnas y estelas, se halló abundante material: lucernas, objetos de plomo depuestos en adecuados recipientes, una estatuilla campaniforme, otras de figurillas helenísticas y los restos de algunas estructuras arquitectónicas.

Cerca de 40 m. en dirección este, F. Vivanet²⁵⁶ halló un área semicircular, rodeada por un muro (p. 301). La presencia de trazas de fuego sugirió la identificación con un lugar de cremación. No se puede identificar directamente con el lugar de los sacrificios. Aunque una situación similar es atestiguada, como veremos, en Monte Sirai. Los ritos se realizarían al exterior del *tofet*.

²⁴⁸ Moscati e Uberti, *ibidem*, pp. 43, nota 1; 45, 74.

²⁴⁹ Bisi, *op. cit.*, (nota 92), p. 159, nota 6.

²⁵⁰ G. Tore, Le stele del Tophet, en AA.VV., *Nora, recenti studi e scoperte. Mostra Antiquarium di Pula (Pula 1983)*, Pula 1985, pp. 49-51.

²⁵¹ M.G. Amadasi Guzzo, Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente, Roma 1967, p. 104, Sard. 25, tav. XXXVII.

²⁵² F. Barreca, Su alcune epigrafi puniche di Nora, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 16 (1961), p. 304.

²⁵³ Patroni, *op. cit.*, (nota 241), col. 162, fig. 14.

²⁵⁴ Chiera, *op. cit.*, (nota 237), pp. 53-54.

²⁵⁵ Vivanet, *op. cit.*, (nota 238), p. 300

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 300.

“Da ultimo, nelle immediate vicinanze del *tofet* norense mapparvero le fondazioni lapidee di un vano quasi quadrato (m. 7,50 x 6,80) e gli avanzi de un muro presso un pavimento a mosaico adatto a copertura di un ambiente cui si accedeva attraverso alcuni gradini”²⁵⁷. La interpretación di que ofrece G. Chiera se resume en: “Se il primo elemento può far pensare a uno dei «vani» di cui si ha conoscenza, per esempio, dal *tofet* di Tharros, il muro adiacente al mosaico riporta, ancora una volta, a quella che è la realtà presente di Nora, vale a dire un centro trasformato dai Romani”²⁵⁸.

Sulcis

Situado en la periferia septentrional del área de ocupación urbana. Denominada la zona a causa de las urnas “Sa guardia de is pingadas” (la vedetta delle pignatte). No hay excavaciones sistemáticas. Como estructura, se apoya en una gran roca de traquita tosca que lo supera por el norte, y es compuesto por una serie de cerramientos resultantes de la gradual extensión del área sacra. Reutiliza las rocas para la deposición de la urnas y de las estelas con algunos recintos que parecen evidenciar sectores particulares de las deposiciones. Inmediatamente a los pies del amasijo rocoso, hacia el sur, un recinto cuadrangular incluye otro más pequeño e indica el punto más antiguo del área sacra (2ª mitad s. VIII). Las estelas superan el número de 1500.

Antes de la mitad del s. XX de nuestra era fueron descubiertas 116 estelas en distintos contextos en la antigua Sulcis, sobre la isla de Sant’Antioco, al suroeste de la costa sarda. G. Lilliu las publicó en 1944 sin poder hacer distinción entre material votivo o funerario. Un grupo era representado por betilos que se podían datar entre el s. VII y VI a.n.e.²⁵⁹, aunque han sido reubicados cronológicamente en el s. III por S. Moscati, M.L. Uberti y S.F. Bondi²⁶⁰.

Desde 1956 la Soprintendenza alle antichità di Cagliari ha acometido trabajos de exploración, hallando dos niveles en el *tofet*, uno de aproximadamente el s. VIII a.n.e., el otro del s. III al I a.n.e.²⁶¹. Una urna cineraria ha sido identificada como una vasija de Pithekoussa de finales del s. VIII a.n.e.²⁶². Aproximadamente 1.500 estelas han sido

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 302.

²⁵⁸ Chiera, *op. cit.*, (nota 237), p. 54.

²⁵⁹ G. Lilliu, Le stele punique di Sulcis (Cagliari), *Monumenti Antichi dell’Accademia dei Lincei*, 40 (1944), p. 416.

²⁶⁰ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 241), p. 43; S.F. Bondi, *Le stele di Monte Sirai*, (Studi Semitici, 43), Roma 1972, p. 40; S. Moscati, Baitylos. Sulla cronologia delle più antiche stele puniche, *Rendiconti dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8ª, 36 (1981), p. 102.

²⁶¹ S.M. Cecchini, Les stèles du tofet de Sulcis, en *Actes du lième Congrès d’Etudes des Cultures de la Méditerranée Occidentale*, vol. II, Alger 1978, p. 90.

²⁶² C. Tronchetti, Per la cronologia del *Tophet* di Sant’Antioco, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 201-205.

excavadas. Muchas fueron halladas fuera de su contexto original, ya que el área fue perturbada por construcciones posteriores²⁶³. G. Pesce²⁶⁴ publicó una estela datándola a inicios del s. VII como la más antigua de Cerdeña, cuestión que A.M. Bisi debate²⁶⁵. Pesce²⁶⁶ dató el estrato más antiguo entre el s. IX-VII a.n.e. El lugar no contiene estelas halladas *in situ*, aunque se ha observado que 750 ejemplares puestas en luz, han sido reutilizadas. Solo una estela porta inscripción dedicada a Ba'al Hammon, por lo que la datación solo puede hacerse a través de criterios iconográficos, predominantemente antropomórficos, incluyendo imágenes de mujeres sosteniendo discos en su pecho y una representación que parece ser una mujer con un niño envuelto que indica una datación del s. VI al II a.n.e.²⁶⁷. Parece que en las primeras fases del santuario los monumentos no estuvieron en uso²⁶⁸ mientras que algunos de los motivos de tipo griego que aparecen sobre las estelas de Cartago, así como la forma triangular, se hallan sobre alguna de las estelas de Sulcis²⁶⁹.

Arcaicidad es la peculiaridad del *tofet* sulcitano, coincidiendo con la implantación del antiguo asentamiento. Una imponente estructura en obra cuadrada almohadillada evidencia el englobamiento del área al interior de la muralla, como en Tharros, probablemente en el s. IV.

Un recinto mucho más grande, rectangular y en bloques traquíticos almohadillados, incluye las estructuras ya descritas y sustancialmente delimita el interior del *tofet*. Se ha pensado hasta ahora que tal fuese el origen y la finalidad; pero las dimensiones de los bloques, del todo inusuales para un área sacra, hacen pensar sobre todo a una especie de estructura de fortificación, erigida en defensa del área misma y de la vía septentrional de la ciudad en época que, debido al tipo de los bloques, se debería datar en torno al s. IV, mientras que el desarrollo del *tofet* comienza en el VIII. Se debe notar que la línea defensiva continua más allá del reducto.

No se han hallado restos de un edificio en conexión con la zona, aunque se debe señalar que una hendidura natural en el terreno de roca traquítica fue hallada colmatada de ceniza y de huesos calcinados, pudiendo ser el lugar elegido para realizar las cremaciones a cielo abierto²⁷⁰.

²⁶³ *Ibidem*, p. 90; Moscati, *op. cit.*, (nota 220), p. 62.

²⁶⁴ G. Pesce, Due opere di arte fenicia in Sardegna, *Oriens Antiquus*, II (1963), pp. 247-253.

²⁶⁵ Bisi, *op. cit.*, (nota 92), p. 172.

²⁶⁶ G. Pesce, *Sardegna punica*, Cagliari 1961, p. 70.

²⁶⁷ Bisi, *op. cit.*, (nota 92), p. 179; Cecchini, *op. cit.*, (nota 261), p. 106; Moscati, *op. cit.*, (nota 226), p. 197; Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 220), pp. 78 y 81.

²⁶⁸ Moscati e Uberti, *ibidem*, p. 52.

²⁶⁹ Pesce, *op. cit.*, (nota 264), figuras 80-82; Moscati, *op. cit.*, (nota 226), pp. 198 y 201; Cecchini, *op. cit.*, (nota 261), p. 107; Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 241), pp. 28 y 80.

²⁷⁰ P. Bartoloni, *Sulcis*, (Itinerari 3), Roma 1989, pp. 51-56; C. Tronchetti, *Sant'Antioco*, (Guide e Itinerari 12), Sassari 1989, p. 47.

Monte Sirai

Fundación de Sulcis en torno al 750 a.n.e. Su topónimo hace referencia a la morfología del terreno del lugar marcado por un ambiente norafricano bereber junto a un sustrato lingüístico pre-mediterráneo de época neolítica²⁷¹. En el s. IV (ca. 370-360 a.n.e.), se instala un *tofet*, debido a la fortificación cartaginesa del asentamiento, con un área de unos 200 m. al noroeste de la acrópolis, en la parte superior de un declive rocoso, en un aterrazamiento de tufo separado del habitat por un valle en la cual está situada la necrópolis²⁷². Se compone de dos niveles sostenidos por un muro de aterrazamiento con un templo en el de arriba, y en el de abajo las urnas. Unas 400 urnas y 100 estelas en 70 m². Las más antiguas directamente en la roca, las más recientes en un estrato de terreno sostenido y contenido por muretes, que dan lugar a un verdadero recinto. Se observan tres estratos que abarcan desde el s. IV al II a.n.e. En el 238 a.n.e. pasa el asentamiento urbano a manos de Roma.

Una serie de estelas fueron descubiertas en Monte Sirai en 1962²⁷³. La excavación en el área de estos hallazgos en 1963 fue realizada por el Istituto di Studi del Vicino Oriente dell'Università di Roma y la Soprintendenza alle antichità di Cagliari e Oristano. Los resultados de las primeras campañas fueron publicados en *Studi Semitici*²⁷⁴. Posteriores trabajos como aquellos en el *tofet* de 1977 fueron publicados en la *Rivista di Studi Fenici*²⁷⁵. En 1972 S.F. Bondì publicó todos los monumentos que el pudo encontrar,

²⁷¹ G. Garbini, Magomadas, *Rivista di Studi Fenici*, 20 (1992), pp. 186-187, nota 15.

²⁷² P. Bartoloni, *Le necropoli di Monte Sirai – I*, (Collezione di Studi Fenici 41), Roma 2000, pp. 79-80. Véase: Idem, La civiltà fenicia e punica. La cultura materiale e l'epigrafia, en G. Lilliu (ed.), *Il Museo Archeologico di Cagliari*, Sassari 1990, pp. 153-178; S.F. Bondì, Il tofet di Monte Sirai - Carbonia, en G. Lilliu (ed.), *L'Antiquarium arborense e i civici musei archeologici della Sardegna*, Sassari 1988, pp. 231-234; Idem, Il tofet, *Monte Sirai*, (Itinerari, 9), Roma 1992, pp. 55-60; Idem, Il tofet di Monte Sirai, en V. Santoni (ed.), *Carbonia e il Sulcis. Archeologia e territorio*, Oristano 1995, 223-238.

²⁷³ Moscati, *op. cit.*, (nota 226), p. 202.

²⁷⁴ Amadasi et alii, 1965; 1966; F. Barreca y G. Garbini, *Monte Sirai-I. Rapporto preliminare della Missione Archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici, 11), Roma 1964.

²⁷⁵ 1979-1985: F. Barreca e S.F. Bondì, Scavi nel *tofet* di Monte Sirai, campagna 1979, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 143-145; S.F. Bondì, Monte Sirai 1980. Lo scavo nel *tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 217-222; Idem, Monte Sirai 1981. Lo scavo nel *tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 273-281; Idem, Monte Sirai 1982. Lo scavo nel *tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 193-203; Idem, Monte Sirai 1983. Lo scavo nel *tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 12 (1984), pp. 185-198; Idem, Monte Sirai 1985. Lo scavo nel Tofet (Campagne 1984 e 1985), *Rivista di Studi Fenici*, 15 (1987), pp. 179-190.

algunos de las primeras excavaciones estaban perdidos, y en 1980 hizo un posterior estudio de 13 nuevos²⁷⁶.

Para datar las estelas los investigadores no se hallaban a menudo ayudados por la evidencia estratigráfica, ya que el nivel de profundidad de todo el *tofet* es de 50 cm. y las estelas no fueron halladas en un contexto estratificado²⁷⁷. Dos estratos se datan uno del s. V al IV, y el otro del s. III al I a.n.e. por medio de la cerámica²⁷⁸. Como en Sulcis los monumentos son anepigráficos, prevaleciendo las imágenes antropomorfas, incluyendo mujeres con el disco en su pecho²⁷⁹.

Sandro Filippo Bondì sugiere que el *tofet* no fue fundado hasta que la nueva ciudad hubo crecido lo suficiente, siendo Sulcis el centro de las necesidades culturales de este tipo²⁸⁰. Nuevos trabajos sobre el *tofet* se centran en la relación del santuario y sus inmediaciones²⁸¹. Aunque las estelas de uno u otro lugar tienen muchas características en común, Bondì observó que una progresiva autonomía en la iconografía, especialmente desde el s. III a.n.e.²⁸². Hay una escasa influencia helenizante sobre las formas o la iconografía de las estelas²⁸³.

Ocupa cerca de 100 x 70 m., siendo cerrado por rocas traquíticas en pendiente desde el NO a SE. Comprende tres partes distintas: un primer patio, un segundo y la capilla. Los dos cortiles debían estar destinados a recoger las estelas y las urnas con los restos quemados, pero la mayor parte de las deposiciones estaban en el segundo patio, es decir, más al interior quizás porque se hallaban más cerca de la capilla o templete, considerado un lugar más sagrado.

Los dos cortiles están separados por un grueso muro rectilíneo hecho de piedras toscas o apenas talladas. Del primero al segundo se accedía por una breve rampa de pocos escalones cavada en la roca, mientras a la capilla se llegaba por medio de una escalera de tres escalones, que en un principio se consideraron en número de siete, hechos de bloques traquíticos. El templete se data en torno al s. VII a.n.e., con dos fases de uso, y es de modestas dimensiones, 6 x 8,80 m. La altura debía ser de cerca de 4 m. construido de piedra, debía estar cubierto (pilastra central) por tablas embadurnadas, dado que ni se han hallado restos de tejas o de cubrimiento en muro. Está dividido en dos vanos, un vestíbulo y un espacio rectangular accesorio, que permiten el ingreso a un pequeño penetral (6 x 2,50 m.) donde en el ángulo septentrional aparece un banco de piedra que se fue hallado

²⁷⁶ S.F. Bondì, Nuove stele da Monte Sirai, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 51-70.

²⁷⁷ Bondì, *op. cit.*, (nota 260), p. 38.

²⁷⁸ Bisi, *op. cit.*, (nota 92), p. 181; Bondì, *op. cit.*, (nota 260), pp. 38-41; Moscati, *op. cit.*, (nota 226), p. 204.

²⁷⁹ Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 220), p. 81.

²⁸⁰ Bondì, *op. cit.*, (nota 260), pp. 141-142.

²⁸¹ Bondì, *op. cit.*, 1984, (nota 275).

²⁸² Bondì, *op. cit.*, (nota 260), pp. 39, 89-90; Idem, *op. cit.*, (nota 276), pp. 68-69.

²⁸³ Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 241), p. 81.

recubierto de cenizas y huesos calcinados, con algún fragmento de estatuilla rota en el rito. El altar situado en el ángulo norte debía tener inicialmente una forma rectangular, después sustituida con una sección circular. Los materiales le dan una cronología entre el siglo VI y el siglo IV respecto al *tofet*, y del siglo III para su construcción, es decir, prácticamente con la puesta en funcionamiento del área del *tofet*, primera mitad del siglo IV, y coetáneo a las labores de reestructuración de la plataforma, lugar más alto del área, donde se asienta²⁸⁴.

El otro área se hallaba libre de construcción, 120 estelas entre los s. V-III a.n.e. han sido descubiertas, pero hay muy pocas urnas cinerarias, datadas entre los s. V-I a.n.e., que presentan dos estratos diferentes, cuya diferencia morfológica se señala en un primer momento hasta el primer cuarto del s. III a.n.e. con borde vertical, dos asas laminadas horizontales y panza globular. El segundo momento se caracteriza por el borde oblicuo, resalte en el apoyo de la tapadera y dos asas cilíndricas horizontales. El mayor número de deposiciones, 238, se halla depositado adosado a la escalera del templo.

Aunque estructuras tal vez de tipo templar se detectan en Mozia y, como se verá, en Tharros, éste es el único caso de asociación de un templo con un recinto.

Tharros

El *tofet* de Tharros, nombre de la ciudad fenicia, en la costa oeste de Cerdeña se encuentra, como en Mozia, dentro de los muros de fortificación de la antigua ciudad. Aunque su extensión no está totalmente delimitada, ocupa un área de más de 30 x 80 m. en el margen septentrional de la ciudad sobre la cima de la colina Su Murrù mannu, con una extensión cercana de 1000m². Reutiliza las cabañas de un antiguo villa nurágica. En torno al s. IV se ve afectado por la transformación monumental que se ejecuta en la ciudad.

G. Pesce condujo las excavaciones desde 1956 a 1964, hallando aproximadamente quinientas urnas, publicando un breve sumario en 1966. En 1973 las excavaciones se inician por parte de la Soprintendenza archaeologica di Cagliari e di Oristano y el Centro di Studio per la Civiltà Fenicia e Punica del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Sus resultados se publican regularmente en la *Rivista di Studi Fenici*²⁸⁵, aunque la sexta campaña, 1979, era publicada por E. Acquaro en las *Atti dell Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, vol III en 1983.

Cuatro estratos han sido identificados siendo datados desde el s. VIII al s. II y I a.n.e., durando en tiempos de la ocupación romana de la isla²⁸⁶. Las estelas no son

²⁸⁴ Bondi, *op. cit.*, 1995, (nota 272), pp. 223-238. Posteriormente Perra, *op. cit.*, (nota 233), pp. 165-167, distingue entre una primera fase en el siglo IV y una segunda fase correspondiente a los siglos III-II.

²⁸⁵ E. Acquaro et alii, Tharros VII, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 29-119; Idem, Tharros X, *Rivista di Studi Fenici*, 12 (1984), pp. 47-101.

²⁸⁶ E. Acquaro, Tharros à la lumière des nouvelles recherches, en M. Galley (ed.), *Actes du deuxième Congrès International d'Etude des Cultures de la Méditerranée Occidentale*, vol. II, Alger 1982, p. 85; S. Moscati, Tharros VII. Tharros: primo bilancio, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 31-32; F. Barreca,

introducidas hasta el s. VI a.n.e.²⁸⁷. Las iniciales deposiciones se hicieron aprovechando las estructuras circulares de un asentamiento del periodo nuragico. Cuando el área se valló al norte y al este, las estelas fueron usadas como material de construcción. Las urnas más antiguas fueron también recogidas y depositadas dentro y fuera de las estructuras²⁸⁸. Las excavaciones han producido varios cientos de monumentos, ninguno hallado en su posición original. Carecen de las formas helenizantes de las estelas cartaginesas. Muchos de los monumentos son anicónicos o portan decoración geométrica²⁸⁹. Elementos egipcios están representados como el ureus, al igual que sucede en Cartago²⁹⁰. El símbolo de Tanit y el ídolo botella también están representados²⁹¹. Una curiosa forma consiste en tres pilastras triangulares unidos por la base, siendo la pilastra central más alta que las otras dos²⁹². A veces son representados en una estela tres pilares no triangulares²⁹³. Hay también cipos de gran tamaño, alrededor de 1,8 m. que Moscati y Uberti consideran que representan a personajes importantes y conmemoran algo más que un sacrificio²⁹⁴. En cuanto a las representaciones humanas hay mujeres con tambor²⁹⁵, danzantes y escenas mitológicas²⁹⁶. Una estela representa dos cabezas una frente a otra, quizás un adulto y un niño²⁹⁷ siendo inevitable su comparación con aquella cartaginesa donde un niño es llevado en un brazo²⁹⁸. Hay también una serie de representaciones de altares, en uno de los cuales un hombre, al igual que en una figuración de Cartago, alza sus brazos en ritual de

L'archeologia fenicio-punica in Sardegna. Un decennio di attività, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol II, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, p. 291.

²⁸⁷ Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 220), pp. 52 y 57.

²⁸⁸ M.T. Francisi, Fasi edilizie e ristrutturazioni nell'area del *tofet* di Tharros, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol II, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, pp. 475-489.

²⁸⁹ M.L. Uberti, Tharros III. Le Stele, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), p. 211; Eadem, Tharros VII. Stele e botteghe lapidee, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 69-81; Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 220), plates XLV-L.

²⁹⁰ M.L. Uberti, Tharros IX. Le Stele, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 71-75.

²⁹¹ S. Moscati, Stele monumentali puniche scoperte a Tharros, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8^a, 35 (1980), plate VIII:b; Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 220), plates XXXVI-LII.

²⁹² Moscati, *op. cit.*, (nota 226), p. 215 y 217; Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 220), figura 46.

²⁹³ Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 220), plates XXXIII-XXXV.

²⁹⁴ Moscati, *op. cit.*, (nota 291), p. 557; Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 220), p. 83.

²⁹⁵ Uberti, *op. cit.*, (nota 289), p. 211; Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 220), p. 69.

²⁹⁶ Moscati, *op. cit.*, (nota 226), pp. 155 y 215.

²⁹⁷ Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 220), pp. 69, figura 23, 142.

²⁹⁸ Uberti, *op. cit.*, (nota 289), pp. 212-213; S. Moscati, L'arte fenicia di Tharros, *Rendiconti. Atti della Pontificia Accademia Romana d'Archaeologia*, ser. 3, 50 (1976-1977), p. 58.

agradecimiento²⁹⁹. Todos los ejemplos de este tipo habían sido reusados como piedra de construcción.

Hasta 1977 en ningún *tofet* se había llevado a cabo un estudio multidisciplinar, siendo el estudio piloto en Tharros³⁰⁰ cuyas líneas programáticas y metodológicas son expuestas en F. Fedele.

En 1978 un equipo antropológico comienza su investigación sobre el campo osteológico y paleoecológico, después de hacer un primer estudio de los contenidos de las urnas en 1976³⁰¹. Ha examinado unas seiscientas urnas en total, 170 urnas en 1983, y 363 inspeccionadas “on a preliminary basis”³⁰². Los niños quemados eran identificados como recién nacidos o infantes de uno a seis meses de edad. Los animales eran jóvenes, generalmente ovejas o cabras, enterrados con los infantes en un 35-40% de las urnas, y recibían el mismo tratamiento crematoria que aquellos cuerpos humanos. Animales con una función de sustitutos no han sido hallados todavía³⁰³. La mezcla de animales y humanos puede ser debida a una mala preservación o quizás a una práctica común. Mas confusa es sin embargo esta aparente falta de sustitución animal. Moscati sugiere que la discrepancia entre el número de urnas, miles, y el número de estela, cientos, puede ser explicada por la inclusión de niños debidos a una muerte natural entre aquellos que eran sacrificados, por lo que solo las deposiciones de víctimas sacrificiales eran conmemoradas con estelas³⁰⁴. Los análisis antropológicos concluyen que humanos y animales eran quemados con su carne intacta y probablemente con vida, estando o bien inconscientes o muertos antes de ser quemados en una pira al aire libre sobre el suelo de madera de olivo o lentisco, cuya grasa animal indica que el ritual se celebraba al final del verano³⁰⁵.

Como se ha mencionado, hay indicios de la presencia de una posible capilla votiva³⁰⁶

Su Cardulinu - Bithia

Isla del sur de Cerdeña, próxima a Bithia, cuyo *tofet* no pasa el s. VI a.n.e.³⁰⁷ y no ha restituido ninguna estela³⁰⁸. El lugar, Su Cardulinu, es un islote separado de la playa

²⁹⁹ Moscati e Uberti, *op. cit.*, 1985, (nota 220), pp. 69, 83, figuras 34-45 y plates LXXI-LXXXVIII: altar números 167-207.

³⁰⁰ F. Fedele, Tharros V. Antropologia e paleoecologia di Tharros. Ricerche sul Tofet (1978) e prima campagna territoriale nel Sinis, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 67-77

³⁰¹ Idem, Tharros: Anthropology of the Tophet and Paleoecology of a Punic Town, en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol. III, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, p. 637.

³⁰² *Ibidem*, p. 639.

³⁰³ *Ibidem*, p. 641.

³⁰⁴ Moscati, *op. cit.*, (nota 286), pp. 31-35.

³⁰⁵ Fedele, *op. cit.*, (nota 301), pp. 641-643.

³⁰⁶ Francisi, *op. cit.*, (nota 235), pp. 233-237.

por un muro púnico. El lugar consistía en una amplia platea rodeada por las urnas depuestas en las grietas de la roca o en cistas. Su funcionamiento como área se iniciaría entre el último cuarto del s. VII y segunda mitad del s. VI a.n.e. En el siglo IV a.n.e. se dataan dos basamentos para sostener capillas sagradas, como en Nora, pertenecientes a un edificio sacro “nel quale era procrastinato il ricordo del precedente luogo sacro”³⁰⁹.

Los basamentos de dos edificios templares fueron individualizados en el *tofet*, además de un altar de época arcaica, datado en el último cuarto del siglo VII y el siglo VI a.n.e., con unas dimensiones de 7 x 6 m.. Próximo a este lugar fueron halladas una serie de urnas algunas veces depositadas bajo montones de piedra. Los dos edificios son de época tardo-púnica, no anteriores al siglo IV a.n.e., tratándose de una capilla cuadrada de 1,70 x 1,70, y otro más grande, un templete bipartito de 5,85 x 3,70, constituido por dos vanos sucesivos sobre una planta rectangular³¹⁰.

Cagliari

El *tofet*, se halla no alejado de la iglesia de San Paolo. “Nell febbraio 1940, in seguito a lavori di sterro, furono casualmente scoperti i primi ossuari di una necropoli a incinerazione, la quale si stende fra il colle detto di Tuvixeddu, ove sono scavate le tombe ipogeiche di Predio Ibba, e lo stagno a occidente della città”³¹¹.

Urnas cinerarias eran recuperadas intactas asociadas a estelas “generalmente in frantumi o ridotte alla sola base”³¹². Ferruccio Barreca: define el área como “(dagli archeologi che l’hanno visto) di un ‘campo di urne’ con cippi e pilastrini che sembra non fossero decorati, se non in un caso con un ‘segno di Tanit’”³¹³.

El área es datada por los materiales en torno al s. V-IV a.n.e. “Anche se il *tophet* cagliaritano è forse assegnabile più al IV che al V secolo a.C., possiamo essere certi, comunque, che il tessuto urbano di V secolo non si estendeva molto più a sud dell’area scavata”³¹⁴.

³⁰⁷ Moscati, *op. cit.*, (nota 225), p. 66; S.F. Bondi, Per una riconsiderazione del tofet, *Egitto e Vicino Oriente*, 2 (1979), p. 142.

³⁰⁸ S. Moscati, Il sacrificio dei fanciulli, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 38 (1965-1966), p. 66.

³⁰⁹ P. Bartoloni, *Le necropoli di Bithia – I*, (Collezione di Studi Fenici 38), Roma 1996, p. 39.

³¹⁰ Perra, *op. cit.*, (nota 233), pp. 157-161.

³¹¹ Pugliesi, Cagliari. Necropoli punica a incinerazioni, *Notizie degli Scavi nell’Antichità* VIII, III (1942), pp. 105-106

³¹² G. Tore, Cippi, altarini e stele funerarie nella Sardegna fenicio-punica (Nota preliminare), *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell’incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, p. 114 nota 2, auspica el análisis de las urnas.

³¹³ F. Barreca, *La civiltà fenicio-punica in Sardegna*, Sassari 1986, p. 289.

³¹⁴ C. Tronchetti, *Cagliari fenicia e punica*, (Sardò 5), Sassari 1990, p. 53.

En general hay una evidente falta de datos indicativos de la excavación: “I pochi resti che ci sono rimasti sono costituiti da muri, sia in pietre e fango, sia in blocchi squadrati; i pavimenti coerenti ad essi sono solitamente in battuto di calce. Ove è stato possibile verificare l’orientamento, esso si dispone su di un asse con direzione Nord-Ovest/Sud-Est; praticamente, quindi, gli edifici, qualunque sia la loro destinazione d’uso, si trovano in allineamento rozzamente parallelo alla linea di costa dello stagno”³¹⁵.

No distante del lugar del *tofet*, en la colina de Tuvixeddu, se mencionan una serie de edificios del siglo IV cuya utilización no es del todo clara³¹⁶

* * * * *

Se utiliza el término bíblico para designar a esta instalación de tipo cultural fenicia. La etimología permanece desconocida, aunque parece designar a una fosa con fuego. La palabra bíblica derivaría del arameo *tepha* que significa “¿meter en el fuego?”³¹⁷. De las inscripciones, lo que se destaca respecto a la denominación del área sacrificial es la palabra *qdš* en El-Hofra. Podría ser que esta palabra designase en periodo púnico al lugar, como sucede en Cartago sobre la inscripción CIS I 3778 en donde se menciona el *qdš* de Ba‘al Hammon.

El *tofet* se halla situado en el espacio final del centro habitado. Esta situación puede indicar su carácter externo (Nora, Cagliari, Bithia, Monte Sirai) o englobado en el trazado murario (Tharros y Sulcis), pero sea como fuere indica un *terminus* más allá del cual no se debe avanzar. Esta colocación es inamovible, no sufre cambios en su existencia al contrario de las necrópolis que van desplazándose con el avanzar de la ciudad, siendo las partes más cercanas fagotizadas (Tharros, Monte Sirai, Nora, Sulcis). Otro elemento característico es la intangibilidad: sobre un *tofet* no se hace una actividad ajena a la propia naturaleza del sitio (puede que en Bithia, como sucede en el norte de Africa, haya una utilización de tipo templar sucesiva al *tofet*). “Tali caratteri rendono complessa l’accettazione della posizione, prevalente nella scuola moscatiana, che tende a trasformare i tophet in necropoli infantile”³¹⁸.

Se observa una ausencia de estelas en los estratos más antiguos, tal vez se deba a una fase inicial que constata un aspecto comunitario del rito, por lo que no habría necesidad de individualizar la deposición con una inscripción. Ello supondría explicar la falta de inscripciones en Monte Sirai debido a la falta de necesidad por ser una comunidad

³¹⁵ *Ibidem*, p. 52.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 53.

³¹⁷ Respecto a la problemática en torno a la palabra véase el capítulo *La cuestión de las referencias bíblicas*.

³¹⁸ A. Stiglitz, *La città punica in Sardegna: una rilettura*, *Aristeo*, 1 (2004), p. 82.

pequeña. Respecto a la instalación de las estelas, la anterior inscripción mencionada, CIS I 3778, precisa: *Adversus occasum solis et contra ortum solis*, frente al poniente y contra el levante.

En cuanto a la relación entre el *tofet* y la ciudad, las áreas ubicadas en las islas italianas muestran que la colocación del santuario siempre se sitúa al norte del centro habitado, al abrigo de la muralla o no lejano de ella. En el tiempo no sufre cambios de lugar ni alteraciones, aunque si sobreposiciones o, en caso de necesidad, limitadas ampliaciones.

La situación del *tofet* de Cartago es totalmente diferente en relación a su ubicación espacial, bajo la cinta meridional de la muralla, es decir, deriva verosíblemente de un momento posterior a las mismas murallas.

Incluso si se da la ampliación del centro urbano, debe tener en cuenta este espacio sin modificarlo, cuestión que no sucede con otras partes de los componentes urbanos. Sirva de ejemplo el caso de Mozia cuya muralla pliega hacia el norte para no perjudicar las estructuras del *tofet*, o aquel de Tharros donde la muralla del siglo V aprovecha el área sacrificial. Como señala Moscati³¹⁹: “Una tale stabilità non trova riscontro, va detto, in nessun'altra costruzione sacra”.

El *tofet* es por tanto un santuario de tipo urbano, en el sentido que es un elemento constitutivo de una comunidad urbana bien afirmada y estructurada³²⁰.

Parece que debido a la expansión, el *tofet* de Cartago fue nivelado dos o tres veces, para hacer sitio a nuevas deposiciones. En otros recintos las estelas más viejas también han sido desplazadas y enterradas en zanjas o recicladas como componentes de muros.

En cuanto a su relación con el territorio dado el carácter urbano y por tanto aglutinador de la población, como se verá, la epigrafía de Cartago nos muestra como habitantes de núcleos vecinos ejecutan sus ritos en el *tofet*. Caso paradigmático es Monte Sirai, asentamiento surgido alrededor del siglo VII en pro del avance territorial de Sulcis hacia el interior, donde el *tofet* surge a partir del siglo IV, cuando hay un desarrollo urbano pleno.

Respecto a la problemática de la falta de *tofet* en algunos centros fenicios de importancia no solo en la zona del Próximo Oriente y del resto del Mediterráneo o la costa atlántica, M.E. Aubet comenta que se da cuando hay un desarrollo urbanístico, es decir, un crecimiento demográfico. No aparece en los enclaves tirios que según la tradición escrita aparecen inicialmente vinculados a una economía de tipo templar³²¹.

³¹⁹ S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano 1991, p. 168.

³²⁰ E. Acquaro, *Il tofet: un santuario cittadino*, en L. Serra (ed.), *La città mediterranea*, Napoli 1993, pp. 97-101; *Id.*, *Il tofet santuario comunitario*, en C.G. Wagner y L.A. Ruiz Cabrero, *Otto Eissfeldt: El Molok como concepto del sacrificio púnico y hebreo y el final del dios Moloch*, Madrid 2002, pp. 86-92. Bondi, *op. cit.*, (nota 307), pp. 139-149, realiza un estudio dedicado a la naturaleza del área sagrada, “visto nella sua unità religiosa, architettonica, urbanistica e artigianale” (p. 139).

³²¹ M.E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona 1987, p. 223.

Para Sabatino Moscati la explicación vendría dada porque el *tofet* es una estructura típica del área central del mundo púnico unido al desarrollo de la ciudad a pleno nivel político. Cartago sería el centro irradiante. No obstante, en la argumentación planteada hay algunos puntos que deben llamar a reflexión. Así, respecto al caso de Ibiza, Moscati apunta la falta de un santuario de las características del *tofet*, debido a que su origen sería establecido por una colonia del sudoeste español. Aunque es una solución provisional, el autor comenta que se halla a la espera de nuevos datos³²².

Más problemática es la cuestión planteada en torno a la metrópoli de Tiro, donde su deidad principal, Melqart, en la tradición se trata de un dios *mlk* y por tanto, según algunos autores que mantienen la existencia de una divinidad Molok debería llevar pareja un área ritual. No obstante hay que ser francos a la hora de señalar que los rituales se establecen en honor de Ba'al Ḥamon. Claramente faltan los antecedentes arqueológicos en la zona oriental, de los cuales solo tenemos alguna estela que porta una inscripción con el término *mlk*.

Un *tofet* en la isla de Chipre, concretamente en Paphos, podría existir como pueden confirmar el descubrimiento de numerosas estelas del tipo que aparecen en las áreas occidentales dedicadas a este ritual.

Como se ha podido deducir de la lectura de este apartado, en occidente el área sacra mejor estudiada es aquella de Cartago, descubierta en 1921 por F. Icard, y en la que han venido desarrollándose numerosas intervenciones, hasta la última misión americana dirigida por L.E. Stager entre 1976 y 1979. Actualmente, el *tofet*, en la zona de Salammbô³²³, a unos cincuenta metros al oeste de puerto comercial, el área que tradicionalmente se supone el primer punto de desembarco de los fenicios, se halla musealizado, estando abierto para su visita.

Por lo general los santuarios carecen de estructuras de tipo edilicio a excepción del ubicado en Monte Sirai ni templo u otra construcción parece estar asociado con este recinto amurallado. No obstante restos de templos en el área del *tofet* pueden ser rastreados, además de en Monte Sirai, en Mozia, Bithia, Nora?, Cagliari? y Tharros?³²⁴.

En Bitia, Nora y Sulcis parece que se detecta un *ustrinum* que se ubica a cielo abierto, como parece deducirse de los análisis osteológicos realizados en los *tofet* de Cartago y Susa, que parecen indicar una combustión a cielo abierto, bien sobre un recipiente o una piedra³²⁵, en Susa podría identificarse con la fosa llena de carbones

³²² Moscati, *op. cit.*, (nota 319), p. 173.

³²³ Tunis: rue Hannibal, rue des Suffètes (anteriormente "Chemin de la plage au palais Mustapha ben Ismaïl") y rue Jugurtha.

³²⁴ S. Ribichini, Il sacello nel «tofet», M.G. Amadasi Guzzo, M. Liverani e P. Matthiae (eds.), *Da Pyrgi a Mozia* (Vicino Oriente - Quaderno 3/1), Roma 2002, pp. 425-439.

³²⁵ H. Bénichou-Safar Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse, *Revue de l'Histoire des Religions*, CCV (1988), p. 65.

descubierta por P. Cintas³²⁶, o como en Tharros directamente sobre el suelo³²⁷. En Mozia no se han hallado restos de combustión ni al interior del templete ni en el área a cielo abierto, aunque los análisis osteológicos parecen indicar una temperatura de combustión en torno a 660°-700°³²⁸ (la temperatura alcanzada en Tharros, entre 200°-900°³²⁹). Parece que excepto en Monte Sirai, la función de estos lugares no es aquella de la cremación de los cuerpos.

Curiosamente la aparición de estructuras en los *tofet* norteafricanos viene en monumentos posteriores a la utilización del área como santuarios dedicados a Saturno³³⁰.

Aunque no se puede asegurar la presencia de instalaciones de uso cultural anexas a todos los *tofet*, la posible presencia de un edificio templar acompañando a estos lugares sacros parece poder hipotizarse³³¹. En este sentido, la lectura de las fuentes clásicas, no ayuda, como hemos visto, a resolver el problema, por contra, las representaciones arquitectónicas sobre las estelas apuntan hacia una pequeña capilla³³².

La epigrafía aporta una serie de datos respecto a la posible configuración de la superficie del área sacra. CIS I 5510 con una fórmula de datación en el que se recoge la erección en el *tofet* de un don por un grupo de personas, tal vez una asociación, que según G. Garbini se trataría “di una capella o qualcosa di simile”³³³, en la cual se pondría la estela con la dedicatoria.

Por su parte CIS I 5775 menciona el santuario o alguna de sus partes en referencia a la erección de un monumento votivo, la inscripción finaliza con la palabra *bt* que CIS

³²⁶ P. Cintas, *op. cit.*, (nota 82), pp. 34-35.

³²⁷ Fedele, *op. cit.*, (nota 301), p. 643.

³²⁸ A. Ciasca, R. Di Salvo, M. Catellino, e C. Di Patti, Saggio preliminare sugli incinerati del tofet di Mozia, *Vicino Oriente*, 10 (1996), pp. 321 y 330

³²⁹ F.C. Fedele et G.V. Foster, Tharros: ovicapriini sacrificiali e rituali del Tofet, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 35-36.

³³⁰ Leglay, *op. cit.*, (nota 108). Aunque en Cartago se suscitó el debate en torno a la denominada «chapelle Carton» (P. Xella, *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et histoire d'un dieu phénico-punique*, (Collezione di Studi Fenici, 32), Roma 1991, pp. 135-136) y sobre aquella considerada «chapelle Cintas» (C. Briese, Die Chapelle Cintas. Das Gründungsdepots Karthagos oder eine Bestattung der Gründergeneration?, en R. Rolle und K. Schmidt (eds.), *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt*, Göttingen 1998, pp. 419-452). Respecto a El-Hofra, como se ha señalado, una descripción de los restos monumentales sobre la colina: Berthier et R. Charlier, *op. cit.*, (nota 108), pp. 221-224. En cuanto al otro gran tofet de Túnez, en Susa, Cintas, *op. cit.*, (nota 82), pp. 1-80.

³³¹ En este sentido G. Garbini, *La religione dei Fenici in Occidente*, (Studi Semitici n.s. 12), Roma 1994, pp. 77 y 80.

³³² Ambientes que como se verá presenta a seres humanos o figuras de tipo cultural dentro de edículas, sobre todo la representación recogida de una edícula dentro de otra edícula por Hours-Miedan, *op. cit.*, (nota 3), tav. XIV. Respecto a su discusión, C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les ex-votos de Carthage, *Karthago*, 18 (1978), pp. 97-101 (cella) y 117-118 (naos).

³³³ G. Garbini, Note di Epigrafia Punica-II. 8 – L'iscrizione cartaginese CIS I 5510 e il sacrificio «molk», *Rivista degli Studi Orientali*, 42 (1967), p. 9.

traduce como *templum*. Como ya se ha visto unas líneas más arriba, CIS I 3778 = KAI 78 recuerda la erección de una estela de piedra en honor de varias divinidades indicando en sus líneas 5-6 el orientamiento de la misma y su colocación en *bkdš bʿl ḥmn*, P. Xella³³⁴ ve un nuevo caso de testimonio de un templete o capilla en el *tofet*, es decir, de su interpretación de la palabra *qdš* aquí escrita *kdš*. Para G. Garbini sería un monumento diferente del campo de urnas³³⁵ “dobbiamo ammettere che il ‘santuario di Baal Hammon’ era un edificio distinto dal tofet, anche se presumibilmente doveva trovarsi non lontano e in rapporto con questo”³³⁶. E. Lipinski lee en lugar de *kdš*, la palabra *kbš*, “rampe, remblai, montée”, traduciendo la expresión como “la longue pierre dans la Montée de Baal Hamon”, qui purrait être une voie à degrés, comme on en a trouvée dans la Carthage punique”³³⁷. La estela en torno al siglo IV, fue hallada *in situ*, por lo que como observa Ribichini “doveva trovarsi più verosimilmente «presso» che non «dentro» il QDŠ di Baal Hammon”³³⁸. Este autor concluye que “Baal Hammon poteva essere venerato e considerato a pieno titolo come BʿL BT, cioè, a mio avviso, come «Signore del tofet»”³³⁹, tomando como referencia la inscripción El-Hofra 25 dedicada a Baʿal Ḥammon *kbl bt*.

Respecto a *bʿl bt*, R. Charlier³⁴⁰, recogiendo la expresión en la inscripción de Kilamuwa, observa la interpretación de El-Hofra 25 “Baal de la Maison” en el más amplio sentido como “Baal du Sanctuaire”.

La localización de ciertos rituales después de la deposición puede verse por el hallazgo de pequeños altares³⁴¹, estatuillas³⁴² o ungüentarios que contendrían resinas aromáticas³⁴³. A ello puede añadirse alguna de las representaciones ejecutadas sobre las estelas como sucede en el frontón de la estela CIS I 5780 en la que se representa una mujer tendida en acto de versar una libación³⁴⁴.

³³⁴ Xella, *op. cit.*, (nota 330), pp. 47-51; Idem, KAI 78 e il pantheon di Cartagine, *Rivista di Studi Fenici*, 18 (1990), pp. 209-217.

³³⁵ G. Garbini, KAI 78 nella letteratura di un filologo, *Rivista di Studi Fenici*, 19 (1991), pp. 83-89; Idem, *op. cit.*, (nota 331), pp. 77-79.

³³⁶ *Ibidem*, p. 79.

³³⁷ E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Studia Phoenica XIV; Orientalia Lovaniensia Analecta 64), Leuven 1995, pp. 418-419, nota 15.

³³⁸ Ribichini, *op. cit.*, (nota 324), p. 432.

³³⁹ *Ibidem*, p. 433, nota 37.

³⁴⁰ Charlier, *op. cit.*, (nota 112), pp. 13-14.

³⁴¹ A. Ciasca, Mozia: Sguardo d'insieme sul *tofet*, *Vicino Oriente*, 8 (1992), p. 133.

³⁴² *Ibidem*, pp. 148-149.

³⁴³ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 108), p. 224; Cintas, *op. cit.*, (nota 82), pp. 72-73.

³⁴⁴ M.H. Fantar, A propos d'un livre sur Carthage, *Rivista di Studi Fenici*, 21, suppl. (1993), pp. 80-81; S. Lancel, *Cartago*, Barcelona 1994, p. 224.

Apéndice I –La cuestión de los hallazgos en el área sirio-palestina



Varios son los hallazgos que de un modo u otro en ocasiones rememoran el área sagrada de un *tofet*, no obstante, hasta el momento, no se ha hallado ningún santuario de este tipo en la zona del Levante mediterráneo.

Uno de estos lugares lo representa la necrópolis de cremación de la ciudad siriana de Hama que recuerda de manera evidente el *tofet* con sus urnas y sus cipos.

El ejemplo más arcaico se halla en Palestina con una datación del siglo XI, concretamente en Azor, en la zona de Filistea. El excavador, M. Dothan, arguye: “It may be assumed that this method of burial was connected with the appearance of a new ethnic element”¹. No obstante el mayor número de ejemplos de la Edad del Hierro se hallan en la antigua Fenicia: Khalde² (s. IX-VIII); Achzib³ (s. VIII-VI); Atlit⁴ (s. VII); una cueva próxima a Sidon (s. VI-V); y Tell Rachidieh⁵, cercana a Tiro (s. VI).

De éstos, el más interesante viene dado por los restos hallados en Atlit: ya que, contrario a la práctica de las colonias fenicias y de otros sitios fenicios, aquellos cremados no eran enterrados en jarras, sino directamente en la arena. Además, frente a lo que se conoce de la práctica púnica, los cuerpos eran quemados en el lugar de su enterramiento, no en una pira central. Su excavador, C.N. Johns escribe: “It seems that the bodies were laid on a small pyre of branches, surrounded by the usual grave furniture of pottery, and so burnt; though in most cases, the fire seems to have been extinguished with a covering of sand before the body had been entirely consumed”⁶. Por otro lado, Johns observa que alguna de las cerámicas hallada con los enterramientos es por lo demás ajena a la zona de Palestina y Chipre, siendo conocida solo de Cartago y Motya⁷.

A esta cuestión habría que añadir los lugares en los que han sido hallados niños enterrados en jarras, sin signos de cremación, como: Megiddo⁸ (Bronce Medio II, Bronce

¹ M. Dothan, Azor, en M. Avi-Yonah and E. Stern (eds.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 1, London 1975, p. 147.

² R. Saidah, Fouille de Khaldé, 1961-1962, *Bulletin du Musée de Beyrouth* 19 (1966), 64, 84-85.

³ M. Prausnitz, Achzib, *Revue Biblique* 67 (1960), 398.

⁴ C.N. Johns, Excavations at the Pilgrims' Castle ʿAtlit, *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 6 (1936), 126-137.

⁵ Saidah, *op. cit.*, (nota 2), p. 85.

⁶ Johns, *op. cit.*, (nota 4), p. 126.

⁷ *Ibidem*, p. 131-132.

⁸ P.L.D. Guy and R.M. Engberg, *Megiddo Tombs*, (OIP 33), Chicago 1938, pp. 57, 59, 79, 137.

Final I, Hierro Inicial I); Tell Zeror⁹ (Bronce Final al periodo Helenístico); Afula¹⁰ (Edad del Hierro IB); Dothan¹¹ (s. VIII-VII); y como ya se ha expuesto la misma Gezer¹². Siendo posible en alguno de estos casos, como el del templo de Gezer, la presencia de sacrificios de fundación, cuestión que tal vez haya llegado a la Península Ibérica si atendemos a los testimonios de cuerpos de niños no sólo enterrados bajo lugares de habitación, sobre todo en la zona del Levante español, sino en lugares de habitación que tienen una actividad metalúrgica como el caso de Peña Negra¹³.

En este sentido, el caso de sacrificios humanos, se ha podido observar que en la actual zona de Jordania los hallazgos arqueológicos parecen confirmar el establecimiento de una práctica cultural en la que el sacrificio de tipo humano tenía cabida. Así, en el territorio de la Transjordania, las excavaciones realizadas en el aeropuerto de Amman han puesto a la luz un pequeño templo con restos de incineración de seres humanos¹⁴.

Como se ha podido deducir de las noticias que nos aportan los textos bíblicos, parece más que evidente la ubicación de un *tofet* en la ciudad de Jerusalem¹⁵, cuestión que hasta los investigadores que abanderan la hipótesis no cruenta del lugar reconocen sin

⁹ K. Ohata (ed.), *Tel Zeror*, vols. 3, Tokyo 1966-1970, pp. 71-74.

¹⁰ M. Dothan, *Excavations at 'Afula, 'Atiqot*, 1 (1955), p. 47.

¹¹ J.P. Free, *The Sixth Season at Dothan*, *Bulletin of American Schools of Oriental Research*, 156 (1959), p. 26; Id., *The Seventh Season at Dothan*, *Bulletin of American Schools of Oriental Research*, 160 (1960), p. 9.

¹² R.A.S. Macalister, *The Excavation of Gezer*, vol. II (1907-1909), London 1912, pp. 401-406, 431-435.

¹³ A. González Prats, Una vivienda metalúrgica en La Peña Negra (Crevillente-Alicante). Aportación al conocimiento del Bronce Atlántico en la Península Ibérica, *Trabajos de Prehistoria* 49 (1992), pp. 243-247; análisis osteológico M.P. de Miguel Ibáñez, Apéndice II. Estudio antropológico de la inhumación infantil de La Peña Negra, en A. González Prats, *La necrópolis de cremación de Les Moreres (Crevillente, Alicante, España) (siglos IX-VII AC)*, Alicante 2002, pp. 471-475. Sobre los enterramientos infantiles en el área levantina, véase: VV.AA., *Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a.E. al II d.E.)*, (Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses 14), Castellón de La Plana 1989.

¹⁴ Véase J.B. Hennesy, *Excavation of a Late Bronze Age Temple at Amman*, *Palestine Exploration Quarterly*, 98 (1966), pp. 155-162; Idem, *A Temple of Human Sacrifice at Amman*, *The Gazette*, November (1970), pp. 307-309; Idem, *Thirteenth Century B.C. Temple of Human Sacrifice at Amman*, en E. Gubel et E. Lipinski (eds.), *Phoenician and its neighbours. Proceedings of the Colloquium held on the 9th and 10th of December 1983 at the «Urije Universite Brussel» in a cooperation with the «Centrum von Myceense en Archaïsme Griekse Cultuur»*, (Studia Phoenicia III), Leuven 1985, pp. 85-104. Aunque uno de los excavadores, L.G. Herr, ha cambiado la interpretación, *The Amman Airport Excavations*, 1976, *Annual of the Department of Antiquities Jordan*, 21 (1976), p. 110; Idem, *The Amman Airport Structure and the Geopolitics of Ancient Transjordan*, *Biblical Archaeologist*, 46 (1983), pp. 223-229. Respecto a los análisis osteológicos, véase: Human Bone Fragment Analysis, en L.G. Herr (ed.), *The Amman Airport Excavations*, 1976, (AASOR 48), Cambridge, 1983.

¹⁵ Sobre la cuestión, véase: J.A. Dearman, *The Tophet in Jerusalem: Archaeology and Cultural Profile*, *Journal of Northwest Semitic Languages*, 22 (1996), pp. 59-71.

lugar a dudas. En este sentido, siguiendo a Weinfeld, “an established institution in Judah with a specific place (Topheth) assigned to it, and was thus a regular cult”¹⁶

A inicios de los años 90 saltaba al escenario científico la posibilidad del hallazgo de un *tofet* en la ciudad Tiro¹⁷. El descubrimiento tuvo lugar en el año 1991 al noreste del museo arqueológico de Tiro. Su presencia se detectó como producto de una excavación ilegal, al intervenir una serie de 60 monumentos de piedra, estelas, de las que H. Sader¹⁸ examina 12. Estas se hallan junto a numerosas urnas conteniendo restos de huesos incinerados, humanos y animales, y otros materiales¹⁹. Inicialmente las urnas y el material era similar a aquel de la fase más temprana del *tofet* de Cartago y de Achzib. En concreto se hallan estelas decoradas con el disco dentro del creciente lunar²⁰. El material se hallaba al final de un conocido cementerio, en el que se detecta como práctica principal de enterramiento la inhumación²¹

Un caso similar, aunque éste en la isla de Chipre, acaece en la ciudad de Amathus. Una primera noticia fue dada por Vassos Karageorghis²², siendo en Enero del año 1997 formulada la invitación a D. Christou, para la participación en un proyecto interdisciplinar para la investigación de la necrópolis occidental, encargándose de realizar el estudio de antropología física sobre los restos contenidos en urnas cinerarias de diversos tipos. En éste, se examinan 25 urnas, con 23 restos humanos (13 solo restos óseos humanos, 10 además de los restos humanos, restos de fauna), solo 2 con restos faunísticos²³.

¹⁶ M. Weinfeld, *The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background*, *Ugarit Forschungen*, 4 (1972), p. 134.

¹⁷ H. Seeden, *A Tophet in Tyre?*, *Berytus*, XXXIX (1991), 39-81; Id., *Le premier cimetière d'enfants à Tyr*, *Orient Express*, (1992), pp. 10-12; S. Moscati, *Non è un tofet a Tiro*, *Rivista di Studi Fenici*, 21 (1993), pp. 147-152; M.G. Amadasi Guzzo, *Osservazioni sulle stele iscritte di Tiro*, *Rivista di Studi Fenici*, 21 (1993), pp. 157-163; P. Bartoloni, *Considerazioni sul «tofet» di Tiro*, *Rivista di Studi Fenici*, 21 (1993), pp. 153-156; G. Garbini, *Iscrizioni funerarie da Tiro*, *Rivista di Studi Fenici*, 21 suppl. (1993), pp. 3-6.

¹⁸ Aparte del estudio reseñado en la nota anterior, en la actualidad, dicha autora, ha llevado a cabo un trabajo de las estelas en la zona del Líbano: H. Sader, *Iron Age Funerary Stelae from Lebanon*, (Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 11), Barcelona 2005.

¹⁹ J. Conheeney and A. Pipe, *Note on some cremated bone from tyrian cinerary urns (AUB rescue action 'Tyre 1991')*, *Berytus*, XXXIX (1991), pp. 83-87.

²⁰ Sirva de ejemplo para Cartago S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, pp. 96-9, fig. 24; mientras que se halla un símbolo parecido al *ankh* egipcio en Tiro siendo señalado por Seeden, *op. cit.*, 1991, (nota 16), p. 103, fig. 5, 7; igualmente acontece en Achzib: S.R. Wolff, *Archaeology in Israel*, *American Journal of Archaeology*, 98 (1994), p. 495, fig. 14.

²¹ M. Chehab, *Fouilles de Tyre. Le Nécropole*, (Bulletin du Musée de Beyrouth 33-36), Paris 1983-1986.

²² V. Karageorghis, *A Tophet at Amathous in Chypre*, *Orient Express*, 1 (1982), p. 11.

²³ D. Christou, *Cremations in the Western Necropolis of Amathus*, en V. Karageorghis and N.C. Stampolidis (eds.), *Eastern Mediterranean Cyprus-Dodecanese-Crete 16th-6th cent B.C.*, Athens 1998, pp. 206-215.

Aunque no haya evidencia arqueológica del santuario del *tofet* en la zona de Siria-Palestina, como señala Giovanni Garbini²⁴, respecto a su origen histórico, no hay duda de su aparición a inicios del I milenio en ambiente fenicio, aunque el germen del ritual no sea semita. Su deducción parte de la observación entre las deposiciones acaecidas en los *tofet* y en los cementerios de cremación de la región sirio-anatólica posteriores a la invasión de los Pueblos del Mar, concretamente entre el siglo XII y el siglo VI, cuyo ritual, la cremación de la víctima, fue introducida en el ámbito semítico por las poblaciones anatólicas de la Edad del Hierro. Posteriormente el ritual del *molk* sería adoptado a través de la influencia fenicia entre los israelitas y los arameos, por lo menos durante los siglos VIII y VII²⁵.

Desafortunadamente, en la zona de Fenicia o en Chipre, no hay trazas arqueológicas de la evidencia de un *tofet*. Al igual que se presenta para la Península Ibérica, uno de los factores a tener en cuenta es la continuidad de ocupación de la mayor parte de las ciudades desde la Antigüedad. Además, el conocimiento de los asentamientos de la Edad del Hierro en el levante mediterráneo, con la excepción de las necrópolis, es bastante escaso, exceptuando Sarepta²⁶ y Akhziv²⁷ en pleno territorio fenicio, y Kition²⁸ e Idalion²⁹ en la isla de Chipre.

Mejor conocimiento se tiene de los periodos de ocupación persa y helenístico³⁰, aunque los datos que nos aportan los estudios realizados sobre el terreno tampoco arrojan

²⁴ G. Garbini, Elementi «egei» nella cultura siro-palestinese, *Atti e memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia*, 1967, Roma 1968, pp. 1125-1128.

²⁵ R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, pp. 73-90.

²⁶ J.B. Pritchard, *Sarepta. Excavations of the University museum of the University of Pennsylvania, 1970-1972. A preliminary report on the Iron Age*, Philadelphia 1975; J. Briand et J.P. Thalmann, Sarepta, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément 11, Paris 1991, pp. 141-142.

²⁷ M.W. Prasusnitz and M. Kochavi, Achziv, en *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. I, Jerusalem, 1993, pp. 32-37. Recientemente: E. Mazar, *The Phoenicians in Achziv The Southern Cemetery*, (Cuadernos de Arqueología Mediterránea 7), Barcelona 2001; F.M. Cross(jr.), Appendix I. Phoenician Stelae from Akhziv, en M. Dayagi-Mendels, *The Akhziv Cemeteries. The Ben-Dor Excavations, 1941-1944*, Jerusalem 2002, pp. 169-173. Respecto a los análisis osteológicos, véase: P. Smith et Alii, Human remains from the iron age cemeteries at Akhziv, *Rivista di Studi Fenici*, 18 (1990), pp. 137-150

²⁸ V. Karageorghis, *Excavations at Kition I. The Tombs*, Nicosia 1974; Idem, *Cyprus. From the Stone Age to the Romans*, London 1982.

²⁹ L.E. Stager, A. Walker and G.E. Wright (eds.), *The American Expedition to Idalion: First Preliminary Report 1971-1972*, (BASOR, Suppl. 19), Cambridge 1974; L.E. Stager and A.M. Walker, *The American Expedition to Idalion, Cyprus 1973-1980*, (Oriental Institute Communications 24), Chicago 1989.

³⁰ J. Elayi et H. Sayegh, *Un quartier phénicien du port de Beyrouth au Fer III/Perse. Les objets*, (Supplements à Transeuphratène 6), Paris 1998; Ibidem, *Un quartier phénicien du port de Beyrouth au Fer III/Perse. Archéologie et histoire*, (Supplements à Transeuphratène 7), Paris 2000; J. Elayi et J. Sapin, *Quinze ans de recherche (1985-2000) sur la Transeuphratène à l'époque perse*, (Supplements à Transeuphratène 8), Paris 2000.

una luz inmediata para resolver la problemática que nos ocupa, claro está, que si se atiende a la noticia aportada por Curtius Rufus, el ritual había sido hasta el momento del asedio de Alejandro Magno ejecutado de forma discontinua, y en el momento que se debe recurrir a esta práctica, los ancianos de la ciudad la rechazan. Evidentemente, esta noticia solo hace referencia a la ciudad de Tiro, siendo una mera suposición que la situación fuera extensible al resto del área fenicia. P.G. Mosca propone que “the abandonment of the custom had been the immediate result of Persian pressure”³¹, por lo que el argumento *ex silentio* que plantean los datos arqueológicos para estos periodos, el persa y helenístico, puede ser un mero reflejo del abandono de la práctica, aunque solo sea una mera hipótesis de trabajo.

No obstante, se puede aventurar a pesar de los escasos datos arqueológicos, aunque no directamente, la evidencia del ritual del *mol*k en las ciudades del mediterráneo oriental, sobre todo, como se verá, confirmado a través de algunos datos epigráficos que nos ofrecen una situación que puede ayudar a esclarecer la existencia de este tipo de actividad.

³¹ P.G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and mlk*, (Unpublisheed Ph.D. dissertation), Harvard 1975, p. 37.

Apéndice II – Los materiales cerámicos



Respecto a los recipientes, es decir, generalmente las urnas donde se introducían las cenizas tras el proceso de incineración, merece la pena señalar algunos detalles, ya que un análisis detallado de las mismas, como de otros muchos aspectos tratados hasta el momento, son en sí objeto de propios estudios que para la argumentación que se expone en este trabajo no tienen una influencia decisiva.

Destaca los trabajos realizados en Cartago por Donald B. Harden¹, de los que en su primer análisis de 1927, sirve para detectar los tres niveles del *tofet* respecto a su documentación de tipo cerámico.

Tanit I el primer estrato con una altura media de los objetos de 25 cm. se caracteriza por tres tipos de urna:

“The commonest is the amphora with vertical or horizontal handles and ovoid body (Fig. 2). Another shape is a vase with high-spreading neck and no handles, a shape which, for want of a better name, I call thistle-shaped (Fig. 3). The third common type is a round pot with a small circular handle at the neck (Fig. 4a)”². La arcilla es de un color marrón-rojizo. En cuanto a la decoración, se establece sobre la superficie alrededor de la urna que se halla principalmente cubierta con un color blanquencino. Esta consiste en bandas de color rojo sobre el cuello y el cuerpo.

Respecto al segundo estrato la altura de las urnas es de media unos 25 cm. Se trata de formas desarrolladas del estrato anterior. “As a general rule the finish of the pottery becomes coarser as time goes on and the shapes become uglier and less symmetrical”³. Urnas con cuerpo ovoide, gran cuello perpendicular y asas verticales; “the smaller urns have one handle (Fig. 7), and the larger ones two (Fig. 4a and Fig. 8)”. La decoración consiste en líneas negras horizontales sobre el cuello y el cuerpo del vaso, aunque algunas veces bandas de color rojo.

“Two varieties of the type are found concurrently for some time, though form 2 eventually outlasted form 1. They are barrel-shaped urns or ollae with small handles, circular in section, at the neck. Form 1 (Fig. 9) has its greatest diameter lower down its

¹ D.B. Harden, Punic Urns from the Precinct of Tanit at Carthage, *American Journal of Archaeology*, 21 (1927), pp. 297-310; Idem, The Pottery from the Precinct of Tanit at Salamambo, Carthage, *Iraq*, 4 (1937), pp. 59-89.

² Harden, *op. cit.*, 1927, (nota 1), pp. 298-299.

³ *Ibidem*, p. 302.

body than form 2 (Fig. 10)”⁴. La mayor parte no están decoradas, aunque los ejemplares más recientes muestran bandas horizontales de color rojo-marrón o púrpura-negro. El tipo menos común es el ánfora del estrato 1.

El último grupo de urnas, aquel de Tanit 3, es descendiente de la forma 2 del anterior grupo. “The handles of all urns are now flat ellipses in sections instead of being round as in the last group (Fig. 12)”⁵. Las urnas no tienen decoración. La mayor parte tienen la misma forma que aquellas del último tipo del estrato 2, pero unas pocas⁶ son formas simples sin el contorno del cuello angular característico de esta clase. Son más pequeñas de unos 17 cm. de altura como media.

En su posterior estudio publicado en 1937, par efectuar el catálogo de tipos, Harden⁷ divide su análisis de las urnas de incineración en:

Tanit I⁸, en este estrato “ the commonest were A and B represented by over a dozen examples each; C and F were less common; D, E, and G were the rarest, only a few of each occuring”⁹. Estos son:

“Class A. Ovoid amphorae with flaring or beaded lips and vertical handles on the shoulder”¹⁰. Con un barniz blanquecino decorado con líneas en rojo o rojo y negro pintados, algunas veces con tres líneas horizontales grabadas sobre el hombro;

“Class B. Amphorae as A, but horizontal handles”¹¹;

“Class C. Oval or inverted piriform amphorae with plain lip and angular shoulder: vertical handles”¹²;

“Class D. Ovoid amphorae with tall neck and vertical handles joining lip and shoulder”¹³;

“Class E. One-handled, ovoid jugs with vertical, stepped necks”¹⁴;

“Class F. Ovoid beakers with tall, concave neck”¹⁵;

“Class G. One-handled, globular pots with beaded lip”¹⁶.

⁴ *Ibidem*, pp. 303-304.

⁵ *Ibidem*, pp. 304-305.

⁶ *Ibidem*, fig. 13.

⁷ Harden, *op. cit.*, 1937, (nota 1), pp. 62-89.

⁸ *Ibidem*, pp. 64-70, fig. 3.

⁹ *Ibidem*, p. 64.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 64-67, fig. 3 a-d.

¹¹ *Ibidem*, p. 67, fig. 3 e-g.

¹² *Ibidem*, pp. 67-68, fig. 3 h, i.

¹³ *Ibidem*, p. 68, fig. 3 j, l.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 68-69, fig. 3 m-p.

¹⁵ *Ibidem*, p. 69, fig. 3 k.

En cuanto a Tanit II¹⁷:

“Class A. Ovoid amphorae with flaring lips and vertical handles on the shoulder”¹⁸;

“Class B. Amphorae as A, but horizontal handles”¹⁹;

“Class C. Low-bellied, usually piriform, amphorae with plain lip and angular or convex shoulder; vertical handles on shoulder”²⁰, dividido en cuatro grupos:

“a. Concave base with central knob on under side”²¹.

“b. Flat base”²².

“c. Moulded base-ring”²³.

“d. Pointed base”²⁴.

“Class D. Ovoid amphorae with tall neck and vertical handles joining middle of neck and shoulder”²⁵;

“Class E. One-handled, ovoid jugs with vertical, stepped necks”²⁶;

“Class F. Oval amphorae with plain lip and angular or convex shoulder; vertical handles on shoulder”²⁷, dividido en cuatro grupos:

“a. Concave base with central knob on under side”²⁸

“b. Base in general flat, but often slightly concave on the under side”²⁹.

“c. No examples parallel to the corresponding low-bellied type with base-ring (C c) occurred”³⁰.

“d. Pointed base”³¹.

“Class G. Bowl with two lug-handles”³²;

“Class H. One-handled ovoid jug with cylindrical neck and pinched spout”³³.

¹⁶ *Ibidem*, p. 69.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 70- 79, fig. 4-5.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 70-72, fig. 4 a-c.

¹⁹ *Ibidem*, p. 72, fig. 4 d.

²⁰ *Ibidem*, pp. 72-74.

²¹ *Ibidem*, p. 73, fig. 4 e-h.

²² *Ibidem*, pp. 73-74, fig. 4 i, j.

²³ *Ibidem*, p. 74, fig. 4 l.

²⁴ *Ibidem*, p. 74, fig. 4 k, m.

²⁵ *Ibidem*, pp. 74-75, fig. 4 n-r.

²⁶ *Ibidem*, pp. 75-76, fig. 4 s-u.

²⁷ *Ibidem*, p. 76.

²⁸ *Ibidem*, pp. 76-77, fig. 5 a-i.

²⁹ *Ibidem*, pp. 78-79, fig. 5 j-p.

³⁰ *Ibidem*, p. 79.

³¹ *Ibidem*, p. 79, fig. 5 q.

³² *Ibidem*, p. 79, fig. 5 r.

Menor profusión en cuanto a la tipología de material se observa en Tanit III³⁴:

“Class A. Inverted-ovoid amphorae with vertical handles”³⁵;

“Class B. Ovoid amphorae with vertical handles”³⁶;

“Class C. Oval amphorae with vertical handles”³⁷.

Respecto a las tapas³⁸, son tratadas de manera conjunta, haciendo su exposición según el orden cronológico de aparición. Generalmente no son halladas con la urna. “In Tanit I practically every pot did have one, though the remains of the lids were often extremely fragmentary, owing to breakage or decay of the soft pottery of which they were made. In Tanit II many urns certainly had no lid, though even here the majority were provided for. In Tanit III, however, at least 50 per cent. of the urns were buried without any cover”³⁹.

Del *tofet* de Susa, cabe mencionar que las urnas tienen una altura media de 12 cm., sin asas. Otras 1de 7 cm. más o menos generalmente en forma de cántaro y portan un asa bilateral con puntos de unión sobre la panza⁴⁰.

También en Africa del Norte, pero éste de cronología bastante posterior, el *tofet* de Volubilis respecto a sus contenedores cinerarios han sido analizados por H. Morestin⁴¹, quien observa varios tipos:

“Type 1: une surface tronconique ou subsubcylindrique raccorde la panse à l’embouchure (représenté par les vase 1136, 1137, 1138, 1149, 1144, 1145, 1152, 1160, 1164, c’est le plus fréquent);

Type 2: cette surface de raccordement est concave (vases 1147, 1155, 1156, 1157, 1158, 1167);

Type 3: la panse est globuleuse, il n’y a pas d’encolure, un renforcement épais double la bouche (vases 1159, 1161, 1162);

Type 4: proche du type 2, l’encolure est plus galbée (vases 1134, 1150);

³³ *Ibidem*, p. 79, fig. 5 s.

³⁴ *Ibidem*, pp. 80-82, fig. 6.

³⁵ *Ibidem*, pp. 80-81, fig. 6 a-c.

³⁶ *Ibidem*, p. 81, fig. 6 d, e.

³⁷ *Ibidem*., pp. 81-82, fig. 6 f-h.

³⁸ *Ibidem*, pp. 82-85, fig. 7.

³⁹ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁰ A.F. Le Chanoine Leynaud, Rapport sur les fouilles d’un sanctuaire phénicien a Sousse (Tunisie), *Comptes rendus de l’Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1911), p. 471.

⁴¹ H. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, Paris 1980, p. 45, fig. 27. Tipos de vasos de Volúbilis.

Type 5: la sylhouette générale est plus ramassée, les surfaces convexes qui forment les parties supérieure et inférieure de la panse se raccordent sous un angle assez vif (vases 1143, 1140, 1149);

Type 6: il résulte de l'évolution du type 3 vers une imitation de la forme importée Drag. 27 (vases 1154, 1165)”⁴²

Además Henry Morestin hace una división en torno a la dureza de la pasta en 5 categorías desde muy grande a muy escasa⁴³ (p. 46). La fabricación ha sido realizada en el entorno.

Fuera del ámbito nordafricano merece la pena señalar el estudio de las cerámicas de Nora, debido a la dificultad que entraña el mismo al haber sido uno de los primeros *tofet* en ser descubiertos. Respecto a las formas vasculares, destaca un ánfora llamada por G. Patroni «forma scchiacciata»⁴⁴ y por A.M. Bisi «variante del tipo a obice»⁴⁵, aunque parece ser que no procede del *tofet*.

Una tipología característica, viene dada por un inciensario con doble copa superpuesta, uno del *tofet* la copa superior más pequeña de la inferior⁴⁶, según los hallados en el *tofet* de Susa, nivel II, de finales del s. III e inicios del II⁴⁷.

Respecto a las tapaderas destaca una lucerna de dos picos de proporciones reducidas⁴⁸, y platos «a bugia»: un platillo inferior y un pequeño recipiente cilindro-exvasado superior⁴⁹. Estos materiales hallan paralelos en el *tofet* de Tharros en sus tres niveles (del siglo IV al II) donde fueron usados también como tapaderas⁵⁰, cuestión que acertadamente señala G. Chiera: “Tutte e tre i profili si riscontrano nel *tofet* di Tharros, particolarmente il piatello a incavo centrale che nel II livello non è molto frequente mentre lo diviene di più nel I, vale a dire intorno al III-II sec. a.C.”⁵¹.

⁴² *Ibidem*, pp. 44-46.

⁴³ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁴ G. Patroni, Nora colonia fenicia in Sardegna, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XIV (1904), col. 200.

⁴⁵ A.M. Bisi, *La ceramica punica. Aspetti e problemi*, Napoli 1970, pp. 127-128, tav. XXI, 2-3.

⁴⁶ Patroni, *op. cit.*, (nota 44), tavv. XIX-XX, 6. Se observan cuatro ejemplares siendo el último de la derecha el procedente del *tofet*; G. Chiera, *Testimonianze su Nora*, Roma 1978 (Collezione di Studi Fenici 11), fig. 56.

⁴⁷ P. Cintas, Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), p. 26, figs. 37-41.

⁴⁸ Patroni, *op. cit.*, (nota 44), col. 228, fig. 57; inv. 25330-5.

⁴⁹ *Ibidem*, col. 228, tav. XIX-XX, 6; inv. 25330-5.

⁵⁰ A. Ciasca, Tharros I. Lo scavo del 1974, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 103-104, 107, tavv. XXX, 3-4, XXXI, 3, XXXII, 2-5; E. Acquaro, Tharros-II. Lo scavo del 1975, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), p. 215, tavv. XLVI, 2, XLVIII, 4-5.

⁵¹ Chiera, *op. cit.*, (nota 46), p. 154.

En cuanto a las urnas cinerarias⁵² en el *tofet* se atestiguan doscientos ejemplares⁵³. No se sabe cuantas se conservan en el Museo Nazionale di Cagliari, pero lo cierto es que, en relación a su tipología, se detectan pocas variantes, casi un tipo monótono, constantemente repetido. La descripción de su contenido se resume: “Alle sette urne contenenti corredi plumbei, la cui descrizione è stata ricordata nella nota 4 del capitolo precedente, si accorpagnano quelle d’uso corrente con poveri oggetti da corredo depositati, assieme agli avanzi delle ossa combuste, nel fondo custodito da un coperchio”⁵⁴.

Los tipos principales son dos⁵⁵; Uno, irregularmente panzudo, de boca estrecha con cobertura acampanada y asas en anillo dispuestas verticalmente; en algún ejemplar, un pico con forma de trompeta (como aquel del vaso-biberón común en época tardía) se dispone a lo largo de un lado, realzándose por las espaldas⁵⁶. La segunda variante de fondo redondo y boca ancha; las espaldas son casi rectas, las asas del tipo a manilla aplicado horizontalmente⁵⁷. Datados desde el siglo VI en adelante, P. Cintas retiene que son de cronología más elevada, hasta el s. VII⁵⁸.

G. Chiera observa en cuanto a su pervivencia que: “E’ da ritenere che la tipologia norense si sia mantenuta nel tempo, riscontrandosi fin nel IV sec. a.C., apoca a cui, come già detto, può riferirsi la maggior parte delle urne cinerarie”⁵⁹.

Del *tofet* de Sulcis, respecto a la cerámica, merece la pena destacar entre sus formas y tipos, una cerámica de tipo indígena (forma 1) pero hecha a torno (¿por fenicios?) que se empleó en el *tofet*.

Así mismo, se detecta entre los materiales una urna decorada hecha en Pitecusa⁶⁰. Se utiliza, por tanto, un contenedor ajeno al rito cultural, lo que llevaría a pensar en una persona que podría haber empleado para la deposición un vaso de su propia cultura. El propio Carlo Tronchetti⁶¹, manifiesta que “a S. Antioco ... la situazione evidenziata non rende immotivato il proporre l’ipotesi di individuare, all’interno della colonia fenicia, un piccolo nucleo di Greci ... la consistente presenza di

⁵² *Ibidem*, tav. XXV, 4.

⁵³ Patroni, *op. cit.*, (nota 44), para 56 urnas, col. 227, nota 4, tavv. XIX-XX, 1. Museo di Cagliari n° inv. 25274-329.

⁵⁴ Chiera, *op. cit.*, (nota 46), p. 155.

⁵⁵ Chiera, *op. cit.*, (nota 46), p. 155, nota 68: “ Il Patroni, in verità, aggiunge alle due tipologie un reperto singolare che «ha la curiosa e goffa forma di un cacio cui sia stata tolta una delle facce piane e scavatovi il recipiente»”. Patroni, *op. cit.*, (nota 43), col. 201.

⁵⁶ Patroni, *op. cit.*, (nota 44), col. 201; Bisi, *op. cit.*, (nota 45), p. 124, tav. XXI, 4-6.

⁵⁷ Patroni, *op. cit.*, (nota 44), col. 201, Chiera, *op. cit.*, (nota 45), tav. XXV, 4.

⁵⁸ P. Cintas, *Céramique punique*, Tunis 1950, pp. 584-585, tav. XVI, 198.

⁵⁹ Chiera, *op. cit.*, (nota 46), p. 156.

⁶⁰ C. Tronchetti, Per la cronologia del tofet di S. Antioco, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 201-205.

⁶¹ Idem, I Sardi. Traffici, relazioni e ideologie nella Sardegna arcaica, Milano 1988, pp. 29-30.

materiali greci ... riveste, almeno per Sulci, carattere di forte indizio per la presenza di Greci nell'ambito della comunità fenicia". Cuestión que nos parece sumamente importante ya que indicaría un paso firme hacia la hipótesis de un significado de pertenencia a la comunidad al ejecutar un acto en el *tofet*, aunque éste sea con la vajilla, si se puede aceptar la expresión, propia de su ámbito cultural.

Las urnas del *tofet* de Tharros proceden de las excavaciones realizadas por G. Pesce entr 1956 y 1964, de las que 500 urnas se hallan conservadas en el Museo di Cagliari (THP)⁶². El resto del material se ha efectuado durante las campañas dirigidas por Enrico Acquaro (THT)⁶³.

La mayor parte se trata de urnas de tipo bocal con pared re-entrante con el asa y relativas, conservadas, coberturas, si recogen en este volumen del tipo de la jarra con cuello cilíndrico y carena y relativa cobertura. También se hallan jarras con cuello cilíndrico (con carena o peldaño a mitad altura o hacia lo alto), en el 2º y 3º de los niveles individualizados: habitual en el 2º (Tharros I) casi única en el 3º: datación preliminar s. VI-V con más probable relación al término superior del periodo indicado⁶⁴. Característico de Tharros: la adopción de la base cóncava con botón central y la decoración en líneas con exclusión del esquema metopal, que comporta el paralelismo con el nivel Tanit II de Cartago, donde la jarra de tipo II E hereda la forma del tipo I E del nivel Tanit I abandonando la decoración de tipo geométrico. La base indistinta es pues una constante en las jarras de cuello cilíndrico de Tharros.

⁶² Su estudio es efectuado por E. Acquaro, *Scavi al Tofet di Tharros: le urne dello scavo Pesce-I*, (Collezione di Studi Fenici, 29), Roma 1989.

⁶³ Tharros – I, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 89-119; Tharros – II, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 213-225; Tharros – III, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 197-228; Tharros – IV, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 63-99; Tharros – V, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 49-124; THARROS – VI, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 79-142; THARROS – VII, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 29-119; THARROS – VIII, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 37-127; THARROS – IX, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 49-111; THARROS – X, *Rivista di Studi Fenici*, 12 (1984), pp. 47-101; THARROS – XI, *Rivista di Studi Fenici*, 13 (1985), pp. 11-147; THARROS – XII, *Rivista di Studi Fenici*, 14 (1986), pp. 95-107; THARROS – XIII, *Rivista di Studi Fenici*, 15 (1987), pp. 75-101; THARROS – XIV, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 207-252; THARROS – XV-XVI, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), pp. 249-306; THARROS – XVII, *Rivista di Studi Fenici*, 19 (1991), pp. 159-; THARROS – XVIII-XIX, *Rivista di Studi Fenici*, 21 (1993), pp. 167-238; THARROS – XX, *Rivista di Studi Fenici*, 22 (1994), pp. 179-272.

⁶⁴ A. Ciasca, Tharros I. Lo scavo del 1974, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), p. 108. Este tipo de ánfora se halla en las 211 deposiciones del prenivel de 1971 (E. Acquaro, Tharros VI. Lo scavo del 1979, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), p. 87): clase Tanit II E (individualizada por D.B. Harden en Cartago) con una datación VII al V (P. Cintas, *Manuel d'archéologie punique I. Histoire et archéologie comparées. Chronologie des temps archaïques de Carthage et des villes phéniciennes de l'ouest*, Paris 1970, tipo Bisi II.a.2) tipo característico de las deposiciones del *tofet*.

En cuanto a las ánforas, en ocasiones sus paredes sirven de tapadera⁶⁵. A. Rodero Riaza⁶⁶ observa que los bordes de las ánforas hallados en el *tofet* de Tharros presentan una amplia tipología (púnicas, masaliotas, romano-republicanas), lo que significa al mismo tiempo una amplia cronología. Del estudio, la autora deduce que el “momento álgido del comercio tharrense se sitúa entre los siglos III y II a. de C., aunque debió empezar en el siglo IV a. de C. por lo menos, como lo confirma la existencia de las ánforas Mañá A”⁶⁷.

En este aspecto, el da las tapaderas, las formas abiertas conservadas como cobertura de las urnas representan el 54% de las deposiciones totales. Platos, tazas, platos «a bugia» con un solo ejemplo de quemaperfumes y de lucerna (I^a / s. IV), que no son frecuentes como cobertura.

El alto porcentaje de platos «a bugia» conforma una peculiaridad tharrense (140 ejemplares), con un tradicionalismo formal derivado por la especificidad ritual de su empleo. Las formas entre la 2^a mitad del siglo VII y principios del siglo V se ven inmersas por una taza con orla derecho, de poco oblicuo hacia el interior, con canto limpio en la unión del fondo con base de disco lleno: variante difundida en el occidente fenicio. En Cartago representa el tipo de tapadera de Tanit IIIa (VI-V). También, tacita con pared rectilínea oblicua, más o menos profunda. Entre el s. VII-VI:

- a) variante amplia orla (dobladillo) más o menos pendiente, pared rectilínea oblicua que tiende a volverse vertical en los ejemplares más profundos y espesor mínimo. 15 tazas tienen breve pie claramente definido y un acento de breve carenadura.
- b) variante pared rectilínea oblicua y breve orla. Diferentes tipos de fondo: 1. Ligeramente convexo, 2. Plano, 3. Ligeramente umbelicado (cobertura más difusa), 4. Ligeramente cóncavo.

Los materiales del *tofet* de Monte Sirai⁶⁸ utilizados como contenedor de los restos incinerados se caracterizan por tratarse de ollas de cocina cerradas por una tapadera o un plato. Se ha recogido un total de 400 urnas distribuidas en dos niveles - de

⁶⁵ E. Acquaro, Tharros XV-XVI, Le campagne del 1988-1989, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), THT/19, tav. XXI, 1.

⁶⁶ A. Rodero Riaza, Anforas de la campaña de 1980, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 57-67; Idem, Anforas del *tofet* de Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 177-185.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 183.

⁶⁸ Monte Sirai 1979, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 143-145; Monte Sirai 1980, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 217-230, tavv. XXV-XXIX; Monte Sirai 1981, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 273-290 (tavv. LVII-LXIV); Monte Sirai 1982, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 193-203 (tavv. XXXI-XXXVIII); Monte Sirai 1983, *Rivista di Studi Fenici*, 12 (1984), pp. 185-198 (tavv. XXIX-XXXIV); Monte Sirai 1985, *Rivista di Studi Fenici*, 15 (1987), pp. 179-190 (tavv. XXXIII-XXXVII).

las que 238 se hallan adosadas a la escalera del templo. Su estudio muestra un total 3 estratos de urnas de las que aquellas datadas a mitad IV primer cuarto III presentan una forma con borde vertical, 2 asas lastriformes horizontales y panza globular; en cuanto a las enmarcada en el s. III su borde es oblicuo con un resalte en el apoyo de la tapadera y 2 asas cilíndricas horizontales.

P. Bartoloni⁶⁹, estudia la cerámica vascular hallada en los dos estratos de deposición del *tofet* que pertenecen a dos periodos diferentes de uso de la misma área. En las últimas dos campañas se han hallado casi 200 piezas. Hay una identidad formal con las urnas halladas en Sulcis, aunque en época tardía, en torno al siglo IV-II “sono state rinvenute sul monte alcune scorie di torno”⁷⁰.

El estrato más antiguo, denominado B tiene un despliegue superficial de cerca de 100 m². El estrato denominado A parece bastante más restringido en extensión, limitado al área inmediatamente anterior a la escalinata. El autor observa tres tipos diferentes de urnas para el estrato más antiguo⁷¹, sin embargo, la cubrición se trata de platos umbelizados, cuyos paralelos en la isla de Cerdeña comprenden el ámbito de la segunda mitad del siglo IV.

Respecto al estrato A, que cronológicamente se establece entre el siglo III y los primeros decenios del siglo II, se caracteriza por un único tipo de urna⁷² y las coberturas siguen el tipo de este periodo compuesto de un cuerpo tronco-cónico muy exvasado y cavo.

Por último, mencionaremos algunos apuntes en torno al material hallado en el *tofet* de Mozia⁷³. Los vasos usados en este santuario pertenecen a la categoría de

⁶⁹ P. Bartoloni, Monte Sirai 1980. La ceramica vascolare, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 223-230.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 224.

⁷¹ “Il primo tipo è costituito dall’urna con orlo verticale, leggermente rigonfio o apicato nella sua parte mediana esterna. Il corpo di questo recipiente è globulare, sensibilmente schiacciato, fornito di ampia bocca e privo di piede, sostituito questo sempre da fondo tondeggiante. Due anse quasi sempre con sezione nastriforme disposte verticalmente e diametralmente opposte tra di loro, sono applicate verticalmente tra la spalla e la pancia ...

Il secondo tipo può essere anche considerato una variante del precedente ... L’unica variante formale è costituita dalla differente disposizione delle anse passanti con sezione ellissoidale; queste infatti appaiono disposte orizzontalmente sulla spalla ...

Il terzo tipo è rappresentato, come i precedenti da una urna con corpo globulare; l’unico particolare che lo diversifica dagli altri è l’orlo che è gonfio e ribattuto ... Le anse di questo terzo tipo sono sempre orizzontali, hanno una sezione ellissoidale e sono applicate sulla spalla, in antitesi l’una rispetto all’altra” (*Ibidem*, p. 225)

⁷² “Sul corpo globulare schiacciato è impostato l’orlo obliquo verso l’esterno, fornito sempre di breve risalto interno in posizione ortogonale, necessario al sostentamento del coperchio. Le anse con sezione ellissoidale sono quasi sempre orizzontali e sono impostate sulla spalla, l’una opposta all’altra” (*Ibidem*, p. 227)

⁷³ A. Ciasca, Mozia: Sguardo d’insieme sul *tofet*, *Vicino Oriente* VIII/2 (1992), pp. 113-155.

cerámica de mesa (platos, cuencos) o a la categoría de vasos de uso común/doméstico (jarras, ollas, ánforas) y son en su mayoría de producción local. Las formas que acaecen en el *tofet* están presentes también en los ajuares funerarios de la necrópolis, salvo vasos no usuales y para el período cronológico que interesa la necrópolis, con la obvia elección para el santuario de los únicos contenedores de boca amplia, adaptados a introducir materiales sólidos. La cobertura es realizada por platos y cuencos de forma varia, mucho más raro a lucernas, habitualmente apoyadas sobre la base; excepcional es el uso de propias tapaderas.

Apéndice III – Las máscaras



Uno de los elementos hallados junto a las deposiciones de los cuerpos incinerados que más juego han dado son las máscaras de dimensiones ligeramente inferiores al rostro humano adulto y con agujeros laterales, representando demonios sonrientes con tatuajes sobre el rostro; otras por prótomos femeninos, que en esta ocasión representan una diosa, de rasgos egipcios en época arcaica siendo más tarde de rasgos griegos.

Para algunos autores servían para ser puestas sobre el rostro de las pequeñas víctimas, llegando así a la identificación de la víctima con una divinidad solar¹, mientras que aquellas de tipo femenino simbolizan una función puramente ritual, de ahí que entre “le protomi di terracotta rinvenuti nel tofet: la presenza di una dea, che è difficile non identificare con Astarte ... La immolazione di un neonato o l’offerta di un feto avevano lo scopo di favorire le nascite future, cioè aumentare la fecondità della famiglia. In questo senso vanno interpretate anche le statuette cilindriche, i cui accentuati caratteri sessuali rivelano il rapporto esistente tra la vittima sacrificata e la fecondità”².

Las máscaras serían endosadas en el curso de la ceremonia, pudiendo ser portadas por los niños, atendiendo a la noticia de Clitarco, *Escolio a la República de Platón*, 337A³:

... τὸ στόμα σεσηρὸς φαίνεσθαι τοῖς ψελῶσι παραπλησίως ... τὸν οὖν σεσηρὸτα γέλωτα σαρδάμιον ἐντεῦθεν λέγεσθαι ... σαίρειν δέ ἐστι τὸ διέλκειν τὸ στόμα καὶ χαίνειν

... la boca aparece sonriente, símil a aquellos que ríen ... por ello la sonrisa sonriente por esta razón es llamada sardónica ... sonreír significa además estirar la boca y estar con la boca abierta

En su análisis C.G. Picard⁴, tiene en cuenta los últimos descubrimientos de Mozia

¹ G. Garbini, Maschere puniche, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 28 (18 ns.) (1968), pp. 319-330. Sol-fecundidad-héroe: tofet difuntos heroizados, betilos de forma faliforme y símbolos solares.

² G. Garbini, Il sacrificio dei bambini nel mondo punico, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia biblica: Atti della Settimana (Roma, 10-15 marzo 1980)*, vol. I, (Centro Studi Sanguis Christi 1), Roma 1981, p. 129.

³ Ed. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. II, B, Leiden 1962, nº 137, fr. 9.

⁴ C.G. Picard, *Sacra Punica. Etude sur les masques et rasoirs de Carthage (Karthago, XIII)*, Paris 1965-1966.

en Sicilia y Monte Sirai en Cerdeña, estableciendo su origen en los últimos siglos del II milenio a.n.e. para el área de Chipre y Fenicia (prototipos). Además, observa paralelos en las máscaras micénicas y egipcias con carácter funerario, o las máscaras mesopotámicas de Khumbaba, o aquellas que recrean el rostro del demonio asirio Pazuzu. Observa dos tradiciones:

- meridional (Fenicia, Chipre, Africa septentrional)
- septentrional (Siria, al-Mina, Cilicia, Rodas, Grecia, Italia)

La máscara de Khumbaba procedente de Tharros sería del tipo asirio, presencia de una corriente orientalizante anterior a la conquista cartaginesa a fin del s. VI (corriente siria no fenicia?), fruto de una presencia arcaica fenicia.

Según G.C. Picard, en relación a las máscaras del templo de Artemide Orthis en Esparta, “sont apparentés en tant que sacra issus des memes antécédents, mais chacun d’entre eux apparaît comme une version différente”⁵, tales antecedentes son las máscaras egipcias y micénicas por un lado, y las mesopotámicas de Khumbaba por otro.

Clara es la función funeraria de estas máscaras en las tumbas, pero mayor problema respecto a su función se plantea cuando aparecen en edificios de culto como la Capilla Carton en Cartago y en los *tofet* de Cartago y Mozia. Para Picard se trataría de prótomos y máscaras conectados con el culto de Ba‘al Ḥammon, y en particular con la ceremonia del sacrificio de niños⁶, lo que confirma la estrecha relación entre las concepciones ultraterrenas y el culto prestado a las víctimas del *molk*. Debían de ser muy estrechas en la fase antigua de la colonización fenicia⁷, de ahí que diversas menciones al *tofet* de Jerusalem hayan sido traducidos en la *Setenta* como *πολυανδρόν* (cementerio)⁸. El culto semita a los muertos se realizaba con los soberanos. Con el helenismo se introduce la concepción del difunto-héroe, contemporáneamente se difunde el rito de la cremación (atestiguada solo hacia el fin del s. VII y luego desaparece) puede que haya influido al difundirse hacia la parte inferior de la escala social (heroización de la pequeña víctima en su paso a través del fuego).

No obstante, pocas máscaras han sido halladas en el *tofet*, lo cual no quiere decir que no se usasen, sino que cada individuo no debía portar la suya. Suponiendo que las máscaras serían parte del ritual, en el caso de aceptar que eran portadas por los niños, y antes de la cremación se quitarían para servir a otro sacrificio, siendo seguramente depositadas en el templo.

La máscara serviría a la identificación de la víctima con su dios. De esta manera,

⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁶ *Ibidem*, p. 90.

⁷ *Ibidem*, p. 322 n. 15.

⁸ Véase: J.A. Soggin, A proposito di sacrifici di fanciulli e di culto dei morti nell’Antico Testamento, *Oriens Antiquus*, 8 (1969), pp. 215-217.

entraría en consonancia con el culto de los muertos heroizados, cuya la realidad sagrada, sea Ba'al Hammon que la víctima, asume el título de rey. El carácter solar de Ba'al Hammon se refleja al observar las representaciones en las estelas con el llamado símbolo de Tanit, cuya interpretación podría ser un sacerdote de rodillas con los brazos en alto y encima el creciente lunar o mejor, los cuernos llamadores de la tormenta, y el disco solar emblema de la divinidad.

Las máscaras, como el símbolo del caduceo, serían atributos de Ba'al Hammon como divinidad solar. El caduceo sobre todo a partir del s. IV en las estelas, procede, como ya se ha visto, del mundo griego (Hermes), el *hammon* púnico representa una peculiar versión de la pilastra-altar solar siria y que, con el prevalecer del aspecto funerario sobre el solar, se confunde con el caduceo del psicopompo, siempre en función de la misma divinidad Ba'al Hammon. Las máscaras "ghignanti" debido a la influencia helenística fueron sustituidas por las máscaras "sileniche" propias del culto de Dioniso. Las figuras demoníacas representadas en las máscaras púnicas: Khumbaba que está, para G. Garbini⁹, en el origen de la más antigua iconografía de la Gorgona.

S. O'Bryhim¹⁰ conecta las máscaras de toro a un culto de sacrificio de niños fenicio en Chipre. Tal vez ello explique la aparición de un prótomo taurino hallado en una olla en el *tofet* de Nora¹¹.

G. Garbini¹² ve estos dos aspectos, funerario y ritual, dentro de un complejo de creencias "imperniate sobre un culto solar: rigenerazione in seguito a morte rituale e concezione del sole psicopompo". Cuestión ya avanzada por Mircea Eliade¹³, dentro del complejo cultural sol-fecundidad-héroe, hallando el investigador italiano su demostración en el *tofet* donde se hallan difuntos heroizados, betilos con forma faliforme y símbolos solares, donde el uso de la máscara era necesaria para la identificación mística de la víctima con su dios. Por tanto, demostrando el carácter solar con la función de psicopompo de Ba'al Hammon.

No por más que curiosa resulta la hipótesis acerca de la naturaleza de la víctima más que humana del ritual que viene sugerida por Garbini¹⁴ de su interpretación de la inscripción CIS I 5510¹⁵ en el que un grupo *ylk* ... *'lš wtmk hmt 'grgnt*, "offrirono in

⁹ Garbini, *op. cit.*, (nota 1), p. 329.

¹⁰ S. O'Bryhim, *The Cerastae and Phoenician Human Sacrifice on Cyprus*, *Rivista di Studi Fenici*, 27 (1999), pp. 3-20.

¹¹ G. Patroni, Nora colonia fenicia in Sardegna, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XIV (1904), col. 228. Museo di Cagliari n° inv. 25274-329.

¹² G. Garbini, *I Fenici. Storia e Religioni*, (Istituto Universitario Orientale, Series Minor, XI), Napoli 1980, pp. 168-169.

¹³ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Torino 1954, pp. 139-142.

¹⁴ G. Garbini, Note di epigrafia púnica – II. 8. L'iscrizione cartaginesa CIS I 5510 e il sacrificio 'molk', *Rivista degli Studi Orientali*, 42 (1967), pp. 8-13.

olocausto la (vittima) designata e appesero la gorgona" (?)" , esta última palabra adopción de un término griego en lengua púnica, aunque el término 'lš es corregido posteriormente como "vittima consacrata"¹⁶, término que para el autor entronca con el carácter divino de Elissa, Dido, que según la leyenda se inmola echándose en el fuego. Por tanto, según G. Garbini "il *molek* ci testimonia l'esistenza di una concezione religiosa in seno alla quale il sacrificio si configura come l'offerta, ad una divinità con connotazioni regali, di una vittima che, mediante un processo certamente complesso nel quale trovava posto l'uso della maschera, veniva identificata con il re che si immola, acquistando nello stesso tempo un carattere divino che la portava ad identificarsi altresì con la divinità stessa"¹⁷.

Lo cierto es que con toda seguridad, debido a la noticia de Clitarco, ha habido un afán por adecuar el pasaje al ritual del *molk*, y por ello se ha establecido el uso de máscaras para los niños involucrados¹⁸. Sin embargo, se debe de ser excéptico, ya que estas máscaras no solo aparecen en los *tofet*, sino en otro contextos de tipo religioso. Además, una máscara hallada sobre la tapa de una urna del *tofet* de Mozia¹⁹, parece entrar en consonancia con un efecto mágico en relación a la función específica hacia la divinidad que tendría la deposición.

Así pues, debemos estar de acuerdo con M.S. Smith para quien: "The function of some masks apparently was cultic"²⁰. Máscaras de tipo cultural han sido halladas en

¹⁵ Inscripción CIS I, 5510 perdida la parte inicial. Recuerda la erección de un monumento votivo, una capilla o cualquier cosa similar, en el *tophet* de Cartago, a obra de un grupo de personas, o una asociación, que revestía cierta autoridad. Un acto oficial desarrollado en el *tofet*. Línea 9-10, don erigido en el mes de *p'lt* del año de los *rbm* Eshmunamas hijo de Adonibal y de Annone hijo de Bodashtart hijo de Annone, el texto sigue *wylk rbm 'dnbdl bn grsbn hrb w'hmkt bn hrb 'lš wtmk hmt 'yt 'grgnt*: "et venerunt", comentando después que los *rbm* "actiones fecerunt expressas verbis 'lš wtmk... quorum sensus nos latet; forsitan sint absoluti infinitivi". La palabra *wylk* por contexto general y por el hecho que la inscripción procede de un *tofet* debe ser interpretada como un *yifil*, "han ofrecido en sacrificio *molk*, es decir "en holocausto". Tal uso del verbo *hmk* ya está atestiguado. La palabra 'lš seguida de un verbo con la conjunción copulativa es el objeto directo de *wylk*, "ofrecieron en holocausto... la víctima designada". De la raíz árabe 'lš viajar hacia el fin de la noche, recuerda a las inscripciones latina de Ngaous *sacrum magnum nocturnum*.

¹⁶ G. Garbini, *Influenze nordafricane sulla liturgia del cristianesimo primitivo*, *Studi Magrebini*, 7 (1975), p. 50.

¹⁷ *Ibidem*, p. 51.

¹⁸ Picard, Los prótomos y las máscaras fueron conectadas con el culto de Baal Hammon y en particular con la ceremonia del sacrificio de niños (*op. cit.*, (nota 4), p. 90). R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, afirma que eran aplicadas al rostro de los niños y hay un eco en el pasaje de Clitarco, en relación al riso sardonico de las pequeñas víctimas.

¹⁹ A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, S. Moscati, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-I. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 12), Roma 1964, pp. 61-69, pl. XLIV-XLV.

²⁰ M.S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York 1990, p. 134.

niveles pertenecientes al Bronce Final en Emar y Hadidi en Siria, y en Dan, Hazor y Gezer en Israel²¹. También han sido halladas en Tell Qasile (siglos XII-X), Tell Shera (siglo X) y Hazor (siglo VIII). Desde el siglo IX, las máscaras están ampliamente atestiguadas en el litoral del territorio fenicio.

²¹ Y. Yadin, Y. Aharoni, R. Amiran, T. Dothan, I. Dunayevsky and J. Perrot, *Hazor II*, Jerusalem 1960, pls. 182-183; A. Ciasca, Le protomi e le maschere, en S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milano 1988, pp. 354-369. Respecto a la máscara ejecutada portada por un personaje, un músico, en un conjunto escultórico sobre una placa de arcilla de Tell Dan, véase: A. Biran, The Dancer from Da, the Empty Tomb and the Altar Room, *Israel Exploration Journal*, 36 (1986), pp. 168-173. En cuanto al mundo cultural israelita: M. Haran, The Shining of Moses' Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography", en W.B. Barrick and J.R. Spenser (eds.), *The Shelter of Elyon. Essays in Honor of G.W. Ahlström*, (JSOT Suppl. 31), Sheffield 1984, pp. 159-173; W.L. Propp, "The Skin of Moses' Face-Transfigured or Desfigured?", *Catholic Biblical Quarterly*, 49 (1987), pp. 375-386.

Apéndice IV – Algunos aspectos del ajuar



Generalmente se hallan en ocasiones junto a los restos incinerados cuentas coloreadas y pequeños amuletos¹, unidos directamente o indirectamente a la persona del incinerado/incinerados cuyos restos eran recogidos. Se trata de objetos de alto género, ornamentales que guardan cierta analogía con los hallados en las necrópolis²

Giovanni Garbini ofrece un panorama del ritual en el que: “Oltre alle urne cinerarie, ai cippi e alle stele nei *tofet* erano deposte anche figurine di argilla a base cilindrica, con accentuati caratteri sessuali, nonché maschere di terracotta; queste ultime possono dividersi in due gruppi: uno è costituito da maschere vere e proprie, di dimensioni leggermente inferiori a quelle di un adulto, raffiguranti démoni con tatuaggi sul volto; l’altro è costituito da protomi femminili, raffiguranti una dea, dai tratti egittizzanti in età più antica, grecizzanti più tardi”³. La presencia de estas máscaras femeninas reclama la presencia de una divinidad femenina que halla paralelos en las figuraciones acaecidas sobre las estelas, las cuales “indica abbastanza chiaramente qual era lo scopo per cui il sacrificio era effettuato. L’immolazione di un neonato o l’offerta di un feto avevano lo scopo di favorire le nascite future, cioè di aumentare la fecondità della famiglia. In questo senso vanno interpretate anche le statuette cilindriche, i cui accentuati caratteri sessuali rivelano il rapporto esistente tra la vittima sacrificata e la fecondità”⁴.

Normalmente, según se deduce de los datos de Mozia⁵ las joyas contenidas en las urnas, aunque deformados por el calor, no parece hayan sido sometidas a temperaturas muy altas.

¹ L.E. Stager and S.R. Wolff, Child Sacrifice at Carthage: Religious Rite or Population Control?. Archaeological Evidence Provides Basis for a New Analysis, *Biblical Archaeology Review*, 10/1 (1984), p. 44; E. Acquaro, Gli scarabei e gli amuleti, en S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milano 1988, pp. 394-403. Véase también: D. Ferrari, Gli amuleti del *tofet*, *Studi di egittologia e di antichità puniche*, 13 (1994), pp. 83-115.

² E. Acquaro, Notes d’archéologie punique: culture matérielle et reflets dans l’histoire, *Les Etudes Classiques*, 55 (1987), pp. 75-76.

³ G. Garbini, Il sacrificio dei bambini nel mondo punico, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia biblica: Atti della Settimana (Roma, 10-15 marzo 1980)*, vol. I, (Centro Studi Sanguis Christi 1), Roma 1981, p. 128.

⁴ *Ibidem*, p. 129.

⁵ A. Ciasca, Mozia: Sguardo d’insieme sul *tofet*, *Vicino Oriente* VIII/2, (1992), p. 113.

Así pues, en Mozia, el caso más habitual es aquel de pequeñas joyas, que se deberían retener, según norma, en relación con la presencia en la urna de restos humanos⁶. Los elementos de ornamentación son escasos en el estrato más antiguo, el VII, donde en solo dos casos ha sido hallado cualquier objeto, en bronce (brazalete en hilo, gran perla, anillo digital).

La mayor frecuencia de estos objetos se halla documentada en los estratos VI, V y III. Escasamente se halla atestiguado el uso del bronce, a ventaja de la plata que es decididamente el metal más común. El tipo de manufactura que acontece más frecuentemente es un simple collar de hilo rígido: solo en raras ocasiones es completado por un medallón correspondiente a las tipologías observadas en ambiente púnico, que se encuentran también con relativa frecuencia en la necrópolis de incineración de Mozia, mientras está muy bien documentado un tipo de pendiente alargado, formado por dos hilos enrollados y terminación con una forma globulosa, habitualmente en número de más de uno en el mismo collar⁷. El collar es asimilable bastante mejor a la tipología indígena de la Sicilia sobre todo que a aquellas púnicas. Sobre la base de la documentación disponible en Mozia, podría considerarse reservado a individuos no adultos y de la opción de la elección de este hábito pueden imaginarse como responsables las madres. Único es el caso de un pendiente de forma de hacha miniaturizada, siempre en plata, quizás perteneciente al estrato IV⁸: todavía en uso que halla buenos paralelos en contextos indígenas de Sicilia.

Corrientes son las cuentas en lámina o un simple arete de hilo de plata, que no en raras ocasiones, debían ser suspendidas en un cordoncito de materia perecedera, en número de una sola o poquísimas unidades. Presentes, pero no comunes, son las cuentas de pasta vítrea “a ojos”, mientras extremadamente raras son aquellas en pasta silíceas; respecto a esta cuestión tendrá todavía que mantenerse presente que la combustión puede haber irremediablemente arruinado estas materias. Están también documentadas simples cuentecillas en terracota, con forma de estrella a tres o cuatro puntas. Pequeños restos de plomo fundido, pueden referirse al uso de pendientes o cuentas en este metal,

⁶ Por la presencia, sobre todo singular, de cuentecillas de huesos en un caso y de fragmentos de hilo de plata en otro en dos vasos cinerarios del estrato III conteniendo solo restos de *Ovis vel Capra* puede hallarse una justificación, sobre el plano puramente material, considerando la eventualidad, no remota en particular en el caso de individuos jovencísimos, que restos humanos puedan haber sido completamente destruidos a consecuencia de la combustión. Una propuesta completamente opuesta, concerniente al campo de interpretación histórico-religiosa, podría considerar la presencia de las pequeñas joyas como apta para acentuar el valor y la “credibilidad” de la “sustitución” del hombre con el animal. Posiciones, como se ve, bastante diversas, entre las cuales es siempre muy difícil la elección.

⁷ F. Bevilacqua, A. Ciasca, G. Matthiae Scandone, S. Moscati, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-VII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 40), Roma 1972, tav. LXX, 1, fragmentario.

⁸ En un conjunto incinerado revuelto por clandestinos, en el sector oriental del campo de urnas.

además de eventuales pequeños objetos asociados. El único fragmento de oro es una ligerísima lámina que puede haber formado parte de un pendiente. Raros son sin embargo los amuletos en pasta silíceas, con los tipos egiptizantes del ureo, del halcón⁹, presentes en solo tres urnas (estratos VI/V y III). En una olla del estrato Y había un pequeño peso de plomo.

También rara es la presencia de las monedas, halladas solo en cuatro casos en urnas del estrato Y 1, en número de 2 a 5 para algún vaso; pero el hallazgo de cualquier moneda dispersa en el terreno del estrato puede dejar suponer que su empleo haya sido mucho más amplio. Los tipos son *unciae* de Siracusa, *triantes* de Mozia y cualquier moneda de Segesta; A. Tusa Cutroni señala que el grupo de monedas se escalona en el siglo V a excepción de un ejemplar procedente de Segesta cuya emisión podría quizás haber comenzado en los primerísimos años del s. IV a.C.”¹⁰.

Del todo excepcional, y no en todos los estratos, un pequeño vaso se hallaba al interior de la urna junto a los restos del sacrificio. Se trata de formas abiertas, de fabricación externa y por consiguiente verosímelmente de un cierto “pregio”¹¹; no presentan trazos de combustión.

De Nora, se puede observar la presencia de terracotas con dos figuritas a torno¹², una entera, otra fragmentada limitada a la cabeza (Museo di Cagliari inv. 25334). Dos tipologías existentes una con cuerpo acampanado (más antiguo), la otra con cuerpo ovoidal (Cerdeña - Ibiza), con un predominio del campaniforme¹³. Se trata de una tipología difundida por todo el Mediterráneo, particularmente Ibiza y Mozia. En Nora esta tipología¹⁴ “ ritrae un tipo femminile, alto cm. 19, con la testa modellata quasi verticalmente sul largo risvolto del collo. Gli occhi e la bocca sono ottenuti per mezzo di incisioni; il mento sporge oltre l’orlo superiore del collo e interessante è la cura usata per le sopracciglia applicate che sono una peculiarità. Il braccio sinistro, attaccato in corrispondenza della spalla della campana e aderente al corpo, porta la mano verso la mammella indicata da un bottone sporgente: analogo dovette essere in origine

⁹ A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, G. Matthiae Scandone, B. Olivieri Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-V. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 31), Roma 1969, tav. LVIII, 2.

¹⁰ A. Tusa Cutroni: *Ibidem*, p. 179.

¹¹ *Ibidem*, tav. LVI, 3 *skyphos* miniaturístico; A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, S. Moscati e V. Tusa, *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970, fig. 11a, tav. XLV, 2.

¹² G. Patroni, Nora colonia fenicia in Sardegna, *Monumenti Antichi dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, XIV (1904), col. 189. El autor ve tres categorías de las que aquella correspondiente al *tofet* comprendía el arte más antiguo y primitivo del centro.

¹³ S. Moscati, Figurine puniche nei paesi mediterranei, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 45 (1972-1973), p. 14, fig. 8.

¹⁴ Patroni, *op. cit.*, (nota 12), col. 190, fig. 21.

l'andamento del braccio opposto, oggi non più visibile"¹⁵. La figura recuerda al tipo de mujer con manos en el pecho (tanto en estelas como en la coroplastia). Su cronología andaría entre el siglo VI-V, símil a gran parte de las estelas.

Este tipo de estatuillas se constatan a Bithia, como se desprende del examen realizado por G. Pesce¹⁶ donde se identifica el ex-voto de una enferma. Cuyos brazos indican las partes dañadas, por las cuales se invocaba con el fin de obtener la curación.

Una segunda categoría, más arcaica, la representa en Nora las manifestaciones fenicias con clara dependencia del estilo egipcio. Así, del *tofet*, una estatuilla sin cabeza y fragmentada en la parte inferior del cuerpo, que ha sido realizada con matriz, cuya cronología data del siglo VI¹⁷.

Por último sobre una tercera categoría predomina la influencia griega, estando realizadas con matriz¹⁸. Una figura femenina acéfala caracterizada por una vestidura de piel animal, quizá de una cabra, ceñida al cuerpo¹⁹, de los últimos siglos de funcionamiento del *tofet*.

También se han hallado anillos²⁰ y varios fragmentos metálicos bastante deteriorados²¹. En cuanto a los amuletos, realizado en plomo una pequeña hachuela²², junto a otros objetos del mismo material²³, hallan un paralelo en Sulcis²⁴. Asimismo se han detectado fragmentos menores de marfil y un botón hemisférico de este material procedente de las excavaciones del año 1890²⁵ (inv. 25336, col. 228).

Interesante es la aportación del último trabajo de H. Bénichou-Safar²⁶, en donde establece una seriación cronológica del material que acompaña a las urnas, o está inserto en ellas, a través del estudio de las diversas excavaciones realizadas en el *tofet* de Cartago. De los cuatro periodos de vida del santuario, el material manufacturado dentro de las urnas se reduce a, en un primer periodo, elementos decorativos representados por

¹⁵ G. Chiera, *Testimonianze su Nora*, (Collezione di Studi Fenici, 11), Roma 1978, p. 63.

¹⁶ G. Pesce, *Le statuette puniche di Bithia*, Roma 1965, pp. 66-69.

¹⁷ Patroni, *op. cit.*, (nota 12), coll. 191, 227, fig. 24. Museo di Cagliari inv. 25330-5

¹⁸ Patroni, *op. cit.*, (nota 12), col. 189.

¹⁹ Patroni, *op. cit.*, (nota 12), coll. 194, 227, fig. 26, para la estatuilla íntegra de animal. Museo di Cagliari inv. 25330-5.

²⁰ Uno en bronce, anillo para el pelo, Patroni, *op. cit.*, (nota 12), col. 228. Museo di Cagliari inv. 25372.

²¹ Chiera, *op. cit.* (nota 15), p. 82: un brazalete en bronce (Museo di Cagliari inv. 25371, Patroni, *op. cit.*, (nota 12), col. 228). Parte integrante del tocado de los guerreros sardos. También un clavo (Museo di Cagliari inv. 25373, Patroni, *op. cit.*, (nota 12), col. 228).

²² Patroni, *op. cit.*, (nota 12), tav. XXIII, 3.

²³ Comprendidos entre los número de inv. 25344-70 del Museo di Cagliari.

²⁴ P. Bartoloni, Gli amuleti del *tofet* di Sulcis, *Rivista di Studi Fenici*, 1, (1973), pp. 185, 197, n. 63, tav. LX, 8.

²⁵ Patroni, *op. cit.*, (nota 12), col. 228. Museo di Cagliari inv. 25371-2.

²⁶ H. Bénichou-Safar, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, (Collection de l'école française de Rome 342), Rome 2004.

cuentas de collares de pasta de vidrio (blancas, rojas, negras) o de terracota, habiéndose incluso hallado una laminilla de oro²⁷. Se han detectado la armadura de estos objetos, representada por un hilo de tipo metálico, hacho de plata²⁸. También se detectan estuches porta amuletos elaborados en plata, pequeñas máscaras en marfil, terracota, piedra blanda o pasta silíceas esmaltadas²⁹, falos en terracota o marfil, anforillas, así como una serie de amuletos de tipo egipcio³⁰. La figura del dios Bes y las pequeñas máscaras de tipo demoníaco son frecuentes³¹, aunque su número en cantidad es relativo. Curiosamente los escarabeos en esta fase parecen ausentes. A este material de tipo mágico-religioso debe sumarse otros de mero adorno como aretes para las orejas, brazaletes, aretes para la nariz de bronce, de plata o de oro³². Se percibe claramente que no han sido pasados por el fuego, lo que nos indica que el ritual ejecutado era objeto de una programación y actuación sumamente cuidada³³, según H. Bénichou-Safar “la preuve de la valeur religieuse et même de la vertu accordée aux bijoux (puisqu’ils n’ont pu servir ici de parure et que certains sont constitués d’éléments à fonction talismanique), et la garantie d’une croyance en un au-delà pour les êtres qui n’ont pu dépasser le stade de la petite enfance”³⁴. Por último queda señalar un objeto peculiar, se trata de un pequeño vaso chardon³⁵. Acompañando a las urnas, pero no en su interior, se hallan formas cerámicas miniaturizadas tanto tipos de vasos como lucernas³⁶, resaltando cuatro con formas zoomorfas correspondientes a un *askos*³⁷ pudiendo tratarse simplemente de biberones³⁸.

²⁷ P. Pallary, Note sur les urnes funéraires trouvées à Salammbô, *Revue Tunisienne*, (1922), p. 208; F.W. Kelsey, *Excavations at Carthage 1925 A Preliminary Report* (Supplement to the American Journal of Archaeology 1926), New York 1926, p. 47.

²⁸ F. Icard, Découverte de l’area du sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue Tunisienne*, (1922), p. 200.

²⁹ P. Cintas, *Manuel d’archéologie punique I. Histoire et archéologie comparées. Chronologie des temps archaïques de Carthage et des villes phéniciennes de l’ouest*, Paris 1970, p. 459, pl. XXIII, fig. 123; pl. XXXIII, 1-2.

³⁰ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 26)p. 53.

³¹ F. Icard, Stèles et champ d’urnes trouvées à Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1922), p. XLIII; Icard, *op. cit.*, (nota 28), p. 200; B. Kuhn de Prorok, The excavations of the sanctuary of Tanit at Carthage, *Annual report of the board of regents of the Smithsonian institution*, Washington 1926, p. 572.

³² E. Vassel e F. Icard, Les inscriptions votives du temple de Tanit a Carthage, *Revue Tunisienne*, 29 (1922), pp. 213-214; Icard, *op. cit.*, (nota 28), p. 200;

³³ Icard, *op. cit.*, (nota 28), pp. 199-200; L. Poinssot et R. Lantier, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue de l’histoire des Religions*, LXXVII (1923), p. 58.

³⁴ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 26), p. 55.

³⁵ Stager and Wolff, *op. cit.*, (nota 1), p. 37.

³⁶ Icard, *op. cit.*, (nota 28), pp. 199, 202, 214; D.B. Harden, The Pottery from the Precinct of Tanit at Salammbô, Carthage, *Iraq*, 4 (1937), p. 70.

³⁷ Para su descripción véase: Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 26), pp. 57-58.

³⁸ Harden, *op. cit.*, (nota 36), p. 60 “feeding bottle”.

Respecto al segundo periodo de utilización del santuario, los objetos manufacturados hallados en el interior de las urnas vuelven a mostrar el hábito de introducir joyas, generalmente elementos de collares, con evidente influencia egipcia, los pendientes en plata o los porta amuletos son más raros, mientras los amuletos son menos numerosos predominando el *oudjat* tanto en pasta de vidrio como en piedra blanda. Pequeñas máscaras de marfil barbadas son mencionadas por Pierre Cintas³⁹. Fuera de las urnas aparecen cerámicas de cocina con un solo asa de fabricación local, *skyphoi* de tipo griego o de imitación griega, destacando un *skyphos* protocorintio con metopa interrumpida por una decoración de sigmas⁴⁰, y nuevamente las miniaturas de formas cerámicas, aparecidas estas últimas en gran número⁴¹.

Respecto a la tercera fase de ocupación, los objetos dentro de las urnas se caracterizan nuevamente por joyas y láminas de metal⁴². Lapeyre⁴³ señala además, de procedencia incierta para este periodo tres pequeñas hachas bipennes de plata (todas dentro de la misma urna) así como una estatuilla de una mujer desnuda en marfil y algunas monedas. Acompañando a las urnas, en el exterior, a los pequeños objetos, entre ellos un *oinochoe*⁴⁴, se unen una serie de estatuillas antropomorfas, que al igual que las urnas, se hallaron protegidas por piedras, aunque la mayor parte se encontraron mutiladas⁴⁵.

A la última época de actividad en el santuario, dentro de las urnas, lamentablemente solo se tiene constancia de algunas monedas de bronce⁴⁶. En el exterior se han detectado pequeños ungüentarios así como pequeños quema perfumes o una pequeña lucerna de dos picos⁴⁷.

³⁹ Cintas, *op. cit.* (nota 29), p. 458.

⁴⁰ Harden, *op. cit.*, (nota 36), p. 87, fig. 8b.

⁴¹ P. Cintas, *Céramique punique*, Tunis 1950, tabla I, p. 460. Ya H. Bénichou-Safar, *Les tombes puniques de Carthage: Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris 1982, p. 303, señalaba su presencia en la necrópolis de Cartago como simples juguetes.

⁴² Estas últimas Icard, *op. cit.*, (nota 28), p. 203, de las que da una medida en torno a una docena de cm.

⁴³ G. Lapeyre, *Les fouilles du Musée Lavignerie a Carthage de 1935 a 1939*, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1939), p. 298.

⁴⁴ Cintas, *op. cit.*, (nota 28), pl. VI, fig. 17B. Además, en su tamaño normal, se hallan un vaso biberón, un lecytos helénico y un skyphos corintio, seguramente utilizados para verter líquidos en un ritual de libaciones (Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 26), pp. 94-95).

⁴⁵ J. Ferron et M.E. Aubet, *Orants de Carthage*, Paris 1974. Con una altura entre 10 y 20 cm.

⁴⁶ Icard, *op. cit.*, (nota 28), p. 205.

⁴⁷ Icard, *op. cit.*, (nota 28), p. 205; Vassel e Icard, *op. cit.* (nota 32), p. 216; Poinssot et Lantier, *op. cit.*, (nota 33), p. 59.

La cuestión de las estelas



Parte de las estelas vienen sistematizadas por primera vez en la *Pars Prima* del *Corpus Inscriptionum Semiticarum*¹, donde algunas piezas junto al comentario de la inscripción se aportan los datos de procedencia, el lugar de conservación y una breve descripción de la parte figurativa. Sin embargo los análisis realizados se plantean más desde el punto de vista de la historia de las religiones que del de la historia del arte², es decir, había un mayor interés por las figuras divinas y por explicar los emblemas y símbolos que aparecían sobre las estelas que las consideraciones de carácter artístico derivados de la composición o el desarrollo de los sistemas decorativos.

El material se halla disperso en numerosas publicaciones como se podrá observar al comentar el mismo a través del estudio de los diversos *tofet*. Un punto de inflexión lo supone, dentro del campo figurativo, el estudio de M. Hours-Miédan³, aunque aporte en su mayor parte solo dibujos en lugar de fotografías. En este estudio, la autora ofrece un amplio repertorio del *tofet* de Cartago, donde los paralelos areales están insuficientemente delineados, mientras que el análisis de los antecedentes iconográficos se reducen a un breve bosquejo de la influencia artística chipriota operante en Cartago⁴ sin entrar en una explicación de los factores de dicha adopción o de su transformación.

A.M. Bisi⁵, intenta en su estudio sobre las estelas púnicas abarcar toda la producción de las estelas de este periodo, desde sus primeras manifestaciones hasta sus evoluciones más tardías, cuando el influjo griego primero y después el romano penetran en

¹ *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Pars Prima, t. I-III, Parisiis 1861-1962.

² CIS, pp. 274-286. En este sentido, cabe destacar que Clermont-Ganneau, uno de los autores, dedicó varios estudios a la figura de Tanit: *La Tanit-Pené Baal et le couple Déméter-Perséphone à Carthage*, *Etudes d'archéologie orientale*, I, Paris 1880, pp. 149-155; *Tanit et Perséphone-Artémis*, *Recueil d'archéologie orientale*, III, Paris 1900, pp. 186-188. Lo mismo sucede con los estudios de Vassel aunque hagan referencia a los elementos figurativos más insólitos tales como el toro, la paloma, el *oinochôe* para libaciones... P. Berger, *Stèles trouvées à Hadrumète*, *Gazette Archéologique* (1884), pp. 51-56 y 82-87, describió las estelas que se hallaban en París, mientras que L. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El-Kenissia*, *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1ère série, XII, 1908, pp. 1-160, tav. I-X, hizo lo propio con aquellas de Cartago.

³ M. Hours-Miédan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage*, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), pp. 15-160, pl. I-XXXIX. Una importante recensión a este trabajo por parte de G.C. Picard, se halla en *Chroniques, revues et comptes rendus*, *Karthago*, III (1951-1952), pp. 219-221.

⁴ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 3), pp. 72-73.

⁵ A.M. Bisi, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967.

la iconografía oriental. El campo de análisis son las piezas halladas en Africa, Sicilia y Cerdeña, con un desarrollo de los paralelos entre las diferentes áreas, sin olvidar que la comprensión de las mismas no debe hacerse sin tener en cuenta la tipología y la iconografía que acaecen en el Vecino Oriente. En palabras de la autora, bajo cuatro aspectos se puntualiza su investigación⁶:

- “a) ampliamento della trattazione alle varie aree del Mediterraneo che hanno prodotto le stele puniche, anche alla luce delle più recenti e fondamentali scoperte siciliane e sarde;
- b) indagine, che non ci risulta sia stata mai tentata, sui precedenti vicino-orientali, e in particolari fenici, della simbologia e della decorazione;
- c) analisi delle costanti tipologiche delle stele, cioè della forma strutturale che esse presentano nei vari territori e nelle fasi cronologiche successive, almeno là dove queste ultime siano stratigraficamente contraddistinte;
- d) esame delle costanti iconografiche, cioè della frequentazione di alcuni motivi, dell'apparizione e della scomparsa di altri nelle varie zone del mondo punico in cui si concentra la produzione delle stele e nei diversi periodi dell'espansione cartaginese”.

Un nuevo intento de sistematización, utilizando esta vez medios de tipo informático, sobre las estelas de Monte Sirai es realizado por G. Chiera⁷.

La distinción entre cipos y estelas se ha realizado con criterios diferentes debido a, como señala Giovanni Tore⁸, la propia dificultad conceptual de aplicar las categorías de clasificación moderna a un material que no presenta distinciones claras y específicas. El descubrimiento del *tofet* de Cartago trajo consigo una distinción entre las estelas, presentes a partir del nivel C como se verá después, y los monumentos más arcaicos. Para nominar a estos últimos, bloques de piedra simples, tronos, altares y templos de pequeñas dimensiones, se utilizó por parte de los primeros investigadores la definición de cipos o altares, como contraposición a las estelas, aunque el término altar indica más específicamente aquellos monumentos que “reproduissent [...] l'image d'un petit temple”⁹.

⁶ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), pp. 20-21.

⁷ G. Chiera, *Progetto e creazione di una banca-dati delle stele puniche di Monte Sirai*, (Rivista di Studi Fenici, XII suppl.), Roma, 1984.

⁸ G. Tore, Cippi, altarini e stele funerarie nella Sardegna fenicio-punica (Nota preliminare), *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, p. 110; Idem, Cippi, altarini e stele funerarie nella Sardegna fenicio-punica: alcune osservazioni preliminari ad una classificazione tipologica,, en G. Lilliu e M. Bonello Lai, *Sardinia Antiqua. Studi in onore di Piero Meloni in occasione del suo settantesimo compleanno, ottobre 1992*, Cagliari 1992, p. 180.

⁹ L. Poinssot et R. Lantier, Steles carthaginoises I, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1922), p. 40. Aunque cabe señalar que F.W. Kelsey, *Excavations at Carthage 1925 A*

El concepto de estela como aquel de la elección de una de las caras del monumento para ser tratada de forma específica en el que a menudo insertar un mensaje de tipo iconográfico es abordado por Sabatino Moscati y Maria Luisa Uberti¹⁰, en su estudio sobre las estelas halladas en el área sacra de Mozia, así como por Piero Bartoloni¹¹ en relación a los monumentos de Cartago y posteriormente sobre aquel relativo al *tofet* de Monte Sirai.

En el *tofet* de Cartago, al principio las deposiciones no son marcadas, a partir de finales del siglo VIII y durante el siglo VII se utilizan piedras apiladas. Entre el siglo VII al siglo VI se empiezan a utilizar cipos y estelas que pueden ser lisas o decoradas. A partir del siglo V en adelante las estelas predominan en los recintos portando inscripciones, iconografía, o ambas¹². No toda urna era marcada por un monumento, así como un monumento podía estar encima de varias urnas¹³. Por lo general, las deposiciones solían ser conmemoradas con estelas, alguna de las cuales, a partir del siglo VI, se encontraban inscritas.

W.F. Albright presenta un hipótesis bastante razonable en relación a este hecho. “The relatively late date at which the practice of setting up commemorative stelae in connection with ‘tophet’ sacrifices was introduced, makes it improbable that they were derived from Phoenicia proper”¹⁴. Las estelas de la zona de Palestina son (incluso con relieves tallados), por supuesto, conocidas mucho antes de la fundación de las colonias púnicas¹⁵. Sin embargo, el punto de vista de Albright continúa vigente en relación a las estelas conmemorativas. Además, no hay necesidad pues las primeras estelas son anepigráficas

La cronología de las estelas cartaginesas de acuerdo con los excavadores (1923-1982):

Preliminary Report (Supplement to the American Journal of Archaeology 1926), New York 1926, pp. 36-40, clasifica en tres tipos los monumentos: “stele”, “shire-stones”, y una nueva denominación “boulders”, definidas según palabras del excavador: “large pebbles, oblong, with rounded corners and edges” (p. 39).

¹⁰ S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi a Mozia – Le stele, I-II*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981, p. 25.

¹¹ P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976, p. 27; Id., *Le stele di Sulcis. Catalogo*, (Collezione di Studi Fenici, 24), Roma 1986, p. 17.

¹² L.E. Stager and S.R. Wolff, Child Sacrifice at Carthage: Religious Rite or Population Control?, Archaeological Evidence Provides Basis for a New Analysis, *Biblical Archaeology Review*, 10/1 (1984), pp. 36-38; S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, pp. 73-75; Bisi, *op. cit.*, (nota 5), pp. 49-91.

¹³ Stager and Wolff, *op. cit.*, (nota 12), p. 36.

¹⁴ W.F. Albright, *Yahweh and the Gods. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, London 1968, p. 238.

¹⁵ Véase, Stager and Wolff, *op. cit.*, (nota 12), p. 38, en relación a una estela al parecer dedicada a Tanit Ba'al Hammon, descubierta en Hazor.

Poinssot y Lantier (1923)	Nivel A	s. VII-VI	No monumentos
	Nivel B	s. V	Cipos
	Nivel C	s. IV-inicios s. III	Cipos, obeliscos, estelas
	Nivel D	inicios s. III-146	Estelas con acróteras más pequeñas, trabajadas con menor calidad
Kelsey (1926)	Nivel 1	s. IX-VIII	No monumentos
Harden (1927)	Nivel 2	s. VIII-inicios s. IV	Cipos, cambio a estelas, s. V
	Nivel 3	fin s. IV-146	Ultimas estelas no descritas
Harden (1937, 1980)	Tanit I	800-700	No monumentos
	Tanit II	700-300	Cipos, cambio a estelas, s. V
	Tanit III	300-146	Ultimas estelas no descritas
Picard (1945)	Tanit I	?-600	No monumentos
	Tanit II	600-400	Cipos, piedra ‘camaras’
	Tanit III	400-146	Ultimas estelas no descritas
Stager (1980, 1982)	Tanit I	Fase 1	No monumentos
		750 o 700-600 Fases 2-3	Marcas en forma de L
		Fase 4	Cipos
	Tanit II	Fases 5-6	Hueco
		600-s. III Fases 7-8	Cipos, estelas (una en fase 8 con pequeñas acróteras)
	Tanit III	Fase 9 s. III-146	No se preserva monumentos; rotos por los romanos.

La diferencia entre los dos primeros sistemas de clasificación (Poinssot y Lantier; Kelsey y Harden) son menos estridentes de lo que parecen. Puesto que, mientras que niega cualquier división estratigráfica neta entre las deposiciones más tempranas y más tardías en Tanit II, D.B. Harden¹⁶ francamente admite para el siglo V un cambio de los bloques gruesos de piedra caliza en la forma de *naoi*, tronos o altares a las estelas apuntadas de piedra caliza dura de grano fino. Posteriormente este investigador, observa que en los estratos más bajos “no traces of stelae or headstones occurred. It is possible (but perhaps not probable), that they once existed but were all swept away when the next stratum was brought into use”¹⁷. No obstante, anteriormente Poinssot y Lantier habían

¹⁶ D.B. Harden, *The Pottery from the Precinct of Tanit at Salammbô, Carthage, Iraq*, 4 (1937), pp. 60 y 62; Idem, *The Phoenicians*, London 1963, pp. 97-101.

¹⁷ *Ibidem*, (1937), p. 60.

señalado que: “Seul un bloc de pierre grossièrement taillé en pointe, marque l’emplacement des caissons”¹⁸. Fenómeno que Lapeyre¹⁹ parece confirmar. La pregunta que uno se debe hacer es si tales bloques eran utilizados como estelas.

Por su parte A.M. Bisi resume la tipología en relación al periodo de ejecución y utilización por parte de la información que nos ofrecen los estratos arqueológicos, como sigue:

A. Bloques de piedra del estrato inferior puestos sobre las urnas (“che riposano a loro volta in nicchioni costituiti da pietre piate [tav. V, 1], prima assai rozze e poi, a partire dal VII secolo, ricoperte di stucco e di motivi a rosette”) a los cipos anepigráficos con forma de tronos.altares y de *naískoi* egiptizantes del estrato sucesivo.

B. A las estelas alargadas con la parte superior apuntada de los estratos superiores.

C y D. En las que predomina la decoración incisa²⁰.

Las estelas arcaicas han sido estudiadas por Piero Bartoloni, un total de 629, la mayor parte en arenaria calcárea local de formación cuaternaria, el resto están realizadas en calcarea marina de grano fino de color blanquecino²¹.

La arenaria procede probablemente de la zona de explotación en Dagla y en El Haouaria, en la costa nord-occidental del Cabo Bon²², siendo seguramente el transporte por vía marítima, distancia más corta a lo que hay que añadir que el peso de algunas estelas, entorno a 500 kg. Haría bastante dificultoso su transporte a lo largo de la costa²³.

¹⁸ L. Poinssot et R. Lantier, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue de l'histoire des Religions*, LXXVII (1923), p. 39.

¹⁹ G. Lapeyre, Les fouilles du Musée Lavignerie a Carthage de 1935 a 1939, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1939), p. 295.

²⁰ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), p. 51. En este último caso la imagen: “cipo a forma di trono dal tophet di Salammbô, albergante un’urna cineraria”.

²¹ Bartoloni, *op. cit.*, 1976, (nota 11), estela n° 24 (p. 82, tav. VII), n° 30 (p. 83, fig. 1, tav. VIII), n° 500 (p. 136, fig. 23, tav. CXXXVII), n° 527 (p. 140, figs. 18, 21, 25, 32, tav. CXLIV).

²² Para la procedencia del calcarea de las estelas, C. Saumagne, Note sur les découvertes de Salammbô, *Revue Tunisienne*, 29 (1922), pp. 231-251.

²³ “Un terzo impiego relazionato con la navigazione, con le attività cantieristiche e di scalo nautico, si aggiunge a quelli appena citati. Le sue dimensioni, infatti, permetterebbero di considerarlo un canale navigabile che collegava il Lago di Tunisi con una zona a sud dell’abitato, come indicherebbe anche il probabile relitto di un battello veniente nel tratto di canale a est del *tofet*, che trasportava un blocco di arenaria proveniente dalle cave di El-Haouaria (Capo Bon) destinato verosimilmente a essere impiegato nel santuario (a meno che i resti lignei in associazione col cippo litico non fossero pertinenti all’imballaggio del medesimo, che in tal caso sarebbe caduto dall’imbarcazione che lo trasportava). La richiesta di materiale litico per le installazioni cultuali del santuario dovette determinare un trasporto via mare con possibilità di approdo nelle sue vicinanze; la contiguità tra *tofet* e canale potrebbe leggersi anche in questo senso. Parallelamente, la ricostruzione ipotetica della linea di costa in epoca arcaica permetterebbe di

Respecto a las estelas de piedra caliza de final del siglo V y principios del siglo IV, y más tardías, tienen mayor altura, cuerpos rectangulares de espesor variado coronados por un frontón o por un frontón con acróteras²⁴. El cuerpo a menudo se alza más ancho y más grueso, toscamente corta la base que era a menudo enterrada en el suelo junto con una parte del mismo cuerpo, aunque algunas veces el cuerpo está sobre las mismas dimensiones en toda su longitud total de manera que no hay distinción con la base. Sobre muchas estelas la tercera o cuarta parte inferior del monumento no se halla finalizada tan alisadamente como el resto, ofreciendo una especie de hincapié no solo de la parte enterrada sino también la parte visible más baja de la estela. Esto es bastante lógico dado que los cipos y las estelas están colocadas *in situ* en el *tofet* orientadas en la misma dirección estrechamente distribuidas, en filas algo irregulares, con sus cuerpos más bajos a menudo parcialmente ocultos por otros monumentos. Unos pocos monumentos toman la forma de una columna, pilastra, mientras otros no tienen una forma estandar, con o sin una base irregular, pero constituyen en conjunto menos del cuatro por ciento del estudio realizado por Shelby Brown²⁵.

La base y la parte del cuerpo más baja de muchas estelas se han perdido. “Some bases may have been intentionally broken off and discarded by modern workmen or excavators, who considered only the designs significant and wanted to reduce a stela’s weight as well as conserve storage space. The bases of the broken stelae removed from the tophet and buried in trenches in Punic times may also have been discarded in modern times”²⁶.

La piedra caliza es de diferente color y dureza. La mayor parte son blancas, de grano grueso, y relativamente blandas, mientras una minoría son azul grisáceas, de grano fino, y muy duras²⁷.

En cuanto a la forma de deposición sobre el lugar, el cuerpo se fijaba al terreno por medio de una base sin tallar, más ancha y gruesa, que era enterrada junto con una parte del cuerpo de la estela misma, aunque en ocasiones la base de la estela tiene las mismas características que ésta, siendo un tercio o un cuarto de la misma cortada pero sin trabajar. Sin embargo, la parte inferior de muchas estelas ha desaparecido, pudiendo haber sido rotas durante los trabajos de excavación con el fin de reducir espacio para conservarlas en los lugares de almacenamiento.

Respecto a la técnica de elaboración, la incisión lineal no es frecuente, siendo utilizada a menudo como un momento de la ejecución del trabajo y no el método

individuare un’ansa che si apriva a un centinaio di metri a sud-ovest del *tofet*, dove si potrebbe collocare il primo approdo di Cartagine”. S. Medas, *La marineria cartaginese le navi, gli uomini, la navigazione*, Sassari 2000, p. 31.

²⁴ Para monumentos anteriores, véase: Bartoloni, *op. cit.*, 1976, (nota 11).

²⁵ Brown, *op. cit.*, (nota 12).

²⁶ *Ibidem*, p. 78.

²⁷ *Ibidem*, p. 78.

definitivo²⁸. Se observa la utilización del estuco empleado en sustitución del relieve²⁹ o para su integración³⁰; en relación a los estratos B y C de las primeras campañas de excavación en el *tofet* de Cartago, muchas estelas estaban estucadas³¹, con el evidente objeto de dar mayor resalte a los volúmenes o de suavizarlos, o para ejecutar formas que debido a la condición de la granulosis de la piedra eran difíciles de realizar. El uso de la pintura parece no tener una función autónoma como sucede en Mozia, en varios templetos aparentemente vacíos³² no se ha encontrado restos de pintura, sin embargo, si se han hallado restos de pintura cuya función se presenta como subsidiaria del relieve, tanto en representaciones de tipo icónico o anicónico en el interior de los templetos³³. El uso de metal, concretamente plomo, se observa en la base de algunos cipos para ligar piezas entre sí³⁴. La utilización de un material dentro de otro, viene reflejado por el uso de piedra calcárea inserta en el interior de dos monumentos³⁵.

Piero Bartoloni, realiza una subdivisión entre los monumentos arcaicos votivos del *tofet*, basado en una distinción en dos grupos con características estructurales y tipológicas diferentes:

Cipo³⁶ “monumento votivo che, fatto salvo qualche elemento figurato palesamente aggiunto che ne può decorare una delle facce, ma che non ne altera né la struttura né il contenuto, non presenta una sostanziale preminenza di uno dei lati rispetto ai restant”.

²⁸ En Mozia estrato V la incisión es prácticamente la única técnica empleada.

²⁹ Bartoloni, *op. cit.*, 1976, (nota 11), estela n° 597 (p. 149, figs. 22, 31, tav. CLXIII).

³⁰ *Ibidem*, estela n° 6 (p. 80, tav. II), n° 7 (p. 80, tav. II), n° 19 (p. 82, tav. VI), n° 27 (p. 83, fig. 1, tav. VIII), n° 30 (p. 83, fig. 1, tav. VIII), n° 108 (p. 91, tav. XXXI), n° 145 (p. 95, tav. XLII), n° 199 (p. 102, tav. LVI), n° 210 (p. 103, figs. 32, I, 34, BI, tav. LIX), n° 317 (p. 115, fig. 32, b, tav. LXXXVII), n° 345 (p. 119, fig. 32, I, I, I, tav. XCVI), n° 368 (p. 121, fig. 32, b, tav. CII), n° 376 (p. 122, figs. 15, 32, G, tav. CIV), n° 377 (p. 122, figs. 15, 32, G, G, tav. CIV), n° 408 (p. 126, fig. 32, K, I, tav. CXIII), n° 492 (p. 136, fig. 23, tav. CXXXV), n° 494 (p. 136, fig. 23, tav. CXXXVI), n° 508 (p. 137, figs. 17, 24, 33, bi, tav. CXXXIX), n° 509 (p. 138, figs. 18, 24, 32, i, tav. CXXXIX), n° 528 (p. 140, fig. 32, G, I, I, tav. CXLV), n° 548 (p. 143, fig. 27, tav. CLI), n° 564 (p. 145, figs. 28, 32, I, I, tav. CLV), n° 574 (p. 146, tav. CLVIII), n° 598 (pp. 149-150, figs. 31, 34, BI, tav. CLXIV), n° 600 (p. 150, figs. 20, 31, 32, L, tav. CLXIV), n° 602 (p. 150, figs. 30, 34, AI, tav. CLXV), n° 609 (pp. 151-152, figs. 20, 32, i, i, tav. CLXVI), n° 617 (pp. 152-153, tav. CLXVIII).

³¹ Poinssot et Lantier, *op. cit.*, (nota 18), p. 40; T. Icard, Découverte de l'aire du sanctuaire de Tanit á Carthage, *Revue Tunisienne* (1922), p. 203.

³² Bartoloni, *op. cit.*, 1976, (nota 11), estela n° 188 (p. 101, tav. LIII), n° 189 (p. 101, fig. 9, tav. LIII), n° 194 (p. 102, fig. 9, tav. LV), n° 203 (p. 102, tav. LVII), n° 204 (p. 103, tav. LVII), n° 211 (p. 103, fig. 9, 34, EL, tav. LIX).

³³ *Ibidem*, estela n° 416 (p. 127, figs. 32, I, I, B, tav. CXV), n° 438 (p. 129, fig. 32, b, tav. CXXI), n° 606 (p. 151, figs. 31, 33, bh, tav. CLXVI), n° 608 (p. 151, tav. CLXVI).

³⁴ *Ibidem*, estela n° 23 (p. 82, tav. VII), n° 30 (p. 83, fig. 1, tav. VIII).

³⁵ *Ibidem*, estela n° 29 (p. 83, fig. 1, tav. IX), n° 608 (p. 151, tav. CLXVI).

³⁶ *Ibidem*, pp. 27-32.

Representan en conjunto una cuarta parte de los monumentos votivos y son divididos por el investigador en siete tipos:

*Cipo simple*³⁷, denominados en un primer momento por sus descubridores como “bétyle sans socle” y “bétyle sur socle à gaine”³⁸. Monumento simple o compuesto por dos elementos sobrepuestos, formado por cuatro caras verticales o ligeramente inclinadas, terminadas horizontalmente o en cúspide, con o sin base. Las caras pueden ser lisas o estar decoradas con motivos iconográficos, sin embargo no se halla un encuadramiento arquitectónico. Respecto a las dimensiones varían desde una altura de un máximo de 126 cm.³⁹ a un mínimo de 23,5 cm.⁴⁰, con una altura media de unos 62 cm., siendo el largo máximo atestiguado de 50,5 cm.⁴¹, el mínimo en este caso 10,5 cm.⁴², siendo la media en torno a 26 cm., el espesor máximo observado es de 55 cm.⁴³, con un mínimo de 10 cm.⁴⁴ y una media de 23 cm.

*Cipo modanato*⁴⁵. Monumento que aunque porta las mismas características que el tipo anterior, presenta moldura, constituida por gola egipcia y por toro o listel, puestos a lo largo del cuerpo o sobre la parte superior del monumento mismo. Respecto a sus medidas, la altura máxima es de 80 cm.⁴⁶, una mínima de 21 cm.⁴⁷, con una media de 50 cm., el largo del monumento presenta un máximo de 51 cm.⁴⁸, un mínimo de 18,5 cm.⁴⁹ y una media de 28 cm.; en cuanto al espesor, el máximo corresponde a 33 cm.⁵⁰, el mínimo a 17 cm.⁵¹, con una media de 22 cm.

*Cipo trono*⁵², se corresponde al tipo denominado “bétyle sur socle en sifflet”⁵³. Monumento ejecutado en un solo bloque y articulado en dos elementos: uno vertical, el cipo, y otro horizontal, el trono o base. Las caras son planas, y portan decoración en casos muy concretos, siempre en la cara anterior de la parte vertical del monumento. En cuanto a

³⁷ *Ibidem*, pp. 39-40, fig. 1, n° 1-33, 623-624.

³⁸ Saumagne, *op. cit.*, (nota 22), p. 241, fig. 2, B 96, B 200, B 321.

³⁹ Bartoloni, *op. cit.*, 1976, (nota 11), estela n° 25 (p. 82, tav. VII).

⁴⁰ *Ibidem*, estela n° 4 (p. 80, tav. I).

⁴¹ *Ibidem*, estela n° 28 (p. 83, tav. VII).

⁴² *Ibidem*, estela n° 4 (p. 80, tav. I).

⁴³ *Ibidem*, estela n° 26 (p. 82, tav. VII).

⁴⁴ *Ibidem*, estela n° 7 (p. 80, tav. II).

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 40-42, fig. 1-2, n° 34-47.

⁴⁶ *Ibidem*, estela n° 42 (p. 84, fig. 1, tav. XII).

⁴⁷ *Ibidem*, estela n° 34 (p. 84, tav. X).

⁴⁸ *Ibidem*, estela n° 42, (p. 84, fig. 1, tav. XII).

⁴⁹ *Ibidem*, estela n° 38, (p. 84, fig. 2, tav. XI).

⁵⁰ *Ibidem*, estela n° 34 (p. 84, tav. X).

⁵¹ *Ibidem*, estela n° 37 (p. 84, fig. 1, tav. XI).

⁵² *Ibidem*, pp. 42-43, fig. 2-3, n° 48-65.

⁵³ Saumagne, *op. cit.*, (nota 22) p. 241, fig. 2, B 330.

las medidas, la altura máxima es de 53 cm.⁵⁴, la mínima de 28 cm.⁵⁵, con una media de 39 cm.; largo máximo es de 27 cm.⁵⁶, el mínimo de 9 cm.⁵⁷ y una media de 15 cm.; el espesor máximo alcanza los 33 cm.⁵⁸ de máxima, un mínimo de 10,5 cm.⁵⁹ y una media de 23 cm..

*Cipo trono con spalliera*⁶⁰ denominados por A. Lézine⁶¹ “trônes à bétyle sans socle”. Monumento, igualmente, ejecutado sobre un solo bloque y articulado en dos elementos, el horizontal que es la base, y el vertical que a su vez se compone de dos partes: uno o más betilos que apoyan en un respaldo. Sus medidas alcanzan los 55,5 cm. de altura⁶², un mínimo de 23 cm.⁶³, siendo la media de 40 cm.; el largo del monumento llega desde un máximo de 45,5 cm.⁶⁴ a un mínimo de 12,5 cm.⁶⁵, con una media de 27 cm.; respecto al espesor, el máximo son 45 cm.⁶⁶, el mínimo 12,5 cm.⁶⁷ y la media 24 cm.

*Cipo trono con spalliera y braccioli*⁶⁸. Ejecutado como el precedente, se diferencia en que la parte vertical, aunque también compuesta por dos elementos, se constituye por uno o más betilos, apoyados en un respaldo, que a sus lados porta los brazos. En este caso la altura máxima va desde 68,5 cm. de máxima⁶⁹, a 23,5 cm. de mínima⁷⁰ y 42 cm. de media; el largo con un máximo de 73,5 cm.⁷¹, un mínimo de 9,5 cm.⁷² y una media de 30 cm.; mientras que el espesor va de un máximo de 51,5 cm.⁷³ a un mínimo de 8,5 cm.⁷⁴ y media de 23 cm.

⁵⁴ Bartoloni, *op. cit.*, 1976, (nota 11), estela n° 55 (p. 86, tav. XV).

⁵⁵ *Ibidem*, estela n° 51, p. 85 fig. 2, tav. XIV).

⁵⁶ *Ibidem*, estela n° 49, (p. 85, tav. XIV).

⁵⁷ *Ibidem*, estela n° 58 p. 86, tav. XVII).

⁵⁸ *Ibidem*, estela n° 55 (p. 86, tav. XVI), n° 56 (p. 86, fig. 3, tav. XVI).

⁵⁹ *Ibidem*, estela n° 54 (p. 86, tav. XV).

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 43-44, fig. 3, n° 66-79.

⁶¹ A. Lézine, *Architecture punique. Recueil de documents*, Paris 1962, p. 37, nota 13, considerados por el autor bastante raros, en total 14, representando el 2% de la totalidad de los monumentos hallados en el tofet; véase Saumagne, *op. cit.*, (nota 22), p. 241, fig. 2, B 10.

⁶² Bartoloni, *op. cit.*, 1976, (nota 11), estela n° 81 (p. 88, fig. 3, tav. XXIII).

⁶³ *Ibidem*, estela n° 67 (p. 87, tav. XIX).

⁶⁴ *Ibidem*, estela n° 81 (p. 88, fig. 3, tav. XXIII), n° 82 (p. 88, tav. XIV).

⁶⁵ *Ibidem*, estela n° 66 (p. 87, tav. XIX).

⁶⁶ *Ibidem*, estela n° 75 (p. 88, fig. 3, tav. XXI).

⁶⁷ *Ibidem*, estela n° 66 (p. 87, tav. XIX).

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 44-45, fig. 3-5, n° 80-133. Saumagne, *op. cit.*, (nota 22), p. 241, fig. 2, B 320

⁶⁹ Bartoloni, *op. cit.*, 1976, (nota 11), estela n° 109 (p. 91, tav. XXXI).

⁷⁰ *Ibidem*, estela n° 100 (p. 90, fig. 4, tav. XXVIII).

⁷¹ *Ibidem*, estela n° 109 (p. 91, tav. XXXI).

⁷² *Ibidem*, estela n° 84 (p. 88, fig. 3, tav. XXIV).

⁷³ *Ibidem*, estela n° 133 (p. 93, tav. XXXIX).

⁷⁴ *Ibidem*, estela n° 85 (p. 89, tav. XXIV), n° 102 (p. 90, tav. XXIX).

*Cipo trono con spalliera e braccioli su base modanata*⁷⁵. Ejecutado también en un solo bloque compuesto por dos elementos sobrepuestos: el inferior, que se caracteriza por un elemento troncopiramidal o prismático, sujetado a un toro o a un listel que a su vez sostiene una gola egipcia; y el superior, el cipo trono cuyo símbolo divino que porta puede ser un betilo, un ídolo a botella o una figura humana. Las medidas aportadas muestran una altura máxima de 148 cm.⁷⁶, una mínima de 45,5 cm.⁷⁷ y una media de 90 cm.; el largo un máximo de 62 cm.⁷⁸, un mínimo de 24 cm.⁷⁹ y una media de 45 cm.; el espesor da una cifra de 52 cm. máximo⁸⁰, de 24 cm. de mínimo⁸¹ y de 39 cm. de media.

*Cipo trono con spalliera y braccioli con incensario sobre base modanata*⁸² son denominados “bétyle sur socle en sifflet”⁸³. Compuesto como el anterior, pero con la única diferencia que porta dos incensarios adosados a la parte anterior de los brazos. Sobre el trono apoya el símbolo divino generalmente constituido por uno o más betilos o por un ídolo a botella.

Estela⁸⁴ “monumento votivo al quale è stata conferita la preminenza di una faccia sulle altre tramite l'appiattimento di uno dei lati, oppure l'inquadramento architettonico di questo lato, la giustapposizione su di esso di un motivo iconografico, la sguciatura o incavo che investe parte del culmine del monumento e parte della sua faccia posteriore”. Sus medidas abarcan desde unos 151 cm. de máxima⁸⁵ a unos 17,5 la más pequeña⁸⁶, con una media de 60 cm.; el largo máximo alcanza los 69,5 cm.⁸⁷, un mínimo de 11,5 cm.⁸⁸ y una media de 33 cm.; el espesor llega a un máximo de 60 cm.⁸⁹, un mínimo de 4,5 cm.⁹⁰ y media de 22 cm. Divididas por el investigador en dos categorías:

La estela que reproduce un templete, siendo la más frecuente

La estela que sobre la cara anterior se representa un templete o capilla.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 46-51, fig. 5-6, n° 134-140.

⁷⁶ *Ibidem*, estela n° 165 (p. 98, tav. XLVII).

⁷⁷ *Ibidem*, estela n° 134 (p. 94, fig. 5, tav. XXXVIII).

⁷⁸ *Ibidem*, estela n° 151 (p. 96, fig. 6, tav. XLIII).

⁷⁹ *Ibidem*, estela n° 139 (p. 94, tav. XL). Estela hallada *in situ*.

⁸⁰ *Ibidem*, estela n° 167 (p. 99, tav. XLVII).

⁸¹ *Ibidem*, estela n° 139 (p. 94, tav. XL). Estela hallada *in situ*.

⁸² *Ibidem*, pp. 46-51, fig. 6-8, n° 141-169, 625.

⁸³ Saumagne, *op. cit.*, (nota 22), p. 245, fig. 2, C 111, C 184.

⁸⁴ Bartoloni, *op. cit.*, 1976, (nota 11), pp. 33-38.

⁸⁵ *Ibidem*, estela n° 541 (p. 142, fig. 22, 26, 32, G, G, tav. CXLIX).

⁸⁶ *Ibidem*, estela n° 570 (p. 146, fig. 29, tav. CLVII).

⁸⁷ *Ibidem*, estela n° 543 (p. 142, fig. 22, 26, 33, ci, 32, i, i, tav. CXLIX).

⁸⁸ *Ibidem*, estela n° 570 (p. 146, fig. 29, tav. CLVII).

⁸⁹ *Ibidem*, estela n° 542 (p. 142, fig. 26, 32, I, I, I, tav. CXLVIII).

⁹⁰ *Ibidem*, estela n° 570 (p. 146, fig. 29, tav. CLVII).

Las deposiciones más antiguas no estaban marcadas, siendo las estelas introducidas después de los cipos. Se carece de descripciones de las estelas de los niveles Tanit II y III. Según L.E. Stager a un inicial Tanit I sin monumentos de tipo conmemorativo (fase 1), éstos, con forma en L⁹¹, aparecen en el siglo VII (fases 2 y 3), mientras los cipos eran introducidos en aquel siglo algo más tarde (fase 4), llegando presumiblemente a ser la forma estandar en los siglos VI y V, en Tanit II. Desafortunadamente, hay un hueco en su presencia para las fases más tempranas (5 y 6) de Tanit II. No es hasta las fases 7 y 8 (siglo IV) que las estelas aparecen junto a los cipos.

La evidencia de las fases 5 y 6 es exigua. En área 1 en la fase 5/6 la urna 5558 era marcada por una piedra irregular de forma rectangular (32 por 17 cm.) designada V41T. En el mismo área se hallan 3 fragmentos de piedra (V16T, posiblemente fragmento de base de una estela) aparentemente conmemoraban la urna 5586.

Poinssot en su nivel C (final Tanit II fases 7 y 8), se suceden cipos, obeliscos y estelas. Varios de estos obeliscos, estelas con frontón sin acroteras, además no decoradas ni inscritas, fueron hallados en la fase 7/8 por Stager. Dos bloques rectangulares de piedra caliza, toscos y estrechos, limitados por bastos frontones fueron hallados en esta fase del área 1, aparentemente no estaban marcando ninguna urna. En el área 5 acontece una situación similar, es decir, no se hallan colocadas sobre las urnas, con otros dos bastos bloques, posiblemente estelas con sus frontones actualmente perdidos.

En la fase 8 del área 6 dos estelas alargadas (aproximadamente 60 y 70 cm., respectivamente), con frontón, no decoradas, eran erigidas sobre las urnas 6030 y 6043 (V65T; V73T).

En el área 1 una estela con frontón portaba una inscripción de solo tres líneas (V36T) excavada por Kelsey (1 de su nivel 2 estelas; fase 7/8 de Stager), no estaba erecta sobre una urna. Otra evidencia para el testimonio de una estela reusada en las fases 7 y 8 existe en el área 1, donde V214T, un bloque rectangular cuidadosamente tallado, se halla colocado *in situ* sobre la urna 5848. En el área 4, V34T consistente en el cuerpo inferior y base de una estela encontrada *in situ*, no hallándose sobre una urna.

“In addition to cippi and decorated or inscribed, gabled stelae, some urns in phases 7 and 8 were marked, as in phases 5 and 6, by unworked stones. Set upright over urns 5947 and 5948 in area 5 was a large (42 by 29 by 11 centimeters), irregularly shaped,

⁹¹ J.H. Schwartz, *What the Bones Tell Us*, New York 1993, p. 35 “The earliest cippi, dating from the eight to the fifth centuries B.C.E., were L-shaped; they were insert and decorated with stucco and paint on one side”.

flat stone”⁹². S. Brown solo halló una estela con acróteras muy pequeñas registrada en un contexto de la fase 8⁹³.

Estelas de cuerpo grueso con o sin acróteras y decoradas con una amplia variedad de motivos llegan a ser bastante comunes en el siglo IV.

L. Poinssot y R. Lantier⁹⁴ solo diferenciaban entre obeliscos y estelas pero no sobre los tipos de estelas en el nivel C. En el nivel D notaron que muchas estelas eran más pequeñas, tenían acróteras, y se hallaban menos talladas. El hecho de que muchas estelas de cuerpo delgado con acróteras, cortas, pobremente talladas y con estandarizadas, repetitivamente, fachadas decoradas fueron encontradas dentro del relleno de época romana en el *tofet* y en el puerto apoya su sugerencia que éstas representaban los monumentos más tardíos del *tofet*. M. Hours-Miédan⁹⁵ indica también que las estelas de su estudio podrían ser consistentemente subdivididas en dos grupos, uno del propio *tofet* y uno de las excavaciones de Sainte-Marie y otras próximas a Byrsa⁹⁶. Halló que el motivo de Tanit del grupo del *tofet* estaba localizado en la parte superior de las estelas, mientras que aquellos de Byrsa eran incisos en la parte más baja de los monumentos, debajo del motivo de la mano, y eran flanqueados por otros símbolos.

En su estudio, S. Brown observa que raramente en los atributos que se representan dentro de estos dos tipos de estelas, un atributo es característica de un único grupo.

Brown propone en su trabajo intentar identificar los criterios para establecer las características entre las estelas de la última fase de Tanit II (Stager fases 7 y 8) y Tanit III (Stager fase 9). Analiza 652 ejemplares, atendiendo a su grosor, las califica en delgadas (1-5 cm.) o gruesas (7-15 o más cm.). De ellas 202 tienen entre 3-4 cm. y 410 entre 8-12 cm.⁹⁷. En su examen de los monumentos se centra en una serie de atributos relacionados con tres fases en la manufactura de las estelas:

1) forma (8 atributos)⁹⁸

2) zonas decorativas de la parte delantera (18 atributos)⁹⁹

⁹² Brown, *op. cit.*, (nota 12), p. 81.

⁹³ L.E. Stager, Carthage: A View from the Tophet, en H.G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen*, (Madrider Beiträge 8), Mainz-am-Rhein 1982, p. 157, menciona: “acroteria are incipient on some of the thick stelae”.

⁹⁴ Poinssot et Lantier, *op. cit.*, (nota 18), pp. 32-68.

⁹⁵ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 3), p. 26.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁹⁷ 35 son eliminadas por la autora del estudio ya que sus medidas caen entre 5 y 7 cm. Hay también 5 monumentos con forma de columna a los que no se aplica este sistema de división por la medición del grosor.

⁹⁸ “Pediment, height pediment, acroteria, width of acroteria, cut of acroteria, width of body, shape of body y thickness of body”.

⁹⁹ Observa de la decoración en la mayoría de las estelas aparece en tres zonas. Brown, *op. cit.*, (nota 12), p. 89.

3) motivos (82 atributos)¹⁰⁰.

De ellas, 160 estelas gruesas tenían acróteras, 164 carentes de acróteras, y 86 la presencia o ausencia de acróteras no puede ser determinada¹⁰¹. El cómputo de 160 ejemplares, representa el 39% del total de estelas gruesas (como se ha visto 410), pero el 49% del número total de estelas gruesas para el cual la presencia o ausencia de acróteras puede ser determinada (324). Mientras todas, menos una de las 161 estelas delgadas (sobre las que espesor y presencia de acróteras podría ser evaluadas) tienen acróteras.

Los atributos y valores son descritos en el Apéndice B de su estudio¹⁰². “In summary, thick stelae (figure 12:d, e) in my sample are tall, gabled, thick-bodied monuments, usually with straight sides but occasionally also with sides narrowing toward the base or top. Half have acroteria and half not. A quarter of the gables are high. Thin stelae (fig. 12:l) are short, gabled, thin-bodied monuments of which roughly two-thirds have sides tapering down and one-third have straight sides. (The only two thin stelae with sides tapering up are perhaps to be explained by careless carving, a characteristic of thin stelae). All have acroteria, and none of their gables is high”¹⁰³.

El tratamiento posterior a los monumentos deja abierta la posibilidad de un tratamiento externo por medio de un recubrimiento hecho con estuco en el que se podría pintar una serie de imágenes o bien escribir con pintura una fórmula de tipo votivo. De ahí que J.H.. Schwart recoja en su estudio sobre antropología física la siguiente cuestión: “Cippi did not bear engraved inscriptions, but Shelby Brown tentatively suggests that

“Zone 1: The pediment alone, or the pediment with its acroteria, usually forms one zone terminating at or slightly below the join with the body. If the acroteria are decorated, the same motif is repeated in each.

Zone 2: The body is commonly divided into two registers of 6 or more centimeters in height, with the narrower registers generally confined to the shorter, their monuments. A band varying in the thickness between 4 and 8 centimeters (but always thinner than the main zone(s) on the stela) may be inserted between the pediment and the upper body (figures 21:262; 35:523). The upper body contains either decoration or an inscription. If the upper body contains either decoration or an inscription. If the upper body is decorated rather than inscribed, I call it an Upper Body Zone; if it is inscribed I call it an Inscription Panel.

Zone 3: The third zone, termed the Lower Body Zone, is optional on thick stelae. Despite the term ‘Lower Body’, decoration is often located on only the top half of a stela (figures 23:300; 42:606). A fourth register is rare (figure 21:262, motif below inscription on lower body)”.

¹⁰⁰ “In all I evaluated eighty-two attributes of motifs, of which eighteen describe the existence, quality, or intricacy of incised motifs, seven identify types of decorative borders, and the remainder describe representational motifs. Only zoned stelae have the decorative motifs contained in borders, while both zoned and unzoned stelae are decorated with representational motifs”. Brown, *op. cit.*, (nota 12), p. 93.

¹⁰¹ Brown, *op. cit.*, (nota 12), p. 85.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 201-219.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 88.

dedications similar to those inscribed on stelae may have been painted on them”¹⁰⁴.
Cuestión sobre la que se volverá más adelante.

Respecto a las zonas donde se establecen los campos decorativos, S. Brown concluye: “In summary, the majority of thick stelae are more precisely cut and prepared to receive decoration than thin stelae. They are not always zoned (a third of them are not), and they exhibit greater variation in methods of indicating zones and in permissible locations for the inscription. The facades of thin stelae are more uniform in appearance and more rigidly subdivided in preparation for receiving decoration. They are also more crudely executed, so that some attributes which I judge to be produced intentionally by the carvers of thick stelae may have been created accidentally on thin monuments. Thin bodied stelae are carved with less variation and are zoned in fewer and more simplified ways than thick-bodied ones. Thin stelae almost invariably have two zones superposed on the body, with borders separating the zones and terminating the decorated portion of the stela below the Lower Body Zone, and a dedicatory inscription in the Upper Body Zone. The only exceptions to these ‘rules’ are some thin stelae bearing Sheep and Human motifs”¹⁰⁵.

La autora identifica asimismo tres bastos grupos de caras principales no divididas, aunque ella no realiza el estudio sobre estos ejemplares. Observa (1) decoradas, no inscritas; (2) decoradas e inscritas; y (3) inscritas, no decoradas.

Muchas de las zonas están separadas por bordes compuestos de una línea incisa, dos líneas paralelas estrechamente ejecutadas, o dos líneas paralelas separadas 2-3 cm. con diversos motivos en su interior (huevo y dardo griego, triglifo y metopa, líneas onduladas, espirales, zig-zag, gota y carrete griego). Se puede advertir una ligera diferencia entre monumentos gruesos y delgados: “The carvers of the representative facades of thin stelae compensated for a lack of imagination and variety in other areas by increasing the numbers of borders filled with abstract designs”¹⁰⁶.

Muchas de las estelas estudiadas por Brown portan inscripción, estando la mayoría en la parte superior del monumento. Sobre las estelas divididas en su cara principal, el panel para insertar la inscripción en ocasiones se halla en blanco, a pesar de que la estela había sido prefabricada para llevar una dedicatoria¹⁰⁷. A ello, la autora añade que algunos monumentos “also seem to have been prefabricated in short series of two or three (rarely more) stelae resembling one another in shape, color and hardness of stone, zoned or unzoned facades, and motifs”¹⁰⁸.

Las raíces de la iconografía de las estelas tiene su origen en Fenicia, manteniendo las formas tradicionales de los artesanos¹⁰⁹, aunque la producción parece superar en

¹⁰⁴ Schwartz, *op. cit.*, (nota 91), p. 35.

¹⁰⁵ Brown, *op. cit.*, (nota 12), pp. 91-92.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 94.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 92.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 103, para los ejemplos propuestos véase pp. 103-104.

¹⁰⁹ S. Moscati, *L'enigma dei Fenici*, Roma 1982, p. 70; Brown, *op. cit.*, (nota 12), p. 105.

cantidad y calidad a aquella de su origen¹¹⁰. No obstante, algunas cuestiones dejan abierta la posibilidad de influjos de procedencia diversa en distintos momentos. Los cipo-trono, como se ha podido observar, se caracterizan por ser bloques calcáreos monolíticos, altos, en ocasiones más de un metro, lleva un zócalo con forma de paralelepípedo o de prisma con caras piramidales, con profundas acanaladuras en la parte superior, coronados generalmente por una gola egipcia¹¹¹. Para A.M. Bisi, “in particolare, la stretta dipendenza dei cippi punici dai prototipi egiziani, a loro volta fedelmente riecheggianti dagli esemplari fenici”¹¹². La categoría mejor constatada en el *tofet* de Cartago son los cipos *naískoi* egiptizantes con un centenar de ejemplares¹¹³, tienen su origen en prototipos egipcios y reflejan un sistema constructivo religioso que deben reflejar las estructuras de los primeros templos cartagineses, que como apunta A.M. Bisi¹¹⁴ reflejarían a su vez los edificios culturales de la madrepatria. En el interior de una pequeña capilla cúbica hay una divinidad, serpiente ureo con el disco solar.

A finales del siglo V e inicios del siglo IV hacen su aparición los motivos arquitectónicos de origen griego, en particular las pilastras con capiteles eólicos de origen chipriota¹¹⁵. Un raro ejemplar de pilastra procedente del estrato B finaliza en un capital jónico de tipo arcaico, es decir, con la línea que une las dos volutas fuertemente encurvadas¹¹⁶.

A inicios del siglo IV se asiste a cambios bastante más sustanciales, tanto en la tipología como en la iconografía de las estelas. Aparecen las inscripciones con frecuencia, sustituyendo en un primer plano Tanit a Ba'al Hammon. Un nuevo tipo de estela con forma de obelisco calcáreo alargado y sutil, con punta aguda, decorado solo en la parte

¹¹⁰ S. Moscati, *Le stele*, en S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milano 1988, p. 304.

¹¹¹ Poinssot et Lantier, *op. cit.*, (nota 18), pp. 40ss., tav. III; Kelsey, *op. cit.*, (nota 18), p. 41, fig. 19; J.B. Chabot, *Contributions à l'épigraphie et à l'archéologie carthagoises*, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (1948), tav. XIV, 1; Lézine, *op. cit.*, (nota 61), figs. 18-20; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 3), tav. IIb; C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, n° Cb 342-355; Bisi, *op. cit.*, (nota 5), tav. V, 2; VIII, 2; X, 2; XII, 1.

¹¹² Bisi, *op. cit.*, (nota 5), p. 54.

¹¹³ Kelsey, *op. cit.*, (nota 18), p. 25, fig. 12, p. 42, fig. 20 Poinssot et Lantier, *op. cit.*, (nota 18), pp. 40-42., tav. III, n° 1-6, 8-13; Chabot, *op. cit.*, (nota 111), tav. XII, 1, 4, XIII, 1-4, XIV, 3; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 3), tav. II a, c, III d-f; M.P. Fouchet, *L'art à Carthage*, Paris 1962, tav. VIII, figs. 2, 17; Picard, *op. cit.*, (nota 111), n° Cb 101-157, 255-336, 479-502; Bisi, *op. cit.*, (nota 5), tav. VI, 2; XI, 2; XII, 2.

¹¹⁴ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), p. 55: “La categoria di gran lunga meglio attestata da centinaia di esemplari del *tophet* quella dei cippi-*naískoi* egittizzanti. Come abbiamo già detto nel Cap. I, questi monumenti risalgono a prototipi egiziani e riflettono un genere di costruzione che doveva essere assai in uso nei primi templi cartaginesi, i quali ricalcavano a loro volta gli analoghi edifici culturali della madrepatria”.

¹¹⁵ Picard, *op. cit.*, (nota 111), Cb 158-159, 330-331, 336.

¹¹⁶ Picard, *op. cit.*, (nota 111), Cb. 171; Poinssot-Lantier, *op. cit.*, (nota 18), pp. 40-41, fig. 2; Lézine, *op. cit.*, (nota 61), pp. 43-49, figs. 25-28 ilustra ejemplares de este tipo aunque más tardíos.

anterior y coronado por un frontón y por la pareja de acróteras una a cada lado, clara influencia del ámbito griego¹¹⁷. Este ámbito también se deja sentir en los encuadramientos arquitectónicos con columnas o pilastras rematadas por capiteles eólicos¹¹⁸ o, de forma más rara, capiteles de tipo dórico¹¹⁹.

La ornamentación de las estelas del siglo III es bastante más compleja que aquellas anteriores. El campo decorativo viene dividido en dos registros por caras horizontales con motivos a óvulos, a retículas, a espina de pez, a líneas zigzagueantes u onduladas, a metopas, a aretes¹²⁰, o bien con elementos vegetales constituidos por ramas frondosas estilizadas, por hojas de hiedra, etc. En la parte superior, generalmente, se representan símbolos divinos¹²¹.

Se puede decir concluyendo, respecto a Cartago, que los cipos tienen una base de sección cuadrada, mientras las estelas son de base de sección rectangular. Los cipos pueden ser simples, o bien moldurados en la parte superior en forma de trono. Las estelas tienen una cara principal, que prevalece sobre las restantes, en la cual es excavada un nicho que lleva a su vez, mediante una incisión o un relieve o pintura, pudiendo en ocasiones combinarse las técnicas, una imagen. Una base más o menos saliente sostiene habitualmente la estela, un remate la cierra en la parte alta. Las dimensiones van desde medio metro a un metro de altura (media por defecto una veintena de centímetros), hasta casi dos metros en los cipos de Tharros.

Dos fases aparecen cronológicamente diferenciadas: la primera, entre el s. VII y el VI, con cipos o estelas, estas últimas con la parte superior plana; la segunda entre el s. V-II, solo estelas con su parte superior triangular. El elemento figurativo esencial es la imagen que aparece dentro de un templete o capilla, y ésta puede ser elaborada mediante dos pilastras que la flanquean sosteniendo una cornisa a gola egipcia, la cual a menudo lleva un disco al centro y puede a su vez estar superada por un friso. Es evidente que la estela constituye la esquematización de una capilla, cuyo prototipo es fácilmente reconocible en el *naòs* egipcio; y que por tanto su función es aquella de indicar, o de esgrimir en síntesis, un lugar de culto.

¹¹⁷ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), tav. XIV-XVII, XIX-XX. Aunque en el periodo de transición entre el s. V y el s. IV todavía se observa la persistencia de formas e iconografías anteriores, así los cipo-naískoi (Picard, *op. cit.*, (nota 111), n° Cb 152-157, 276-299, 314-317, 324-329), mientras más raros son los cipos a obelisco, algunos decorados todavía por más de un lado (Cb 169, 170 no decorado, 358-361, 362 no decorado) y los cipo trono con un betilo pilastriforme (Cb 160-164).

¹¹⁸ Picard, *op. cit.*, (nota 111), Cb 180-181, 447-449; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 3), tav. VI a. VIII c-d, XIV d, XVII b-c; Bisi, *op. cit.*, (nota 5), tav. XV, 2.

¹¹⁹ Picard, *op. cit.*, (nota 111), n° Cb 412.

¹²⁰ Baste los ejemplos aportados por Bisi, *op. cit.*, (nota 5), tav. XVIII, 1; XIX, 2; XX, 1.

¹²¹ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 3), p. 23. En la parte inferior se situarían los animales del sacrificio, los objetos de culto y otra serie de representaciones profanas.

Así pues, las estelas tienen el aspecto de pequeñas capillas, generalmente de estilo egipcio, con inscripción en la base y un nicho en el centro que contiene un objeto de culto: una figura humana o animal, un símbolo, uno o varios betilos ... En la primera fase la figura prevalece sobre los motivos geométricos: sobre todo betilos o pilastras, simples o dobles o triples o quintuples, a veces superados por el disco solar con el creciente lunar; además de la *losanga*, elemento con forma romboidal, o «ídolos a botella» denominados de esta manera debido a su forma. Los motivos humanos son raros: el personaje desnudo con los brazos extendidos a lo largo de los lados, puesto entre dos betilos o sobre un altar, alguna vez el personaje masculino paseante y aquel femenino con los brazos en el pecho.

Al inicio del siglo V (segunda fase) aparece el denominado «signo de Tanit»¹²², cuya interpretación generalmente ha sido vista como la esquematización de una figura femenina. En esta segunda fase se origina un enriquecimiento de las imágenes, prevaleciendo la técnica de ejecución mediante una simple incisión. La iconografía puede tener una función primaria o secundaria. Comienzan a aparecer los motivos inspirados en el mundo griego: la columna jónica o dórica, el caduceo, el delfín, los pájaros, las flores. Del siglo IV, en fase de plena inspiración griega, junto a varios símbolos, es la imagen de una figura masculina con bonete en actitud de andar, lleva en el brazo un niño.

En la última parte de la segunda fase, s. III-II, la ornamentación se hace más densa y compleja. Entre las figuras humanas aparecen la figura del oferente y el denominado *temple-boy*, un niño sentado sobre la pierna izquierda con la derecha replegada bajo el cuerpo. Florecen al tiempo las iconografías animales (toros, carneros, palomas, gallos, cisnes, peces, elefantes, conejos, caballos, panteras, etc.); aquellas relativas a instrumentos litúrgicos (mesas de ofrenda, arcas, vasos, cuchillos, etc.); y aquellos geométricos (espina de pez, aretes, ovas, retículas, etc.).

Un capítulo aparte merecerían las estelas de Sainte-Marie¹²³. E. Pricot de Sainte-Marie, premier Drogman du Consulat de France en Túnez, en 1874 halló en Dermech un montón de estelas púnicas consagradas a Tanit y Ba'al Hammon, la mayor parte rotas y mutiladas¹²⁴. Con el descubrimiento del *tofet* de Cartago, la polémica en torno a estas

¹²² Véase: F.O. Hvidberg-Hansen, *La déesse TNT. Une étude sur la religion cananéenne-punique*, Copenhagen 1979; S. Moscati, L'origine del «segno di Tanit», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, ser.-8, 27 (1972), pp. 371-374.

¹²³ Sobre su problemática, véase: H. Benichou-Safar, Les stèles dites «de Sainte-Marie» à Carthage, en H. Devijver and E. Lipinski (eds.), *Punic Wars : proceedings of the conference held in Antwerp from the 23th [sic] to the 26th of November 1988 in cooperation with the Department of History of the Universiteit Antwerpen*, (Studia Phoenicia X; Orientalia Lovaniensia Analecta 33), Leuven 1989, pp. 353-364.

¹²⁴ Llevó al propio descubridor a pensar en uno o más santuarios que debieron existir a lo largo del litoral y en concreto en Dermech, E. de Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, Paris 1884, p. 11.

estelas se presenta en si pertenecen a un santuario distinto¹²⁵ o bien si son fruto de la acción romana o de los bizantinos, sobre el estrato más superficial del *tofet*¹²⁶.

H. Benichou-Safar retoma la cuestión del origen de estas estelas a través de un estudio comparativo en el que la autora parte de una “choix des stèles de référence”¹²⁷, optando por el estudio de 336 estelas¹²⁸, “choix de critères de référence”¹²⁹, hasta un total de 15 criterios relativos a medidas, campo figurativo, plano estilístico y sobre todo de tipo paleográfico, ya que la autora se centra en monumentos que portan inscripción para realizar su análisis. Los resultados apuntan a considerar las estelas de Sainte-Marie de época tardía, es decir, de los últimos años de vida de Cartago. A ello se debe señalar que ningún ex-voto ha sido hallado *in situ* en el sector de Dermech, que se halla a unos 1.200 m. en línea recta del santuario del *tofet* cartaginés, y la mayoría están privadas de la base, como si hubiesen sido arrancadas de su lugar originario, donde se hallaban hincadas en la tierra. Además, las invocaciones se hacen a las divinidades del *tofet*, último estrato de este santuario debía acoger numerosas estelas talladas en piedra calcárea gris, piedra en la que están talladas la mayor parte de las estelas halladas en Dermech¹³⁰.

En cuanto a los monumentos conmemorativos del *tofet* de Susa¹³¹, aporta una serie de datos que confirman la situación del *tofet* cartaginés, mientras se puede observar un taller propio operativo en esta ciudad.

El lugar sacro se halló bajo los fundamentos de una iglesia cristiana. Las primeras estelas aparecieron en el año 1863, aunque las excavaciones comenzaron en 1910 por M. Leynaud¹³².

Algunas estelas procedentes de Susa depositadas en el Museo de Cartago fueron ilustradas por L. Carton¹³³, sin embargo no presenta reproducciones de las mismas. Así,

¹²⁵ P. Icard, Stèles puniques découvertes à Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1925), pp. 248-249; L. Carton, La Carthage punique d'après les récentes découvertes, *Revue Archéologique*, 17 (1923), p. 333 y 337; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 3), pp. 16, 18, 21, 54, 69.

¹²⁶ E. Vassel, Les enseignements du sanctuaire punique de Carthage, *Annales de l'Académie des Sciences Coloniales* (1924), pp. 27-28; Picard, *op. cit.*, (nota 111), p. 215; Bisi, *op. cit.*, (nota 5), p. 59 y n. 37.

¹²⁷ Benichou-Safar, *op. cit.*, (nota 123), pp. 354-357.

¹²⁸ Del *tofet* 208 ejemplares:

20 de las excavaciones de Icard, estrato C

99 de las excavaciones de Icard, estrato D

89 de las excavaciones de Cintas

De Dermech 128 de las excavaciones de Sainte-Marie.

¹²⁹ Benichou-Safar, *op. cit.*, (nota 123), pp. 357-358.

¹³⁰ “Selon nos estimations basées sur un échantillonnage de 200 pièces environ, 82% des ex-voto de Dermech (point E) étaient en calcaire gris”. Benichou-Safar, *op. cit.*, (nota 123), p. 364, n. 23.

¹³¹ Un estudio previo, Bisi, *op. cit.*, (nota 5), pp. 91-103.

¹³² A.F. Le Chanoine Leynaud, Rapport sur les fouilles d'un sanctuaire phénicien à Sousse (Tunisie), *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1911), pp. 473-479.

varias fueron depositadas en el Museo del Bardo¹³⁴, aunque la mayor parte se hallan en el Museo de Sousse y unos pocos ejemplares en el Antiquarium de Utica¹³⁵.

La excavación realizada por Cintas ha dado la estratigrafía que permite la cronología de las estelas. Como en Cartago, las representaciones antropomorfas prevalecen sobre las de tipo betílico en el estrato más antiguo, mientras se verifica la tendencia inversa a partir del siglo III.

No aparecen cipos trono de la más antigua producción de Cartago, sino solo raros ejemplares de cipo *naískoi* con una forma particular¹³⁶ y de cipo altares estucados, con forma de paralelepípedo con el perfil señalado por fuertes nervaduras¹³⁷.

Desde época arcaica se prefiere el tipo de lastras rectangulares con listeles moldurados de enmarcación, apoyados en una base trapezoidal coronada por un toro y por una gola de tipo egipcia¹³⁸. Más frecuentemente aparecen las estelas con remate plano antes que con cúspide triangular o bien ligeramente disminuida hacia la parte alta, sin embargo raramente con acróteras de tipo griego¹³⁹. No obstante, faltan los cipos, atestiguándose las estelas desde el final del siglo VI, las cuales confirman las iconografías de Cartago pero con peculiaridades locales: las columnas escalonadas que encuadran los betilos, las triadas betílicas dobles, los «idolos a botella» deformados por el alargamiento de la base a campana. Faltan algunas iconografías típicas de Cartago: la *losanga*, la mano, la palma. Algunas estelas recuerdan modelos fenicios: así una con personaje ante un dios en trono y dos con figura femenina sentada sobre un escabel y envuelta en un vestido largo, que sostiene hacia un incensario una esfera que tiene entre ambas manos.

Producción inicio del siglo V, ninguna de las estelas es anterior a esta fecha. Los ejemplares más antiguos son estelas con templete egiptizante, caracterizados generalmente por una base alta y un coronamiento bajo, a veces triangular y achaflanado, eventualmente con gola egipcia superada por una moldura a gola recta. Se atestigua el empleo de pintura rojiza¹⁴⁰. Las estelas que llevan incisas un epígrafe, pertenecientes al estrato 3º (fin del s. III-inicio del s-II) son para Cintas¹⁴¹ de claro origen cartaginés tanto en su material como en las representaciones que portan. Respecto a las estelas anicónicas, la separación en

¹³³ L. Carton, Le sanctuaire de Tanit à El-Kenissia, *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1ère série, XII (1908), pp. 144-147.

¹³⁴ Picard, *op. cit.*, (nota 111), pp. 29-31, 298-300, Cb 1075-1081.

¹³⁵ Ejemplares con forma de trono con brazos y betilo apoyado en el plano de fondo, o bien de estela con zócalo de base.

¹³⁶ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), tav. XXII, 1-2; XXIV, 1.

¹³⁷ Picard, *op. cit.*, (nota 111), p. 29.

¹³⁸ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), tav. XXII, 1-2, generalmente sobre este tipo de estelas se ejecutan representaciones de tipo antropomorfo.

¹³⁹ *Ibidem*, tav. XXI-XXIII, XXV, 1.

¹⁴⁰ P. Cintas, Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), p. 48

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 32-33.

registros horizontales observada en las estelas a partir del siglo IV en Cartago, hechas por sucesión de ovas, líneas onduladas o en zig-zag ..., no aparecen en este área sacra¹⁴².

Respecto a la iconografía cabe destacar, una estela datada en torno al s. V, actualmente en paradero desconocido, con una altura 17 cm de la que P. Cintas menciona: “La pierre utilisée pour sa fabrication provient d’anciennes dunes de calcaire consolidé ... La face est ornée d’une sculpture, dans un cadre qui surmontait certainement un autel à gorge égyptienne semblable à ceux des deux autres stèles trouvées au même endroit ... Il ne reste de la stèle que le cadre circonscrivant le dessin des personnages. Le dessin reproduit une scène de culte. Assez bien conservée, la partie en relief est non seulement une des meilleures reproductions de l’art carthaginois qui soit connu jusqu’à ce jour, mais encore un véritable document sur la religion punique: un dieu, assis sur un trône, reçoit l’hommage d’un humain debout devant lui.

L’image du dieu assis est plus grande que celle de l’orant qui lui fait face. Elle occupe la partie gauche du tableau lorsqu’on le regarde. Le dieu, tourné vers la droite, porte une barbe longue; il est coiffé d’une haute tiare du sommet de laquelle retombent en flots des rubans ou des cordons. De la main gauche, il tient une lance à long fer amygdaloïde. Sa droite est élevée, la paume tournée vers l’extérieur, légèrement plus haut que le front de celui qu’elle bénit. Une longue robe doit couvrir tout le corps du dieu. On en voit sortir seulement le pied droit; mais les détails du vêtement ne sont pas marqués, faute de place. Le corps du personnage est masqué par un des accoudoirs du trône flanqué de sphinx. Le trône comporte un haut dossier, rejeté en arrière et sans ornementation. Bien entendu, le sphinx de droite est seule visible parce que la scène est représentée de profil. En arrière de la tête du sphinx, une coiffure assez mal dessinée recouvre les oreilles.

Une bordure, nettement marquée à l’amorce de l’aile, permet de supposer que le modèle représenté par l’artiste devait avoir deux bandes entre-croisées sur la poitrine ... Les pattes de devant disparaissent sous les plis d’un vêtement probablement suspendu aux courroies dont il vent d’être parlé. La patte arrière droite est portée en avant, la patte gauche est dissimulée par la queue qui descend en courbe ...

Le personnage, figuré debout, est coiffé d’un bonnet dont la pointe s’incline en arrière. Le bras gauche est collé au corps sur les plis d’une longue robe, allant jusqu’à terre. La main droite, ouverte, est levée, dans le geste de la prière, à la hauteur du visage. Le champ est resté vide. Ni inscription, ni symbole n’occupent le fond du tableau.

On imagine aisément que la scène représentée se déroule dans un lieu saint. On connaît déjà de nombreuses stèles encadrées ... de colonnes surmontées d’un fronton, image d’un temple en réduction ... Ici, seule la colonne de droite est intacte, ainsi que le sommet de celle de gauche. Sur la travée, un disque ailé accosté de deux uraeus a été disposé ...”¹⁴³. Mientras que P. Cintas ve “une lance à long fer amygdaloïde”, C. Picard

¹⁴² Bisi, *op. cit.*, (nota 5), figs. 59-61; 63-71; tav. XXI-XXIII, XXIV, 1, XXV, i.

¹⁴³ Cintas, *op. cit.*, (nota 140), pp. 13-16.

reconoce ver un cetro sin dar más detalle¹⁴⁴, mientras que L. Foucher lo identifica con “une hampe surmontée d’un épi de blé”¹⁴⁵. Sin duda, se trata de una escena cultual, una capilla con un dios sobre un trono, un orante, buscando la bendición. El disco alado flanqueado por uraeus, daría pie a la hipótesis de un carácter solar de la divinidad representada. Para Paolo Xella¹⁴⁶ es evidente que nos hallamos ante una iconografía que es típicamente fenicia, poniéndola en relación con una representación de la divinidad del *tofet*, Ba‘al Hammon.

En tierras africanas, en el santuario de la colina de El-Hofra¹⁴⁷, su importancia radica sobre todo en la información epigráfica que nos transmiten sus monumentos. La tipología de las estelas repite aquella de las estelas tardo-helenísticas de Cartago con la parte superior en punta o plana. Pocos símbolos aparecen en el *tofet* de esta ciudad: prevalece el signo de Tanit y el caduceo, íntimamente ligados el uno al otro en una trama de líneas. Otras estelas, más elaboradas, con un encuadramiento arquitectónico y la parte superior frontal con acróteras de tipo clásico (la mayor parte de las estelas tiene la parte superior piramidal a menudo irregularmente esbozada) intentan ser una imitación de los ejemplares cartagineses de edad helenística (s. III-II). La mayor parte de las estelas ha sido halladas en el año 1950 en una *favissa* del santuario de El-Hofra por lo que no hay apenas una sucesión estratigráfica de los hallazgos.

Para Cintas las estelas más antiguas son aquellas sobre las que aparecen elementos clásicos (opinión recogida por Berthier et Charlier¹⁴⁸), aunque esta influencia de tipo griego en la zona durante el siglo III viene derivada de los prototipos cartagineses. Son estelas con tímpano y acróteras, la representación iconográfica del tímpano se reduce a la mano, las hojas de acanto, o el disco con el creciente lunar. Se hallan divididas en dos registros por líneas partidas, onduladas u ovas, con un encuadre arquitectónico compuesto por columnas jónicas y en el registro principal el signo de Tanit, flanqueado por la mano y el caduceo¹⁴⁹.

Los ejemplares posteriores a la caída de Cartago se insertan dentro de las producciones neopúnicas africanas, las cuales conservan parte de la simbología pero se abren a nuevos elementos de tipo bereber como el cuerno¹⁵⁰ u otros de influencia

¹⁴⁴ Picard, *op. cit.*, (nota 111), Cb 1075, p. 298.

¹⁴⁵ L. Foucher, *Hadrumentum*, Paris 1964, p. 41.

¹⁴⁶ P. Xella, *Baal Hammon. Recherches sur l’identité et histoire d’un dieu phénico-punique*, (Collezione di Studi Fenici, 32), Roma 1991, pp. 117-119.

¹⁴⁷ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), pp. 103-113; Análisis de la decoración: A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d’El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, pp. 179-219; F. Bertrand y M. Szyner, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987.

¹⁴⁸ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 147), p. 231.

¹⁴⁹ *Ibidem*, tav. XXI A, C-D, XXIV C.

¹⁵⁰ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), figs. 74, 78.

helenística como el grano de uva o la cratera, ambos emblemas de tipo dionisiaco, o la roseta rayada. Además la antropomorfización del signo de Tanit con los brazos alzados¹⁵¹ y el fiel en actitud de ofrenda, tipo influido por la creciente romanización.

En dos estelas se cree reconocer la imagen de Ba'al Hammon: personaje barbudo, ante o al interior de una capilla con columnas dóricas, enarbola el asta de un caduceo como si fuese un cetro. "Nous n'hésiterons pas ... à reconnaître Baal Hammon dans nos deux figurations"¹⁵².

Así pues, las estelas son tardías, comenzando su producción hacia el siglo III y en parte disminuyen tras la caída de Cartago. Muchas portan el «signo de Tanit» inciso o en relieve en el centro del campo figurativo, a menudo con el caduceo al lado y coronado por los símbolos astrales, bajo él un recuadro contiene la inscripción. Desarrollos locales propios del taller de Cirta son: el «signo de Tanit» fuertemente humanizado, que lleva en mano el caduceo o un ramo; armas variadas como yelmos, escudos, lanzas y espadas; hojas, rosetas o palmas a menudo estilizadas; figuras geométricas y astrales como el disco, el creciente lunar con las puntas hacia arriba y las estrellas; figuras animales como delfines, carneros, toros y caballos, mientras son raras las figuras humanas. Para Sabatino Moscati: "Sono evidenti la tarditività di queste iconografie, il loro carattere prevalentemente ornamentale, la difficoltà di ravvisarvi, e anche di ipotizzarvi, evoluzioni specifiche del rito. Ciò vale ancor più per le stele di epoca romana, tra cui emergono quelle di Dugga"¹⁵³. Aquí una parte, en los siglos II-I a.n.e., muestra todavía motivos tradicionales, otra parte, siglos I-II n.e., evidencia desarrollos del todo secundarios como el «signo de Tanit» alterado porque el disco une desde la línea divisoria, o es sustituido por el creciente lunar con las puntas hacia arriba, o asume el aspecto de una figura humana mientras los brazos se alargan y toman un aspecto filiforme.

Al siglo II n.e., en plena edad romana, pertenecen otras estelas como las de Ghorfa y Maktar, fuera de la tradición púnica de la que conservan únicamente la tipología elemental.

En Aïn Tounga se observa la disposición libre de los elementos decorativos que huyen de la subdivisión en registros horizontales propios de la época romana en número de tres. Los animales son ejecutados con menor cuidado que los encuadramientos arquitectónicos. Generalmente el remate es redondeado y no piramidal.

También en la ciudad norteafricana de Volubilis, posterior a la caída de Cartago, fueron halladas 605 estelas o fragmentos de estelas en el mes de noviembre de 1955, hallándose 578 ejemplares en los antiguos almacenes del museo de esta localidad. Los trabajos realizados entre 1955 y 1961 pusieron a la luz 110 estelas o fragmentos de estelas. Supone un total de 815 piezas de las que 375 se hallan intactas o bastante bien

¹⁵¹ *Ibidem*, fig. 74.

¹⁵² Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 147), p. 204.

¹⁵³ S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano 1991, p. 117.

conservadas¹⁵⁴. Las estelas habían sido reutilizadas en muros. Los monumentos de este *tofet* merecen una especial atención. De 724 estelas, 465 de ellas con frontón (68%).

Respecto a sus medidas, son bastante pequeñas, variando desde los 12 cm.¹⁵⁵ a los 38 cm.¹⁵⁶ de altura; de los 8 cm.¹⁵⁷ a los 24,5 cm.¹⁵⁸ de ancho; y de los 2 cm.¹⁵⁹ a los 12 cm.¹⁶⁰ de grosor. Siendo el ancho medio de las estelas fracturadas en su parte superior de unos 15 cm., mientras que la altura media de aquellas fracturadas en cuanto a su parte ancha es de 21,5 cm.

La disimetría de sus contornos y la irregularidad del trazado de sus representaciones muestran que muchas estelas fueron talladas apresuradamente. Seis fases son advertidas en su ejecución: “Après avoir découpé (I) puis ébauché en forme de stèle (II) un bloc vrut, l’imagier repérait (III) et esquissait (IV) la composition en traits légers; il lui restait alors à dégager celle-ci (V) avant de procéder à une finition (VI) plus ou moins appliquée”¹⁶¹.

Además se puede advertir que las figuras de las estelas n° 27¹⁶², n° 180¹⁶³ y n° 719¹⁶⁴ han sido ejecutadas con regla y compás. Cuarenta y cinco estelas fueron pintadas de las que 30 sobre la cara anterior en su totalidad o parcialmente; en otras los relieves son aumentados de color (8 ejemplares); la pintura figura solamente sobre las representaciones (7 ejemplares). Predominan las tintas rojas tirando a marrón. Sobre la piedra clara o con preparación de estuco se utilizan pigmentos ocre ferruginoso muy común en Marruecos o hematites pulverulenta denominada ocre rojo¹⁶⁵.

Respecto a su decoración hay que señalar que se detectan 99 ejemplares anicónicos. La decoración en cuanto a su ubicación se establece en el frontón, un total de 68 ejemplares con éste diseño, un campo propio de los cuales 42 portan emblemas. Generalmente se trata de símbolos relacionados con las divinidades. En cuatro ocasiones se observa una palma y la corona, atributos que suelen llevar en sus manos los seres humanos¹⁶⁶. Normalmente motivos circulares, con rosetas insertas, rosetas, creciente lunar

¹⁵⁴ “Numériquement cette série est la plus importante de deux Maurétanies et l’une des toutes premières de l’Afrique romaine: seuls des sites de Carthage et le sanctuaire d’el Hofra près de Constantine en ont donné davantage”. H. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, Paris 1980, p. 64.

¹⁵⁵ *Ibidem*, estela n° 259, p. 182, pl. XX.

¹⁵⁶ *Ibidem*, estela n° 26, p. 148, pl. IV.

¹⁵⁷ *Ibidem*, estela n° 699, p. 239, pl. XLVII.

¹⁵⁸ *Ibidem*, estela n° 23, p. 144-145, pl. II, n° 217, p. 176, pl. XVII.

¹⁵⁹ *Ibidem*, estela n° 427, p. 205, pl. XXX, n° 428, p. 206, pl. XXX.

¹⁶⁰ *Ibidem*, estela n° 459, p. 210, pl. XXXII.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 69.

¹⁶² *Ibidem*, p. 145, pl. III.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 170, pl. XIV.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 242, pl. XLVII.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 70.

¹⁶⁶ Véase las estelas n° 133, 139, 280, 537.

con los cuernos hacia arriba. Respecto al encuadramiento, claramente intenta un reflejo arquitectónico: tímpano con columna, templo dístico con columnas *in antis*¹⁶⁷. Asimismo se atestiguan columnas de tipo corintio¹⁶⁸.

En el cuerpo de la estela, la representación figurativa se centra en actos de tipo religioso como la ofrenda (de una palma o una corona), el ruego o invocación, la bendición, la acción de gracias.

Fuera del territorio africano, en Mozia, en Sicilia, el área del *tofet* se localiza en la zona septentrional de la isla y se halla constituida por dos áreas contiguas: una occidental frecuentada en la fase más antigua del santuario (estratos VII-V), una oriental utilizada en las fases sucesivas (estratos IV-I). Los estratos más antiguos, VII y VI, datables en el siglo VII¹⁶⁹, se caracterizan por solo la deposición de urnas¹⁷⁰. En el estrato V, primera mitad del siglo VI, aparecen junto a las urnas las primeras estelas. La mayor densidad de empleo de estelas se halla en los estratos IV-III, de la segunda mitad del siglo VI y gran parte del siglo siguiente. Desapareciendo de las fases siguientes. La cronología abarca desde de la 2ª mitad del siglo VI al 398.

Las estelas son mencionadas brevemente en el trabajo de J.I.S. Whitaker¹⁷¹. Posteriormente B. Pace presenta un primer avance de las mismas¹⁷² siendo G. Garbini¹⁷³, quien realiza un estudio detallado al que se unen las estelas halladas durante las campañas de excavación de 1964 y 1965 en el área del *tofet*. Con una primera catalogación sistemática debida a Marina Forte¹⁷⁴ y a Bice Pugliese¹⁷⁵ a quien se debe también el

¹⁶⁷ *Ibidem*, estela n° 199, p. 173, pl. XV, n° 293, p. 188, pl. XXIII, n° 513, p. 217, pl. XXXV, n° 800, p. 252, pl. LII.

¹⁶⁸ *Ibidem*, estela n° 264, p.183, pl. XXI.

¹⁶⁹ A. Ciasca, G. Coacci Polsellì, N. Cuomo di Caprio, M.G. Guzzo Amadasi, G. Matthiae Scandone, V. Tusa, A. Tusa Cutroni e M.L. Uberti, *Mozia-IX. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 50), Roma 1978, pp. 134-135.

¹⁷⁰ “I vasi dello strato VI non sono abitualmente accompagnati da stele, benché possano essere, raramente, segnalati o coperti da piccole pietre”, si bien hay presencia de algún monumento votivo, MT 72/221 (n° 222), que se corresponde con la urna MT 72/210, MT 72/239 (n° 255) o MT 72/248 (n° 222). “Si noti, tuttavia, che tutti i pezzi citati sono a quota molto alta; gli ultimi due sono praticamente adagiati sul tetto dello strato, al punto di contatto con quello cronologicamente successivo, il V” (*Ibidem*, p. 128)

¹⁷¹ J.I.S. Whitaker, *Motya. A Phoenician Colony in Sicily*, London 1921, pp. 257-260, figs. 51-53.

¹⁷² B. Pace. Mozia. Prime note sugli scavi eseguiti negli anni 1906-1914, *Notizie degli Scavi*, (1915), pp. 440, 442. fig. 9.

¹⁷³ G. Garbini, Le stele, en A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, S. Moscati, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-I. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 12), Roma 1964, pp. 83-94; Idem, Le stele, en A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966, pp. 55-108.

¹⁷⁴ M. Forte, en Mozia - I, *op. cit.*, (nota 173), pp. 95-104, n° 1-22; Idem, en Mozia - II, *op. cit.*, (nota 173), pp. 71-108, n° 34-101.

catálogo de la colección Whitaker¹⁷⁶. Giovanni Garbini¹⁷⁷ realiza la lectura de las primeras estelas inscritas, mientras que desde 1969 este trabajo es realizado por M.G. Amadasi Guzzo¹⁷⁸. En Mozia la proporción de estelas inscritas respecto a las anepigráficas es de alrededor de un 4%. A.M. Bisi¹⁷⁹, recoge en su estudio sobre las estelas púnicas un capítulo dedicado a los ejemplares de Mozia.

Los monumentos están realizados en rocas de tipo arenoso-calcareo, poco compacta, fosilíferas¹⁸⁰. Es excepcional el empleo de roca siltoso-carbonática¹⁸¹ y de roca organógena, constituida por bivalvos unidos por cemento calcáreo¹⁸². S. Moscati y M.L. Uberti según las características de las rocas empleadas, dividen estas rocas en cinco tipos principales¹⁸³, aunque en realidad serían siete: tipo I, tipo II, tipo III, tipo IV, 1, tipo IV, 2, tipo IV, 3, tipo V. Para esta autora, el tipo I y V “sono tanto poco sfruttati che nel campione considerato non hanno attestazioni”¹⁸⁴.

Hay indicio del uso de cartones y de soluciones de tipo fijo para la ejecución de la estela, en relación a la proporción de espacios¹⁸⁵ y de su posterior decoración, observando trazos de incisiones que servían de guía¹⁸⁶, sobre todo en la realización del *naos* de tipo

¹⁷⁵ B. Pugliese, en I. Brancolli, A. Ciasca, G. Garbini, B. Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-III. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 24), Roma 1967, pp. 53-70, n° 120-147; Idem, Le stele, en A. Ciasca, G. Garbini, P. Mingazzini, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-IV. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 29), Roma 1968, pp. 65-93, n° 148-215; Idem, Le stele, en A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, G. Matthiae Scandone, B. Olivieri Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-V. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 31), Roma 1969, pp. 105-113, n° 216-238.

¹⁷⁶ B. Pugliese, en Mozia - V, *op. cit.*, (nota 175), pp. 135-171, n° 1-149.

¹⁷⁷ G. Garbini, en Mozia - II, *op. cit.*, (nota 173), pp. 109-117; Idem, en Mozia - III, *op. cit.*, (nota 175), pp. 71-81; Idem, en Mozia - IV, *op. cit.*, (nota 175), pp. 55-63.

¹⁷⁸ M.G. Amadasi Guzzo, en A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, S. Moscati e V. Tusa, *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970, pp. 95-116; Id., en Mozia IX, *op. cit.*, (nota 169), pp. 155-159; Eadem, Una stele iscritta dal tofet di Mozia, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 153-159, ya anunciada en Mozia IX, p. 146; Eadem, *Scavi a Mozia - Le iscrizioni*, (Collezione di Studi Fenici, 22), Roma 1986.

¹⁷⁹ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), pp. 139-149.

¹⁸⁰ D. Artizzu, Annotazioni sulle stele a figurazione maschile del tophet di Mozia, *Sicilia Archaeologica*, 81 (1993), p. 75.

¹⁸¹ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 10), estelas n° 319, n° 858, n° 996, n° 1103.

¹⁸² *Ibidem*, estelas n° 55-57.

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 15-16.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 95, nota 8.

¹⁸⁵ *Ibidem*, estelas n° 109, n° 437, n° 485, n° 492, n° 631, n° 779, n° 781, n° 800, n° 986.

¹⁸⁶ *Ibidem*, estela n° 305.

egipcio no sólo con estas sutiles incisiones sino también con pintura¹⁸⁷. La utilización de pintura roja está ampliamente documentada en los estratos IV y III, aunque está documentada en el estrato V esporádicamente. Dos estelas además portan restos de pintura negra¹⁸⁸. Interesante es el uso del metal al interior de una estela de Mozia¹⁸⁹. El descubrimiento de una estela con una figura pintada dentro del campo figurativo, puede justificar la hipótesis planteada por S. Moscati “che numerose altre stele, tradizionalmente definite ‘a nicchia vuota’, fossero in realtà dipinte anziché incise, e che il deperimento naturale del colore non abbia fatto intendere la loro reale natura”¹⁹⁰.

Los estratos más antiguos del santuario (estratos VII y VI) no tienen estelas, solo a partir del estrato V¹⁹¹. Entre inicios del siglo VI e inicios del siglo IV, unos 1.100 ejemplares. El repertorio iconográfico antropomorfo señala claras influencias vecino-orientales y chipriotas. Es el único lugar que ofrece entre sus ejemplares estelas dobles monolíticas, o insertar una estela más pequeña en el campo figurativo de otra mayor¹⁹².

En los estratos IV-III de Mozia la tipología e iconografía se manifiestan particularmente elegantes, las figuraciones son a menudo nuevas, reportándose a motivos orientales no atestiguados en Cartago.

La tendencia a la monumentalidad parece caracterizar las estelas con triada betflica y sobre todo con ídolo a botella. Respecto a los encuadramientos arquitectónicos se trata del *naos* de tipo egipizante. El templete egipcio se caracteriza por la presencia de ureos y de símbolos astrales que decoran el arquitrabe.

Entre las figuras geométricas predomina el betilo¹⁹³, el «ídolo a botella» y la *losanga*, a menudo elegantemente estilizados. Falta el «signo de Tanit», según S. Moscati “semplicemente per il fatto che la produzione di Mozia, iniziata alla fine del VII secolo a.C., si arresta all’inizio del IV, quando Dionisio di Siracusa conquista l’isola; ed è proprio in quest’epoca che il «signo de Tanit» si diffonde”¹⁹⁴. La gran novedad de Mozia

¹⁸⁷ *Ibidem*, estelas n° 306, n° 310, n° 312, n° 514, n° 546 (donde el betilo es de menor dimensión que el trazo que sirve de guía), n° 632, n° 718 (trazos en el cuello del ídolo), n° 825, n° 826, n° 856, n° 890 (aquí sirven de guía a la ejecución del disco solar), n° 895, n° 899, n° 956, n° 976 y n° 984, la mayor parte se observa en las pilastras de la decoración arquitectónica).

¹⁸⁸ *Ibidem*, estelas n° 622 y 708.

¹⁸⁹ A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, S. Moscati e V. Tusa, *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970, p. 87, S. 285.

¹⁹⁰ S. Moscati, Le nuove stele puniche scoperte a Mozia, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana de Archeologia*, 40 (1967-1968), p. 22.

¹⁹¹ A. Ciasca y M.G. Amadasi Guzzo, Ausgrabungen in Mozia, *Archiv für Orientforschung*, 23 (1970), pp. 140-141.

¹⁹² Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 10), p. 27, n° 731.

¹⁹³ Cuatro ejemplares de estela doble (*Ibidem*, estelas n° 631-634).

¹⁹⁴ Moscati, *op. cit.*, (nota 153), 118.

consiste en el desarrollo y en el predominio de las imágenes humanas, que en el periodo coetáneo cartaginés resultan minoritarias o del todo ausentes.

La imagen femenina con el disco en el pecho, desconocida o casi desconocida en Cartago, aparece en Mozia no solo en posición frontal, sino también en posición lateral. Junto a ella también se observa la figura femenina con cabellos que caen en bandas sobre el pecho, los brazos unidos bajo el mismo pecho, la larga vestidura lisa y alfeizada por la que se esconden los pies: imagen característica de Mozia por calidad y cantidad. No menos original es la figura masculina frontal, desnuda, de típica inspiración egipcia; y aquella igualmente masculina, en posición lateral, con alta tiara apuntada, brazos extendidos en avance y vestido que recae sobre la pierna posterior.

Una serie de iconografías se pueden denominar entre la humana y la geométrica: ya sea porque la figura humana viene simplificada y reducida a las connotaciones esenciales, ya sea porque la figura geométrica viene integrada con particulares que la humanizan. En el primer supuesto queda reflejado en que algunas figuras humanas se reducen a una mera silueta (aunque puede tratarse de estelas no redefinidas).

Las estelas más antiguas son aquellas cuya representación no es antropomorfa, concretamente de tipo anicónico, un ejemplar procede del estrato VI, n° 225 cuya cronología estaría comprendida entre el inicio del siglo VII y fines del mismo¹⁹⁵. En el siguiente estrato, el V, hay una aumento cualitativo, cuyo número decrece en los estratos sucesivos. Lo mismo sucede con las figurativas que portan betilos o símbolos astrales. Son evidentemente más recientes las estelas con la *losanga* o con animales, cuyo registro arqueológico comprende el estrato III, aunque su número sea exiguo, así como las mesa altar de las cuales hay testimonio en el estrato V¹⁹⁶, pero no en el precedente, es decir, el estrato IV.

Entre los tipos, predominan entre los ejemplares los cipos a *naískos* de influencia egipcia¹⁹⁷, constituidos por un templete o capilla que se alza sobre una base y termina en su parte superior con un arquitrabe pesante a gola, dando la sensación que asume el aspecto de una losa plana eregida sobre un zócalo¹⁹⁸.

La estela con templete o capilla egipizante presenta numerosas variaciones provocadas por el número de elementos que componen el paisaje arquitectónico, llegando a versiones esquematizadas en las que solo aparece el simple nicho¹⁹⁹, teniendo en su interior meros rectángulos o betilos²⁰⁰.

¹⁹⁵ Moscati e Uberti *op. cit.*, (nota 10), p. 57, n. 4.

¹⁹⁶ *Ibidem*, estelas n° 770-772.

¹⁹⁷ Mozia I, *op. cit.*, (nota 173), pp. 97-99, n° 10-12; Mozia II, *op. cit.*, (nota 173), pp. 57-60, n° 40-59; Bisi, *op. cit.*, (nota 5), tav. XXXVI, XL-XLI.

¹⁹⁸ Mozia I, *op. cit.*, (nota 173), pp. 95-96, n° 4-5; Bisi, *op. cit.*, (nota 5), figs. 97, 103, 107.

¹⁹⁹ Mozia II, *op. cit.*, (nota 173), p. 61; Bisi, *op. cit.*, (nota 5), figs. 105, 110, tav. XXXIX, 1.

²⁰⁰ Mozia II, *op. cit.*, (nota 173), n° 82-83, 85-87, tav. LXXIV 2, LXXV 1.

También se hallan cipos sumariamente esbozados con forma piramidal²⁰¹ y los tronos conteniendo en su interior un betilo²⁰². Un aspecto particular de la producción de Mozia son las estelas y cipos dobles²⁰³. Hay alguna estela doble²⁰⁴, como una que presenta dos personajes egipcios en situación de encontrarse²⁰⁵. Pero la mayor novedad parte de la iconografía, en la cual se observa sobretodo la elegancia y el refinamiento, signo de un artesanado con alto nivel, en cierto modo incluso superior al de Cartago.

Puede hallarse una asociación entre algún tipo de tipología y algunos elementos iconográficos²⁰⁶. Así, las representaciones antropomorfas que aparecen en mayor medida que aquellas que portan símbolos betílicos, se encuadran dentro de arquitecturas de tipo egipcio²⁰⁷.

Se observa, la utilización de la técnica polimátrica²⁰⁸, que como se verá es empleada también en Tharros, así como el empleo de pintura, también atestiguado ampliamente en ambos centros.

Por último mencionar que las estelas halladas *in situ* en Mozia en la cuadrícula 22/22a tienen su cara hacia el norte²⁰⁹, y aquéllas de la cuadrícula 33 y 36 hacia el sudeste²¹⁰.

Junto a Mozia, cabe hacer mención, a pesar de no hallarse un *tofet*, de las estelas del asentamiento de Lilibeo²¹¹. Situado frente a Mozia en la costa oeste siciliana tras la

²⁰¹ Bien de paralelepípedos reducidos hacia la parte alta, Mozia I, *op. cit.*, (nota 173), p. 100, n° 18; o bien excavados sobre los lados, Whitaker, *op. cit.*, (nota 171), p. 271, fig. 50; Mozia II, *op. cit.*, (nota 173), n° 72-95, tav. LXXI; Bisi, *op. cit.*, (nota 5), tav. XXXVIII 2, XXXIX 2, XLII 1.

²⁰² Mozia I, *op. cit.*, (nota 173), pp. 96-97, n° 7-9; Bisi, *op. cit.*, (nota 5), fig. 98.

²⁰³ Sobre cipos y estelas dobles, véase: A.M. Bisi, Osservazioni sulle stele puniche, *Bolletino di Archeologia*, (1967), p. 135; S. Moscati, Nuove stele di Mozia, *Oriens Antiquus*, 6 (1967), pp. 260-261; Garbini, Le stele, en A. Ciasca, G. Garbini, P. Mingazzini, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-IV. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 29), Roma 1968, p. 61; S. Moscati, Considerazioni sulle stele di Mozia, *Kokalos*, 14-15 (1968-1969), p. 299; Moscati 1970b, p. 278; Moscati 1973, p. 40; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 10), vol. I, p. 273; S. Moscati, Iconografie sulcitane, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8ª, 40 (1985), p. 273.

²⁰⁴ Moscati e Uberti *op. cit.*, (nota 10).

²⁰⁵ Moscati, *op. cit.*, (nota 153), p. 118, menciona que “evidentemente non esiste una connessione diretta con il rito, bensì una libera elaborazione figurativa”.

²⁰⁶ Aspecto ya apuntado en Mozia II, *op. cit.*, (nota 173), p. 69.

²⁰⁷ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), tav. XXXVI, XL-XLI.

²⁰⁸ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 10), pp. 21-22.

²⁰⁹ Mozia III, *op. cit.*, (nota 175), pp. 16-17, fig. 10, tavv. XI, XIII-XVI.

²¹⁰ Mozia VI, *op. cit.*, (nota 189), p. 75, fig. 10, tav. XLIII; F. Bevilacqua, A. Ciasca, G. Matthiae Scandone, S. Moscati, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-VII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 40), Roma 1972, p. 91.

²¹¹ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), pp. 149-156.

conquista griega de ésta en el 397. Continúan las formas evolucionadas del asentamiento anterior. La influencia griega ausente en la isla de Mozia, aquí se hace sentir ampliamente. Algunos pocos ejemplares antiguos, entre el s. IV-III, muestran en relieve escenas de culto y libación típicas del repertorio helenístico, pero combinados con elementos de iconografía púnica no presentes en Mozia, como el «signo de Tanit» y el caduceo, lo que confirma además un influjo africano. Otros ejemplares más tardíos, entre el s. II-I, reproducen con amplio uso del estuco y de la pintura en varios colores el banquete fúnebre del difunto heroizado, dentro de un nicho simple o bien elaborada con columnas toscanas a los lados y frontón con tímpano superior. Es obvia la naturaleza funeraria de estas estelas.

Aparecen cipos de arenaria rosada con forma de paralelepípedos decorados en la parte superior y sobre los cuatro lados por un motivo a nicho excavado, o de prismas sobrepuestos, reducidos en la parte baja y de dimensiones decrecientes hacia la parte superior, encastrados el uno en el otro con un perfil roto que recuerda algunos altares y *thymiatéria* cartagineses. Varios ejemplares provienen de la necrópolis de Corso Calatafimi (excavaciones 1883-1888) y del Fondo Romano (excavaciones 1953-1954) depositados en el Museo Nazionale di Palermo²¹².

Una imagen en actitud de caminar, enucleada desde el fondo del templete pero reducida a las líneas de contorno (salvo la cara, de la que se ven al menos la boca y el ojo), muestra una especie de hinchazón bajo el brazo izquierdo. Parece que se trata de una urna.

Los diversos asentamientos que tienen entre su concepción urbana un *tofet*, presentan influjos de la metrópoli norteafricana, pero a su vez presentan características propias de sus diferentes talleres. En Nora las estelas²¹³ representan junto a las de Sulcis el grupo más antiguo.

Una marejada en Marzo 1899 demolió un tramo de costa en la localidad de San Efisio, descubriendo un *tofet* con las urnas conteniendo los huesos de las víctimas, debajo de una serie estelas. De los 157 ejemplares de estelas hallados, solo 77 portan una representación figurativa. G. Patroni data los ejemplares más antiguos en el siglo VI²¹⁴. Ante la ausencia de datos estratigráficos es difícil establecer una datación cronológica de los ejemplares. Hay claros elementos de diferenciación respecto de las del norte de Africa. A.M. Bisi²¹⁵ las cataloga en cinco grupos principales: cipo *naískoi* con arquitrabe de tipo egipcio compuesto por una gola entre dos toros, sin listel con el disco solar alado o con una sucesión de ureos; menos numeroso que el anterior, con un encuadramiento egipcio

²¹² E. Gabrici, *Stele sepolcrali di Lilibeo a forma di heroon*, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XXXIII (1929), coll. 41-60, tav. I-VII. Al cual debe hacerse una revisión en cuanto a la datación del material y a los paralelos de diversos lugares.

²¹³ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), pp. 158-171.

²¹⁴ G. Patroni, *Nora colonia fenicia in Sardegna*, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XIV (1904), col. 171. Intenta encuadrar las estelas de Nora en un ambiente más amplio, subrayando los ecos y paralelos semíticos y mediterráneos.

²¹⁵ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), 1 pp. 60-161.

simplificado, una gola puesta sobre un toro fuertemente saliente, repetido en la base dando el aspecto de un altar trapezoidal de tipo nilótico; no hallado en Cartago es el más característico, estelas rectangulares profundamente excavadas que en la parte superior y en las laterales se convierten respectivamente en el marco y ambos pie derecho (laterales) del motivo ejecutado a bajo relieve en el interior, la parte superior se curva; cipos rectangulares, con o sin base, con un marco a relieve dada por dos pie derecho y por un listel de coronamiento, dentro del cual surge el motivo figurado generalmente en bajo relieve; estelas rectangulares, sobre todo largas y altas, con motivos incisos a bajo relieve dispuesto al centro del campo iconográfico pero sin encuadramiento arquitectónico.

Respecto a las representaciones figurativas, prevalecen los motivos anicónicos sobre los antropomorfos. S. Moscati y M.L. Uberti²¹⁶ realizan un estudio sobre 83 estelas que se conservan de las 157 descubiertas. Observan una estrecha relación con Cartago.

La producción parece establecerse desde el siglo VI al siglo IV-III²¹⁷. La falta de influjo griego da la clave para el fin de la producción en este lugar. El material empleado es una piedra arenaria cuaternaria, en menor medida terciaria y calcárea terciaria²¹⁸. Se observan trazos de utilización de pintura roja en algunos de los ejemplares²¹⁹. En cuanto a la ejecución, “... l’incisione lineare senza escavazione è rara ...; e non vi si ritrova se non occasionalmente quella tecnica “monopolare” che invece caratterizza un gruppo cospicuo delle stele di Mozia”²²⁰. En cuanto a la tipología, “non si ravvisano cippi in senso stretto, e cioè blocchi parallelepipedi spianati ugualmente sui quattro lati, senza preminenza figurativa di alcuno, con sezione orizzontale approssimativamente quadrata o circolare”²²¹.

Las medidas respecto a su altura, máxima 115 cm.²²² mínima 20 cm.²²³; a su anchura máximo 51,4 cm.²²⁴, mínimo 12,1 cm.²²⁵; y respecto al espesor máximo 46,7 cm.²²⁶, mínimo 6,7 cm.²²⁷.

²¹⁶ S. Moscati e M.L. Uberti, *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, (Studi Semitici 35), Roma 1970; S. Moscati, *Une stele di Nora*, *Oriens Antiquus*, 10 (1971), pp. 145-146.

²¹⁷ Respecto a la cronología, Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 216), pp. 43-45.

²¹⁸ “Il materiale impiegato in gran parte delle stele di Nora è un’arenaria quaternaria, comunemente conosciuta con il termine geologico di «panchina». Si tratta di un calcare arenaceo, spesso con caratteri di conglomerato, ricco di fossili marini, che si forma lungo i litorali, allo sbocco di acque fortemente calcaree”. Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 216), p. 18.

²¹⁹ N^o 1, 2, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 18, 19, 20, 26, 29, 36, 45, 51, 52, 53, 58, 65, 68, 72, 76, “sempre con una funzione sussidiaria rispetto al rilievo, non con una funzione sostitutiva”. *Ibidem*, p. 23.

²²⁰ *Ibidem*, p. 22.

²²¹ *Ibidem*, p. 25.

²²² *Ibidem*, estela n^o 26.

²²³ *Ibidem*, estela n^o 38.

²²⁴ *Ibidem*, estela n^o 25.

²²⁵ *Ibidem*, estela n^o 38.

²²⁶ *Ibidem*, estela n^o 25.

²²⁷ *Ibidem*, estela n^o 3.

Los motivos geométricos prevalecen sobre los antropomórficos. El betilo aparece sea aislado sea en triada, en la cual el elemento central sobresale de los laterales. El «ídolo a botella» se halla en numerosas variantes: el artesanado de Nora muestra una cierta autonomía en la elaboración secundaria de los motivos, y en este ámbito es notable la humanización de aquel símbolo, obtenida por redondeamiento y resaltamiento de los hombros. Lo mismo sucede para el «signo de Tanit» que se observa tanto en la versión geométrica habitual como en su forma humanizada, con aumento del círculo superior en forma de cabeza y plegamiento hacia arriba de los resaltes laterales con el fin de indicar los brazos. Los esquemas antropomorfos son tratados con rudeza, alineándose a las producciones de Cartago. Nora presenta un artesanado modesto, conservador, tendente a la uniformidad, al rígido, al resumen, como sucede con los centros artesanales periféricos y permanece sustancialmente aislado. Las variantes respecto a los modelos son formales, no funcionales.

El mayor centro de producción es Sulcis (actual Sant'Antioco) con más de 1.500 ejemplares²²⁸. Las excavaciones en este asentamiento se suceden desde 1956 por la Soprintendenza alle Antichità di Cagliari. Un total de 1.575 estelas se hallan conservadas en el Museo de Cagliari²²⁹. Se extiende temporalmente a lo largo de la vida del *tofet* desde el s. VII-VI al II-I, con dos fases. Una precedente a la influencia griega, la cual se detecta hacia la mitad del s. IV, y su fase posterior con predominio del iconismo sobre el aniconismo e influjo griego. Ya que no hay asentamientos griegos en Cerdeña, parece ser que esta influencia viene de Cartago cuando ésta presenta la helenización en la tipología y en la iconografía.

Elección de tufo traquítico para la realización de los monumentos que según la coloración y el grano es clasificado en dos tipos por S. Moscati: “Da un lato v'è il tufo di colore grigiastro, con varietà tonali brunastra, giallastra e biancastra percepibili sotto la coltre calcarea grigiastra che ricopre abitualmente le stele; tale tufo presenta grana più grossolana e talora meno coerente. Dall'altro lato v'è il tufo di colore verdastro, con varietà tonali dal verde vivo al verde grigiastro, percepibile allo stesso modo: esso presenta grana fine e compatta, particolarmente refrattaria alla degradazione meteorica. Le cave sono a nord dell'abitato, in località Stagnixeddu”²³⁰. La piedra arenisca, que prevalece en el resto

²²⁸ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), pp. 171-181; S.M. Cecchini, Les stèles du tofet de Sulcis, en *Actes du lième Congrès d'Etudes des Cultures de la Méditerranée Occidentale*, vol. II, Alger 1978, pp. 90-108; E. Acquaro, Appunti su una stele da Sulcis, *Oriens Antiquus*, 8 (1969), pp. 69-72; E. Acquaro, S. Moscati e M.L. Uberti, *La collezione Biggio. Antichità puniche a Sant'Antioco*, Roma 1977; S. Moscati, Stele sulcitane con animale passante, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8ª, 36 (1981), pp. 3-8; Idem, Le stele di S. Antioco (Sardegna). Nuove scoperte sull'arte punica in Italia, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8ª, 40 (1985), pp. 253-263; Bartoloni, *op. cit.*, 1986, (nota 11); S. Moscati, *Le Stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, (Collezione Studi Fenici, 23), Roma 1986.

²²⁹ Bartoloni, *op. cit.*, 1986, (nota 11).

²³⁰ Moscati, *op. cit.*, 1986, (nota 224), p. 13.

de centros de la Cerdeña, se emplea para tallar unos treinta ejemplares, todos ellos de un color amarillento. En la fase tardía de producción, se emplea la arenaria como base junto a otros materiales, mármol o tufo verdoso²³¹, de menor tamaño que se insertan en el anterior con el fin de realizar los monumentos. No obstante una veintena de estelas son ejecutadas en mármol blanco de grano fino, empleado en las estelas de pequeñas dimensiones debido al influjo helenizante. Se observas una adquisición de temas iconográficos griegos, aunque continúan las estelas de pequeñas dimensiones con un animal bajo símbolos astrales, similar a las de Susa²³². Las estelas anicónicas constituyen menos de un 10% de toda la producción, siendo el único motivo atestiguado el betilo.

G. Lilliu²³³ intenta describir una determinada categoría artística encuadrándola en el desarrollo general del tipo, siendo un punto de partida para el estudio de las estelas en el ámbito sardo. G. Pesce²³⁴, retoma el examen de las estelas sulcitanas siendo actualizado con los últimos hallazgos (en este sentido también analiza las estelas de Nora).

En la primera fase los motivos anicónicos se reducen al betilo, simple y más raramente doble, mientras faltan la *losanga*, el «ídolo a botella» y el «signo de Tanit». La explicación argumentada por Sabatino Moscati debe “cercarsi proprio nell’avvento delle figurazioni umane di tipo greco, per opera delle quali lo sviluppo delle figurazioni geometriche, più rozze ed elementari per il nuovo livello dell’artigianato, dovè subire un arresto”²³⁵.

Cuanto a los motivos icónicos, son bastante mayoritarios a lo largo de todo el arco de la producción de Sulcis, en la fase arcaica se constata el personaje masculino frontal, más raramente lateral; siendo la iconografía dominante la femenina frontal, con una larga flor entre las manos, o con las manos en el pecho, o más frecuentemente sosteniendo un disco sobre el pecho. Esta iconografía pervive en la fase de influencia griega, caracterizada formalmente por una arquitectura de frontones triangulares sostenidos por columnas de tipo dórico, jónico y sobre todo toscano. También pervive en esta fase otra representación característica de Sulcis, la del personaje con larga vestidura que tiene en la mano izquierda una estola y en la derecha el *ankh*, símbolo egipcio de la vida, a menudo agrandado por verosímil asimilación con el «signo de Tanit». Generalmente se propone que se trate de sacerdotes oficiantes del rito, sin embargo Moscati observa que “essi hanno la stessa collocazione di altre figure, iconiche e aniconiche, rende più attendibile che si tratti di divinità”²³⁶.

²³¹ Bartoloni, *op. cit.*, 1986, (nota 11), estela n° 509-511, tav. XXIV, a-b.

²³² Moscati, *op. cit.*, 1981, (nota 224), pp. 3-8.

²³³ G. Lilliu, Le stele puniche di Sulcis (Cagliari), *Monumenti Antichi dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, XL (1964), coll. 293-418, tav. I-X.

²³⁴ G. Pesce, *Sardegna punica*, Cagliari 1961, pp. 85-91; Idem, Due opere di arte fenicia in Sardegna, *Oriens Antiquus* 2 (1963), pp. 247-253.

²³⁵ Moscati, *op. cit.*, (nota 153), p. 137.

²³⁶ *Ibidem*, p. 137.

En la fase tardía de producción aparece un animal (carnero o más raramente un toro) paseante, dentro de un marco cimbreado, en estelas de pequeñas dimensiones. Solo se puede apreciar cierta similitud de este motivo iconográfico con las estelas de Susa que pueden ponerse en relación con el sacrificio de animales seguramente de una forma genérica sin poder establecer una relación efectiva con el contenido de la urna.

Acerca de la naturaleza de los modelos que inspiraban a los artesanos de Sulcis, Lilliu establece una observación todavía vigente: “Questa tecnica sembra risentire – senza supporre, tuttavia, necessariamente – modellini lignei più che nelle sagome del monumento funebre nei particolari della ‘cavata’ delle figure, nel carattere dell’intaglio sul legno. Schemi angolosi (nn. 14, 61, 68, 42), con partizioni semplicistiche (n. 13) o con arrotondamenti sommari (n. 65), appiattiti – quasi tronchi segati medialmente per l’altezza (n. 56) – ricordano prodotti di accetta, raspa, pialla e sega; e nelle vesti scavate (n. 46) o nettamente contornate (n. 86), si riconoscono sgusciature e appiattimenti propri ai ferretti dell’ebanista”²³⁷.

A la hora de ejecutar la estela y su decoración, se observan restos de grafito, como en Cartago, Mozia y Tharros, que delinearían las figuras a realizar²³⁸. Asimismo se observa la utilización de una incisión ligera²³⁹ o de una incisión más profunda como guía²⁴⁰. El empleo de la técnica de incisión es raro.

La utilización de pintura: “Non è raro il caso – egli scriveva infatti – di trovare tracce di colore rosso, applicato direttamente sulla pietra senza stuccatura o imprimitura; si dipingevano tanto le figure come gli inquadramenti (nn. 7, 20, 22, 26, 48). Dove questo sottilissimo strato monocromo veniva passato al guazzo, serviva non meno a proteggere dalla corrosione le stele di roccia più friabile che a dare un maggiore risalto dei soggetti rappresentati”²⁴¹.

También se observa una ejecución polimaterica, combinación de dos materiales diferentes a la hora de ejecutar el monumento, utilizado en menor medida para el *naos* y en mayor medida para el motivo figurativo que se inserta al interior, dando un mayor resalte al aspecto iconográfico e iconológico. Así, en la estela n° 784, se puede lanzar la hipótesis de un material diverso, tal vez mármol o metal, para ejecutar el disco solar. Además, hay que añadir los edicola en mármol o piedra traquítica insertos en bloques de arenaria²⁴².

²³⁷ Lilliu, *op. cit.*, (nota 229), col. 342.

²³⁸ *Ibidem*, (nota 229), coll. 142-143.

²³⁹ Moscati, *op. cit.*, 1986, (nota 224), n° 103, n° 129, n° 139, n° 149, n° 165, n° 168, n° 170.

²⁴⁰ *Ibidem*, n° 96, n° 99, n° 100, n° 102, n° 128, n° 135-137, n° 143, n° 148.

²⁴¹ Lilliu, *op. cit.*, (nota 229), col. 343. Respecto al color véase: Mozia, Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 10), pp. 22-24; Tharros, S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi al Tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici, 21), Roma 1985, pp. 22-23.

²⁴² Moscati, *op. cit.*, 1986, (nota 224), n° 509-511, tav. XXIV, a-b.

Algunas estelas muestran la particularidad de insertar piedra blanca para ejecutar una especie de capilla en el centro de una estela de tufo traquítico²⁴³.

Respecto a las estelas en mármol blanco o en tufo de color gris verdoso, de dimensiones pequeñas, S. Moscati las divide en dos grupos²⁴⁴:

- El primero conectado a la idea del paralelepípedo, en el que caben tanto estelas anicónicas o las que reproducen tridimensional o biplanar el *naos* egiptizante.

- El segundo grupo tiene el aspecto de lastra, abarcando los ejemplares con animal paseante²⁴⁵ y en general aquellas de pequeñas dimensiones en tufo verdoso²⁴⁶ y en mármol²⁴⁷. Las pequeñas dimensiones pueden deberse a la cualidad del material, además, si se insertan en bloques de arenaria, llegan a una mayor consistencia.

Respecto a la tipología presentada en su estudio por S. Moscati, es muy simple. Así, el cipo, muy similar a bloques paralelepípedos anicónicos, cuyo alisamiento puede ser más o menos cuidado y acentuado sobre una cara. Estos bloques presentan una sección horizontal rectangular o cuadrada²⁴⁸ mientras la sección vertical frontal es cuadrada, más o menos reducida²⁴⁹, raramente con las caras laterales reentrantes y desarrollo concavo²⁵⁰. En cuanto a la parte inferior, el investigador observa una serie de trabajos distintos²⁵¹, respecto al cuerpo vertical se puede hablar de tipología a trono, observando ejemplares del tipo III²⁵², IV (*con spalliera*)²⁵³ y V (*con spalliera e braccioli*)²⁵⁴ de Cartago.

Por contra, las estelas se articulan en el estudio en una gama tipológica que va desde las esquematizaciones más elementales a la elaboración que responde más al modelo inspirador del *naos* egíptizante, desde la más puntual realización del templete de tipo

²⁴³ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), tav. LX, 2.

²⁴⁴ Moscati, *op. cit.*, 1986, (nota 224), p. 26.

²⁴⁵ *Ibidem*, estelas n° 881 (tav. XXVI, a)-883, con un espesor mínimo: 7 cm., 6,4 cm. y 7,9 cm. respectivamente.

²⁴⁶ *Ibidem*, estelas n° 286, n° 287, n° 489 (tav. XXII, a), n° 597, n° 647, con un espesor de 5,2 cm., 6 cm., 5,5 cm., 5,5 cm., 4,5 cm., y 3,5 cm. respectivamente.

²⁴⁷ *Ibidem*, estelas n° 284 (tav. XIV, a), n° 309, n° 374 (tav. XVIII, a), n° 500 (tav. XXIII, b), con un espesor de 3,2 cm., 3,5 cm., 2,7 cm. y 5,8 cm. respectivamente.

²⁴⁸ *Ibidem*, estelas n° 1 (11,2 x 6,7 x 6,3 cm.), n° 2 (10,5 x 7,5 x 7 cm.), n° 4 (25,8 x 11,5 x 12 cm.), n° 16 (7,4 x 6,6 x 6,6 cm.), n° 36 (18,9 cm. x 10,5 x 10,6 cm.), n° 37 (24,2 x 11,8 x 11,2 cm.), n° 38 (10,2 x 10,8 x 10,5 cm.).

²⁴⁹ *Ibidem*, estela n° 6, n° 7, n° 9, n° 10, n° 17.

²⁵⁰ *Ibidem*, estela n° 10. Esta última tipología también tiene representación en los ejemplares estudiados por Lilliu, *op. cit.*, (nota 229), n° 5, n° 9, n° 49, n° 57.

²⁵¹ Véase, Moscati, *op. cit.*, 1986, (nota 224), p. 27.

²⁵² Sirva de ejemplo la estela n° 43.

²⁵³ Solo dos ejemplares, las estelas n° 66, n° 67.

²⁵⁴ También, solo dos ejemplares, las estelas n° 68, n° 69.

griego a las más híbridas elaboraciones del mismo. Las dimensiones medias oscilan entre 40 y 50 cm.²⁵⁵.

Se atestiguan motivos antropomorfos de tipo egipcio y griego. En varios casos la figura central está flanqueada por dos capiteles protoeólicos y en un caso por dos columnas fitiformes con capitel de palmeta, encuadramiento arquitectónico que no halla paralelo en ningún otro centro²⁵⁶.

En su fase arcaica el artesanado de Sulcis muestra una cierta apertura a influencias del repertorio fenicio, lo mismo que sucede en Mozia para la producción de tipo icónico, preferencia por la posición frontal de las figuras, raras son las representaciones de perfil que se pueden resumir en un único tema o motivo, aquel del personaje masculino con un brazo levantado y el otro tendido para sostener una lanza. El rostro barbado y rizos en la nuca, recuerdan las representaciones fenicio-chipriotas²⁵⁷.

La más antigua de las estelas, del siglo VII, fue publicada por Gennaro Pesce²⁵⁸. Se trata de una estela en arenaria con forma de templete de tipo egiptizante pero con un arquitrabe sin ureos decorado por el disco y por el creciente lunar y en su parte superior por una cornisa con cara rectilínea, y a su vez coronada por un listel o banda. El disco solar y el creciente lunar se repiten en la parte inferior de la estela, mientras sobre los dos *antae* es esculpido en bajo relieve una flor de loto (o un “flabelo”²⁵⁹) en el remate de un tallo corto. En el *naískos* hay una figura masculina de perfil hacia la derecha, erigida sobre un plinto, con un vestidura larga acampanada, llevando en su mano izquierda una lanza.

G. Lilliu²⁶⁰, distingue tres grupos principales según la iconografía:

Grupo A u orientalizante (nº 1-63)

Grupo B o greco-orientalizante (nº 64-98)

Grupo C o púnico (nº 99-105).

En cuanto a la tipología prevalecen las estelas con templete con encuadramiento arquitectónico de influencia egipcia o chipriota en un primer momento, y de inspiración griega en un momento posterior, aunque en ocasiones hay híbridos con elementos egiptizantes.

²⁵⁵ Superior a la media la estela nº 182 (Moscatti, *op. cit.*, 1986, (nota 224), tav. III, a) 83 cm., la estela Biggio nº 2 (M.L. Uberti, *Le stele*, en Acquaro, Moscatti e Uberti, *op. cit.*, (nota 224), p. 17) 82,5 cm., la estela Lilliu nº 47 (*op. cit.*, (nota 229), col. 344) 72 cm. Respecto a los mínimos por debajo del estudio ofrecido por Lilliu, 24 cm. (*Ibidem*, col. 344), las estelas nº 885 21 cm., nº 889 (Moscatti, *op. cit.*, 1986, (nota 224), tav. XXVI, b) 17 cm., nº 892 14,5 cm., nº 901 21,5 cm.

²⁵⁶ Acquaro, Moscatti e Uberti, *op. cit.*, (nota 224), pp. 21-22, nº 3.

²⁵⁷ Acquaro, *op. cit.*, (nota 224), pp. 69-72.

²⁵⁸ Pesce, *op. cit.*, 1963, (nota 230), pp. 247-253, tav. XLI-XLII; Bisi, *op. cit.*, (nota 5), fig. 113.

²⁵⁹ Bisi *op. cit.*, (nota 5), p. 172.

²⁶⁰ Lilliu, *op. cit.*, (nota 229), coll. 293-418, tav. I-X.

Un pequeño grupo de estelas²⁶¹ es constituido por lastras con la parte superior arqueada, tipo bastante difundido en Cerdeña y ajeno a los prototipos cartagineses y africanos hasta el periodo neopúnico.

A falta de elementos estratigráficos precisos, Lilliu se basa en los elementos arquitectónicos para tratar de dar una cronología. El estilo y la iconografía son hechos derivar en un primer momento del material utilizado para realizar la estela: piedra traquítica gris o verde y mármol; en las estelas de piedra traquítica gris prevalecen “soggetti figurativi e partiti lineari orientalizzanti”; en aquellas de traquítico gris-verdoso se trataría “geometrismo elegante, con tendenze realistiche, e forme greco-egittizzanti”; en el mármol “prevalgono le culminazioni triangolari e i sostegni dell’architettura greca, e i motivi della sua tarda decorazione (rosette)”²⁶².

No hay datos estratigráficos fiables en relación a las estelas del *tofet* de Sulcis, se hallan acumuladas en el Museo de Cagliari y de Sant’Antioco. G. Lilliu, como se ha visto, estableció una cronología a través de elementos meramente iconográficas y artísticas, colocando la fase de elaboración del taller de Sulcis entre finales del siglo VII y el siglo III²⁶³. En este marco temporal, el autor inserta las estelas con templete simple y con representaciones betílicas entre el fin del siglo VII y los inicios del VI. En este siglo aparecen las representaciones iconográficas humanas como forma complementaria de representación. A su fin, y durante el siglo V y buena parte del siglo IV pertenecerían las estelas de arquitectura de tipo egipcio y las figuras más características de la producción del taller sulcitano: la representación con disco y la representación femenina con flor. A la mitad del siglo IV se data la aparición del influjo griego en las estelas todavía de un tamaño grande, cuyo influjo se significa solo en las columnas. Durante todo el curso del siglo III las estelas pasan a dimensiones más pequeñas y el influjo griego es predominante.

Por su parte Sabatino Moscati expone una objeción a esta periodización basada en la dificultad de acoger una norma evolucionista desde el aniconismo al iconismo²⁶⁴, hipótesis que viene demostrada por la aparición de algunas estelas con betilo que portan inscripciones en fase tardía, es decir, en el siglo III-II²⁶⁵. Este autor, en su estudio sobre las estelas de Sulcis, baja la cronología de inicio de la producción a la mitad del siglo VI,

²⁶¹ *Ibidem*, col. 368-369, tav. I, n° a-g, IX, n° 99-105, X, n° 112, 116.

²⁶² *Ibidem*, col. 341.

²⁶³ Las fechas propuestas se argumenta en el sentido de finales del siglo VII sino inicios del VI porque “è necessario un certo spazio di tempo al costituirsi di un’arte e al suo sviluppo” tras la ocupación del asentamiento (*Ibidem*, col. 415), respecto a su fin “la produzione si può spostare sino alla fine del secolo ed anche forse ai primi inizi del II, perchè la conquista romana non dovette spegnere d’un tratto beni morali e forme materiali della civiltà punica” (*Ibidem*, col. 415).

²⁶⁴ S. Moscati, Iconismo e aniconismo nelle più antiche stele puniche, *Oriens Antiquus*, 8 (1969), pp. 59-67.

²⁶⁵ S. Moscati e M.L. Uberti, Le stele di Tharros e l’artigianato punico in Italia, *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti*, 57 (1984-1985), p. 43.

mientras que su finalización estaría entre finales del siglo II y quizás en el siglo I durante la ocupación romana²⁶⁶. En el siglo VI y la primera mitad del siglo V se colocarían los cipos, las estelas sin figuración, aquellas con betilo y con figuras humanas elementales, es decir, los personajes masculinos tallados en posición frontal o de perfil y los femeninos, también en posición frontal, desnuda o vestida. Los encuadramientos arquitectónicos son muy simples. En el ámbito de la fase pre-griega, entre la mitad del siglo V y en la mitad del siglo IV, emergen y se difunden las estelas de tipo egipcio más elaboradas. Aparece la figura con flor y sobre todo aquella con el disco al pecho, con un vestido de túnica y mantón. Las cornisas se representan con la fila de ureos y los capiteles protoeólicos aparecen y se reafirman. A esta iconografía de tipo oriental se debe añadir la figura con estola que porta un *ankh*. Su aparición con elementos arquitectónicos de tipo griego dan paso a una serie de estelas pre-griegas, cuya altura es todavía considerable, entre los 40 y 50 cm, alcanzando en ocasiones los 80 cm. y 1 m. Después de la mitad del siglo IV, el influjo griego caracteriza las estelas de Sulcis, predominando la iconografía de la figura femenina con disco en el pecho y aquella de con estola y *ankh*. En pleno siglo III se deben colocar las estelas de dimensiones reducidas, entre los 20 y los 30 cm. de media, caracterizadas por la elección como material del tufo traquítico con color verdoso. Domina el coronamiento a timpano aparecido en la fase anterior, continuando la iconografía de la mujer con disco y la figura con estola y *ankh*, junto a una nueva iconografía la del animal paseante. Finalmente la inclusión de pequeñas estelas en bloque de arenaria, como sucede con aquellas elaboradas en mármol, cierran la serie en torno a finales del siglo II y el siglo I.

Las medidas de las estelas estudiadas por Lilliu abarcan una altura máxima de 72 cm.²⁶⁷ con una mínima de 24 cm.²⁶⁸; mientras que su anchura quedaría entre un máximo de 43 cm.²⁶⁹, a un mínimo de 14 cm.²⁷⁰; en cuanto al espesor oscilaría entre un máximo de 22 cm.²⁷¹, a un mínimo de 8,5 cm.²⁷².

En Sulcis, por tanto, prevalece el iconismo y es determinante el influjo griego. Por lo que predominan los motivos antropomorfos sobre los motivos de tipo geométrico. El único motivo iconográfico no antropomorfo es el betilo.

El asentamiento de Monte Sirai, fortaleza al interior de Cerdeña fundada por Sulcis²⁷³, ha proporcionado una serie de estelas halladas en su *tofet*²⁷⁴, cuya dependencia

²⁶⁶ Moscati, *op. cit.*, 1986, (nota 224), p. 83.

²⁶⁷ Lilliu, *op. cit.*, (nota 229), estela n° 47.

²⁶⁸ *Ibidem*, estela n° 30.

²⁶⁹ *Ibidem*, estela n° 33.

²⁷⁰ *Ibidem*, estela n° 41.

²⁷¹ *Ibidem*, estela n° 21.

²⁷² *Ibidem*, estela n° 3.

²⁷³ S.F. Bondi, Monte Sirai 1981. Lo scavo nel *tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 273-281.

²⁷⁴ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), 181-186; S.F. Bondi, *Le stele di Monte Sirai*, (*Studi Semitici* 43), Roma 1972; Idem, *Nuove stele da Monte Sirai*, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 51-70.

de Sulcis es a todas luces evidente, aunque la producción sea más basta y elemental. Su cronología abarca desde el siglo IV al siglo II-I. En la fase arcaica de este santuario el material lítico es el mismo que el empleado en Sulcis: el tufo traquítico. Generalmente se emplea el relieve simple y la técnica de incisión²⁷⁵ se reserva para realizar las descripciones de los elementos del encuadramiento arquitectónico (alas del disco solar, elementos decorativos de los capiteles, ...) y las características de las figuras ejecutadas, excepto en alguna ocasión donde la incisión se emplea para ejecutar toda la figura²⁷⁶. El uso de pintura se aplica como integración del relieve²⁷⁷. No hay constancia de estelas anicónicas simples debido a la fecha de puesta en marcha del santuario. Raros son los cipos a pesar de la mayor difusión en Sulcis. Prevalece la estela elemental con el corte superior plano. Para S. Moscati “l'impressione che si ricava è quella di un artigianato modesto, elementare, almeno in parte legato a maestranze indigene che a malapena comprendevano i modelli”²⁷⁸. La arquitectura es de tipo egiptizante prefiriendo la cornisa con el friso de ureos y disco solar alado, siendo rara la gola egipcia. Un hecho característico es la limitada aceptación del influjo griego, que nuevamente, sin embargo prevalece en Sulcis.

Dentro del encuadramiento arquitectónico se hallan capiteles de tipo protoeólico, con dos volutas en lugar de una, a la inversa del centro madre, es decir, de Sulcis, y en dos ocasiones de tipo fitiforme que recuerda, como se verá, a la producción de Tharros²⁷⁹, el primero en conexión con prototipos orientales²⁸⁰, el segundo, las columnas de tipo fitiforme, son más vastas²⁸¹. Dos ejemplares portan columnas dóricas.

F. Barreca y G. Garbini, advierten cinco variedades tipológicas²⁸²: estelas con templete o capilla egiptizante, friso de ureos y capiles eólico chipriotas; estelas con templete o capilla delimitada por cornisas rectangulares; estela excavadas al centro con forma de nichos; estelas de forma irregular con representaciones incisas sin encuadramiento; y estelas con la parte superior en punta, análogas a aquellas de la fase tardía del *tofet* de Cartago.

G. Garbini²⁸³ presenta un análisis tipológico unitario del material con especial atención a la relación entre el elemento púnico y el sustrato nurágico. Algunos ejemplares esporádicos que portan imágenes de betilos, hallados durante las excavaciones de 1964,

²⁷⁵ Bondì, *op. cit.*, 1972, (nota 269), p. 21.

²⁷⁶ *Ibidem*, estela nº 10, nº 19, nº 42.

²⁷⁷ *Ibidem*, Monte Sirai, p. 21.

²⁷⁸ Moscati, *op. cit.*, 1986, (nota 224), p. 98.

²⁷⁹ Bondì, *op. cit.*, 1972, (nota 269), estela nº 246.

²⁸⁰ *Ibidem*, estela nº 55.

²⁸¹ Bondì, *op. cit.*, 1980, (nota 269), pp. 55, 64-67, nº 7.

²⁸² F. Barreca e G. Garbini, *Monte Sirai-I. Rapporto preliminare della Missione Archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici, 11), Roma 1964, pp. 68-69.

²⁸³ G. Garbini, I monumenti figurati, en Monte Sirai-I, *op. cit.*, (nota 278).

fueron publicados por S.M. Cecchini²⁸⁴, subiendo la cronología de las estelas más arcaicas a una fecha de finales del siglo V.

Al igual que en Sulcis, la iconografía geométrica dentro del templete o capilla es bastante escasa, limitada a los betilos, solo o en número de dos como en Sulcis, mientras que en la iconografía humana prevalece sin embargo la mujer con disco en el pecho. En cuanto a estas representaciones humanas se halla el personaje masculino caminando, el femenino desnudo, aquel con flor de loto y aquel con estola y *ankh*,²⁸⁵ todos son ejemplares limitados en número, mientras que mayor es la representación de la figura femenina con el disco al pecho. Hay una presencia minoritaria del personaje masculino frontal, del femenino con manos en los senos. Además de éstos, el animal en actitud andante, aunque en este caso en menor número, confirman de pleno la dependencia sulcitana. Alguna de las representaciones muestran características propias, sin necesidad de un cartón de base, como la figura incisa con cabeza de gran tamaño, cuerpo trapezoidal y brazos elevados²⁸⁶, o aquella otra, también incisa, que representa una mujer con un niño en el lado²⁸⁷. Las estelas, como se ha indicado, deben datarse entre el siglo IV y el siglo II, límites de la utilización del *tofet*.

Excepcional es la imagen esquematizada de lo que parece ser una mujer con un niño a la espalda sobre el lado derecho, “si è pensato inizialmente alla raffigurazione di una madre con il figlio destinato al sacrificio, ma è assai più verosimile, anche per l’età tarda della stele, che si tratti di una schematizzazione popolarasca della *koutorophos*, la donna con fanciullo in braccio”²⁸⁸.

En la costa occidental de Cerdeña, el *tofet* de Tharros representa el único de todos los centros de la isla, que sobre las estelas utiliza la pintura como medio técnico autónomo en las realizaciones iconográficas. De este área sacra han sido halladas *in situ* 130 estelas frente a 3.000 urnas. En total se han hallado cerca de 300 ejemplares²⁸⁹, datados entre los siglos VI-IV. El material es en su mayoría “arenaria grossolana giallastra con scarsa matrice, per lo più carbonatica, costituita da clasti di quarzo, clasti litoidi e bioclasti”²⁹⁰. Significativo es la relación entre estelas y urnas, las últimas son algunos millares por lo que una estela no podría conmemorar un sacrificio, aunque se debería comprobar la

²⁸⁴ S.M. Cecchini, en M.G. Amadasi Guzzo, F. Barreca, P. Bartoloni, I. Brancoli, S.M. Cecchini, G. Bargini, S. Moscati e G. Pesce, *Monte Sirai-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell’Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici 14), Roma, 1965, pp. 123-133.

²⁸⁵ Con una evolución caracterizada por el personaje con el *ankh* pecho, Bondì, *op. cit.*, 1972, (nota 269), estela n° 39.

²⁸⁶ *Ibidem*, estela n° 10.

²⁸⁷ *Ibidem*, estela n° 42.

²⁸⁸ Moscati, *op. cit.*, (nota 153), p. 142.

²⁸⁹ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 237).

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 15.

disposición de las urnas en las estructuras nurágicas como posibles agrupaciones familiares. Según S. Moscati: “La spiegazione può trovarsi, in parte, nella presenza a Tharros di alcuni cippi monumentali, alti quasi due metri, che potevano commemorare sacrifici plurimi. Ma solo in parte: è possibile anche che le stele fossero riservate alle urne che contenevano oggettivamente resti di riti sacrificali, non a quelle che contenevano resti di bambini morti per cause naturali”²⁹¹.

Se tiene indicio de la utilización de cartones así como de soluciones tipo dentro de la elaboración iconográfica de las estelas²⁹², en el sentido de una primera transformación de la piedra en un paralelepípedo, y posteriormente la decoración correspondiente a un *naos* de tipo egipcio, el cual se preparaba a través de sutiles incisiones, ejecutadas superficialmente y en modo esquemático, “il prospetto finale della stele, che sarebbe stato poi seguito per mezzo della lavorazione a scalpello, contestualmente alla martellina, al punteruolo, e in numerosi casi anche alla pittura”²⁹³.

En la iconografía hay una evidente coincidencia con Cartago y por tanto con Nora, sobre todo por la preeminencia del aniconismo. Bastante difundido es el betilo, simple o doble o triple con el elemento central sobresaliente. Están presentes la *losanga*, el «ídolo a botella» y el «signo de Tanit», en ocasiones originalmente elaborados. La figura humana no falta pero es, por lo más, bastante tosca. En su conjunto, Tharros se pone al lado de la primera fase de Cartago y de Nora como modelo de algunos centros de producción ligados a una edad más antigua, todavía no alcanzados por el influjo griego.

Evidentemente no hay aquí una continuidad en fase del influjo griego, como en Sulcis, cuestión que explica también el número mucho inferior de estelas en un centro no menos relevante.

Respecto al análisis de la iconografía, las figuras humanas, sean femeninas o masculinas, se asocian a menudo a figuras sacerdotales. Sin embargo su análisis no puede hacerse de manera independiente de otros elementos iconográficos como aquellos de tipo geométrico, que en muchas ocasiones ocupan en las estelas el mismo campo iconográfico, alternándose y combinándose con las figuras humanas. No hay duda que las imágenes geométricas son símbolos divinos. Así, el betilo se caracteriza por ser una representación simbólica elemental de la divinidad, de su presencia y de su fuerza fecundadora: *bēt el* “casa de dios”²⁹⁴.

De resaltar son los dos bustos humanos enfrentados incisos en el templete o capilla de una estela. A la izquierda una cabeza masculina con gorro cónico, ojo oblicuo,

²⁹¹ Moscati, *op. cit.*, (nota 153), pp. 138-139.

²⁹² Respecto a la fabricación de monumentos en piedra y su taller en Tharros, véase: Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 237), p. 69.

²⁹³ *Ibidem*, p. 17. En este sentido los autores presentan como ejemplo las estelas n° 48, n° 59 (donde las incisiones preparatorias no coinciden con el trabajo final), n° 87, n° 142 y n° 150 (donde igualmente los trazos preparativos del trono y del ídolo no responden al resultado final).

²⁹⁴

nariz alargada y mentón en punta. A la derecha una cabeza de menor tamaño, por el cráneo redondeado, trazada solo en la línea de contorno con el añadido del ojo²⁹⁵.

En cuanto a las diversas campañas de excavación aportan una serie de características del centro tharrense estudiados por M.L. Uberti, que se pueden concretar en:

Tharros – I “Le stele non sono *in situ*, ad eccezione del frammento THT 74/230 posto sull’urna THT 74/231 del secondo livello, riconosciuto nel vano 7”²⁹⁶. En 1973 dos de las estelas reempleadas en estructuras murarias. Se detectan residuos de pintura rojiza en las estelas THT 73/28 y THT 73/19²⁹⁷.

Tharros – II “Le stele recuperate erano in parte reimpiegate in basamenti e allineamenti murari”²⁹⁸.

Tharros – III Se hallan nuevos indicios de reutilización de los monumentos. “La generalizzata riutilizzazione delle stele, come si è rilevato nelle note precedenti, condiziona il problema cronologico”²⁹⁹ Respecto a la pintura se detecta un testimonio amplio y recurrente (THT 76/5, THT 76/14, THT 76/16, THT 76/25, THT 76/27, THT 76/29-30, THT 76/32, THT 76/34, THT 76/39, THT 76/42-43, THT 76/50, THT 76/53, THT 76/67, THT 76/69-70, THT 76/73, THT 76/107, THT 76/121) de color rojizo³⁰⁰ en función autónoma, así por ejemplo el artesano realiza el símbolo de Tanit trazando simples líneas rojizas, en esquema trapezoidal.

Tharros – IV Cabe la pena destacar que M.L. Uberti señala que: “La generalizzata riutilizzazione dei reperti come materiale atto all’impiego murario, notata già negli scorsi anni, renderà d’altronde problematico, se non impossibile, il recupero completo del corredo lapideo votivo che dovette essere quantitativamente consistente, come lascia supporre l’ampio numero di urne rinvenuto nelle nostre campagne di scavo, e nelle precedenti, anche se certamente in numero inferiore a esse”³⁰¹.

²⁹⁵ S. Moscati, Un’iconografia del sacrificio dei fanciulli, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 36 (26 n.s.) (1976), pp. 419-422.

²⁹⁶ M.L. Uberti, Tharros I. Le Stele, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), p. 111.

²⁹⁷ Ibidem, p. 112.

²⁹⁸ Eadem, Tharros II. Le Stele, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), p. 221.

²⁹⁹ Eadem, Tharros III. Le Stele, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), p. 207.

³⁰⁰ Como se ha visto en Mozia por primera vez, Mozia IV, *op. cit.*, (nota 175), p. 88.

³⁰¹ Respecto a la 4ª campaña: M.L. Uberti, Tharros IV. Le stele e le epigrafi, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), p. 69. Así, en las pp. 73-75, una estela bastante abrasada, incisa sobre un gran bloque de forma cúbica de arenaria reemplado en la cara externa de la cinta muraria, a oriente. A 47 cm L 82 cm, datada en el siglo V. En las pp. 75-76 (G. Pesce, Scavi e scoperte puniche nella provincia di Cagliari, *Oriens Antiquus*, 2 (1963), fig. 90), una estela ejecutada en arenaria amarillenta bastante porosa y reemplada en

Tharros – V Se vuelve a incidir sobre la reutilización de las estelas³⁰². Los hallazgos de esta campaña permiten elevar el inicio de la producción lapidaria entre el principio y la mitad del s. VI.

Tharros – VI Los aportes del estudio de las estelas vuelven a incidir en el tema de la reutilización de las mismas³⁰³.

Tharros-VII Vuelve a darnos indicios sobre el empleo de la pintura sobre las estelas THT80/34, 41, 73. Cabe recordar que “l’impiego della pittura rossa, già evidenziato come uno dei caratteri tecnici perspicui della produzione del centro”³⁰⁴. La autora observa que no se puede olvidar “il valore simbolico-culturale, oltrechè quello puramente policromo, che potrebbe essere legato all’utilizzo di tale pittura solo per alcuni settori del monumento votivo”³⁰⁵. Una serie de monumentos adquiere una altura original y única: THT 89/35 + THT 80/59 (quema perfumes) y THT 80/66 + THT 80/67 (remate del ídolo y de la nervadura) y THT 80/75, con una altura de 180, 152 y 172 cm respectivamente. Las piezas THT 80/60 y THT 80/61, con probabilidad de altura similar, fueron cortadas seguramente en el momento de ser reemplazadas en la muralla. El tratamiento en el trabajo de ejecución de la estela, sobre tres de las caras (anterior y laterales), el empleo de pintura roja, la monumentalidad respecto al tamaño y la tipología en parte de las piezas, el extremo refinamiento a la hora de ejecutar los elementos curvilíneos, presentan una configuración tipológica autónoma y por lo tanto un artesanado de la propia ciudad de Tharros.

Respecto a los cuadrantes D-E 3 del *tofet*, M.L. Uberti señala que: “L’argilla cementava inoltre i blocchi fra loro e sopprimeva e sopprimeva alle irregolarità di resistenza statica che derivano dalle modanature o da sezioni di breve spessore, proprie della loro tipologia. Il letto di scaglie d’arenaria e il tipo di argilla impiegata come legante si sono rivelati identici per composizione e tecnica ai piani di posa impiegati nell’allineamento delle stele THT 76/4-9 recuperate nel 1976”³⁰⁶. Claramente se observa el reemplazo de estelas tanto en los cuadrantes D-E 3, estructura oriental adosada al recinto murario, así como en otros sectores del santuario votivo³⁰⁷.

la estructura muraria que se adosa en el lado septentrional de un sacello, el templete K. A 48 cm. L 150 cm., retallada para ser reutilizada, se dataría entre el siglo III-II.

³⁰² M.L. Uberti, Tharros V. Le Stele e gli Altari, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 121-122.

³⁰³ Eadem, Tharros VI. Le stele, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1980), p. 137.

³⁰⁴ Eadem, Tharros VII. Stele e botteghe lapidee, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), p. 71; antes Tharros-VI, pp. 137-139.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 71.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 53.

³⁰⁷ *Ibidem*, pp. 69-70.

La utilización de la flor de loto como elemento decorativo en las estelas está ausente fuera del área sacrificial, y son junto a las estelas monumentales los documentos más emblemáticos “della sostanziale innovazione tipologica e decorativa che caratterizza le botteghe di Tharros”³⁰⁸. La autora señala incluso que “i lapicidi di Tharros innovano, ..., attingendo con ogni probabilità ispirazione da arredi lignei di più comune utilizzo”³⁰⁹.

No cabe duda de que las estelas suponen parte del material de construcción cuando son reemplazadas³¹⁰, así por ejemplo la estela anicónica con base saliente en el murete del cuadrante F3³¹¹, la pequeña estela con quemaperfumes en los cuadrantes M-N 7 del hemicíclo de la denominada «porta a tenaglia romana», y la estela con *naos* en el muro oriental del vano 12 del cuadrante G2³¹²; o bien han sido recuperadas como desechos en cuanto a procedentes de las restauraciones anuales en la muralla oriental del área de *su muru mannu*: así por ejemplo THT 82/11 y THT 82/12; y por el foso, donde aparecería junta en tiempos bastante próximos, la estela THT 82/33³¹³.

S. Moscati³¹⁴, a la hora de realizar su análisis de las estelas, centra el estudio de la utilización de varios elementos en dos ejemplares: THT 76/14³¹⁵ (A 79 cm., L 40,5 cm., E 26 cm.) en la cara anterior al interior de un nicho con una estatuilla (A 30 cm., L 8 cm., E 5 cm.), figura puesta sobre una base moldurada con 3 listeles, rostro ilegible vestido hasta la rodilla, brazo derecho adherido al cuerpo y el izquierdo perdido. La estela es de arenaria gris-amarillenta de grano poroso, la estatuilla de arcilla blanca de grano finísimo y compacto. Símil a una estatuilla sulcitana³¹⁶. THT 76/197³¹⁷ (A 70 cm., L 48 cm., E 27 cm.) Hornacina o nicho encuadrado en una doble moldura ocupada por una placa (A 27,5 cm., L 14 cm., E 2 cm.). La estela es de arenaria gris-amarillenta de grano poroso, la placa de arcilla blanca de grano finísimo y compacta. La figura femenina se halla de perfil derecho con vestido transparente con un posible disco³¹⁸.

Merece la pena señalar el hallazgo de un cippo, descubierto durante la campaña de excavación de 1988 en el cuadrante F 8, cota 32,20, por encontrarse sobre dos urnas (THT

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 76.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 76. Ya la transposición en piedra de modelos en madera como sillas y escabeles se detecta en la simbología, en este caso funeraria, de Cartago Tharros-VI, p. 141, nota 29.

³¹⁰ M.L. Uberti, Tharros IX. Le Stele, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), p. 71.

³¹¹ *Ibidem*, tav. XX, 1.

³¹² *Ibidem*, tav. XXII, 1.

³¹³ *Ibidem*, tav. XXI 1.

³¹⁴ Moscati, *op. cit.*, (nota 340), pp. 225-228 (Tharros III).

³¹⁵ *Ibidem*, tav. LXVI, 1.

³¹⁶ Lilliu, *op. cit.*, (nota 229), col. 323, n° 48.

³¹⁷ Moscati, *op. cit.*, (nota 340), tav LXVI, 2, fig. 1.

³¹⁸ Como se ha visto existen paralelos en Sulcis para la conjunción de materiales, así estelas de traquita y elementos de mármol insertos en bloques de arenaria (Lilliu, *op. cit.*, (nota 229), coll. 332-336, n° 83-90, 94-98).

88/22 y THT 88/23). Está realizado en arenaria eólica (A 96,5 cm., L 37,5 cm., E 39,8), falta la parte del trono y un quemaperfumes³¹⁹.

Durante la campaña 17 de excavación en Tharros se ha reexaminado un bloque de arenaria³²⁰ reemplazado en la muralla que delimita al oeste el área del *tofet*. Su forma es de paralelepípedo (81 x 88 x 65 cm) puesto boca arriba. Porta restos de un epígrafe. Pertenecía a una estructura de tipo cultural, posiblemente formaba parte, según M.T. Francisi³²¹, de un arquitebe, con una oquedad donde se alojaría el elemento vertical de sustentación. Su desarrollo puede ser establecido a partir de las imágenes grabadas en las estelas³²².

Sabatino Moscati y Maria Luisa Uberti plantean tres cuestiones en torno a su estudio sobre las estelas de Tharros³²³. Uno viene dado por la cantidad de monumentos hallados, cerca de 130, número bastante inferior al de las urnas que contienen los restos incinerados, cuya respuesta para los autores podría establecerse sobre la hipótesis que eran “il segnacolo non di un solo sacrificio, ma di un complesso”³²⁴, o bien, porque señalaban solo las deposiciones de niños sacrificados a la divinidad, mientras que el resto contendría a aquellos muertos por causas naturales³²⁵. Además las estelas empiezan a ser utilizadas, como en el resto de los *tofet*, una vez que el lugar lleva en funcionamiento un cierto tiempo. Otra cuestión vendría dada por la monumentalidad de los cipos de Tharros³²⁶, aunque la indicación de que se trataría de “sacrifici relativi a personaggi di primaria importanza”³²⁷, resulta simplista, pudiendo por contra estos monumentos “implicare una sorta di carattere «comunitario» in alcune offerte”³²⁸. Por último, se plantea la relación entre el centro de producción de Tharros y el resto de centros de producción, observando que los monumentos en piedra son una producción relativamente modesta respecto al resto de elementos de fabricación artesanal, claro está que la producción de estelas sirve únicamente al mercado local, mientras otro tipo de

³¹⁹ S. Moscati, Tharros XV-XVI. Un nuovo cippo a trono da Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), pp. 259-261, tav. XXVI.

³²⁰ G. Tore, Due cippi trono dal tophet di Tharros, *Studi Sardi*, 22 (1971-1972), p. 135; Uberti, *op. cit.*, (nota 297), pp. 73-75; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 237), pp. 60-61, fig. 58, tav. XCVIII.

³²¹ M.T. Francisi, Un'edicola votiva a Tharros?, *Rivista di Studi Fenici*, 19 (1991), pp. 233-237, fig. 1.

³²² Así Tharros, Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 237), estela n° 75, n° 86, n° 104-105.

³²³ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 237), pp. 83-84.

³²⁴ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 237), p. 83; ya señalado por el autor en Tharros VII. Tharros: primo bilancio, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 29-41.

³²⁵ Como se ha señalado en el estado de la cuestión, aunque el punto de inflexión es la muestra celebrada en el Palacio Grassi en Venecia sobre los fenicios, la hipótesis funeraria va tomando cuerpo en publicaciones anteriores.

³²⁶ S. Moscati, Stele monumentali puniche scoperte a Tharros, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8ª, 35 (1980), pp. 553-566.

³²⁷ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 237), p. 83.

³²⁸ *Ibidem*, p. 83.

producción, como joyas, marfiles, u otros objetos fácilmente transportables inundarían el mercado internacional.

* * * * *

En relación al origen de los tipos utilizados en los diversos *tofet*, evidentemente se encuentran paralelos en la costa de Siria-Palestina. Así las dos categorías de cipos votivos ampliamente difundidas en el mundo púnico durante el periodo arcaico: el *naískos* con templete o capilla de tipo egipcia y el cipo con zócalo saliente, tienen claramente su inicio en ámbito fenicio e incluso en época anterior³²⁹.

De ámbito egipcio son muchos de los elementos del paisaje arquitectónico: friso de ureos y de flores de loto, discos solares alados, columnas hathóricas, molduras a gola, introducidos en occidente a través de los fenicios.

En relación al campo iconográfico, muchos de los símbolos y escenas representadas se conocen en la zona de sirio-palestina antes de establecerse en el mundo del Mediterráneo central y occidental: mano con antebrazo, las palmas, los emblemas astrales, las escenas de sacrificio del toro sobre el altar, la divinidad dentro de un *naískos*, las triadas betílicas, el ídolo botella.

Como resultado de su trabajo, A.M. Bisi, presenta una serie de conclusiones, las cuales consideramos todavía vigentes, que establece a partir del estudio de las influencias en la tipología, es decir, la forma del monumento, y respecto al encuadramiento arquitectónico³³⁰. Así, observa un primer momento donde la influencia egipcia prevalece en lo ejemplares más antiguos de cipo *naískoi*, cipo trono y cipo altar, siendo los primeros documentos que aparecen en el mundo púnico que directamente enlazan con los prototipos fenicios. De origen sirio-palestino sería la estela con la parte superior redondeada. A partir del siglo V aparecen en el paisaje arquitectónico las pilastras con capiteles eólicos, los cuales tienen su conexión con los ejemplares chipriotas, de los que también derivarían las columnas hathóricas. La estela cuspídea de tradición clásica, que a menudo es enriquecida con el frontón timpanado con acróteras y un elaborado enmarque arquitectónico con listeles arquitrabados con ovas o dientes, y columnas con capiteles de los diversos órdenes griegos, cuya difusión se establece a partir del siglo IV. Según la autora se asiste “a un lento avvicinarsi di elementi ispiratori d’origine diversa: egiziani e ciprioti nel VI secolo,

³²⁹ “Mentre inoltre il primo viene importato in Occidente con il tramite fenicio all’inizio del I millennio, il secondo ha dietro di sé più remoti modelli della tarda età del Bronzo (cippo a gradino di Ugarit)”. Bisi, *op. cit.*, (nota 5), p. 191.

³³⁰ Bisi, *op. cit.*, (nota 5), pp. 202-203.

con punte fino al V-III, indi greci (IV-II secolo a.C.) e romani (II a.C.-III d.C.): ma il fondo rimane sempre quello fenicio, con forti elementi egittizzanti”³³¹.

Estos frontones tienen una simbología que inmediatamente evocan lo divino. Generalmente se trata de imágenes de tipo sideral: creciente lunar, disco solar, la corona, la rosacea, la estrella, que son características del reino divino.

Las estelas, como se ha podido observar, no se registran en las fases más antiguas. De ahí que su número sea menor que aquel de las urnas.

En la fase arcaica los cipos tienen una base cuadrada mientras las estelas son de base rectangular y una de sus caras prevalece sobre las otras, ya que, por lo general, se halla figurada y encuadrada arquitectónicamente. P. Bartoloni, para el *tofét* de Cartago divide los cipos en simples, modanati y a trono³³².

Las estelas recuerdan pequeñas capillas, donde se inserta el motivo figurativo, siendo las arquitecturas de tipo egipcio las que ocupan esta fase arcaica. De ahí que las estelas imitan el *naòs* egipcio. Los tipos más antiguos aparecen entorno al siglo VI³³³ con el característico arquitrabe de varios elementos, de los cuales aquel inferior aparece la mayor parte de las veces provisto de la denominada “gola egipcia”. En un momento del siglo V aparece otro tipo de *naòs* egipcizante, caracterizado por una fila de ureos sobre la parte superior del arquitrabe y por aquella del disco alado sobre la parte inferior³³⁴. Tipo atestiguado en una proporción relativamente escasa en Cartago, sin embargo bastante frecuente en Mozia y en Cerdeña, sobre todo Nora y especialmente Sant’Antioco. Este tipo de templete o capilla también se halla en bastante número en Fenicia³³⁵, por lo que parece sugerir un origen oriental que según G. Garbini parece coincidir con la conquista persa³³⁶.

En relación a su interpretación, S. Moscati señala que: “La capella, o tempietto, o baldacchino, coincide in Occidente con la stele, che pertanto si qualifica come dimora ‘culturale’ del dio. In questo senso, la connessione con Baal Hammon diviene diretta e stringente, perchè il dio è il ‘proprietario’ della stele e il ‘residente’ in essa. Non dunque

³³¹ *Ibidem*, p. 203.

³³² Estos últimos pueden ser “senza spalliera, con spalliera simple, con spalliera e braccioli, con spalliera braccioli e incenseri”. Bartoloni, *op. cit.*, 1976, (nota 11), pp. 40-51.

³³³ *Ibidem*, p. 76.

³³⁴ *Ibidem*, pp. 76-77.

³³⁵ Sirva de ejemplo una estela procedente de Sidón con figura masculina sentada vuelta hacia la izquierda, e parte superior una fila de ureos, E. Renan, *Mission de Phénicien*, Paris 1864, p. 365. Otra del museo de Istanbul, G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris 1926, p. 108, fig. 31. Otra de Sidón, N. Aimé-Giron, Un naos phénicien de Sidon, *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire*, 34 (1934), pp. 31-42; A.M. Bisi, Un naiskos tardo-fenicio del museo di Beirut e il problema dell’origine dei cippi egittizzanti nel mondo punico, *Antiquités Africaines*, 5 (1971), pp. 15-38. La datación de las piezas oscila entre el s. VI y el s. III.

³³⁶ G. Garbini, *I fenici. Storia e religione*, Napoli 1980, pp. 139-143.

tanto per il rito che si svolge nel *tofet*, quanto per la stele che lo commemora, Baal Hammon è specificamente deputato a comparire in tale contesto”³³⁷.

Respecto a la problemática respecto de las estelas con este templete o capilla vacía³³⁸ bien sea por tratarse de ejemplares no refinados, bien sea por una decoración pintada perdida, obtiene en las estelas de Sulcis una hipotética solución en el sentido de que entre los hallazgos de estelas, solo un número muy limitado portan esta característica³³⁹, esperando una especie de “edicola virtuale”, como comenta Sabatino Moscati en su estudio, donde cabría esperar fuese puesta la figura del betilo. No obstante, observando sobre la estela nº 70 de Sulcis³⁴⁰, pero más evidente en la estela nº 82³⁴¹, una doble cornisa reentrante da la sensación de recuerdo de las estelas de falsa puerta del mundo egipcio.

Para G. Garbini “le stele costituivano un elemento non essenziale per i riti che si svolgevano nel *tofet*, tanto è vero che esse sono assenti nelle fasi più antiche e che il loro numero resta comunque sempre inferiore a quello delle deposizioni”³⁴², argumentando que mientras las urnas eran siempre conservadas con mucho cuidado incluso en las sucesivas reformas del santuario, las estelas generalmente eran removidas de su lugar de origen y reemplazadas en la construcción de muros (Mozia) y de basamentos (Tharros).

Un caso curioso representa la recuperación de una estela de Cartago, cuya problemática ayuda a entender este proceso de reutilización como material de construcción. En concreto, el *Corpus Inscriptionum Semiticarum* la había catalogado bajo los números CIS I 2384, 2777 y 2809, observando G. Coacci Polsellì³⁴³ que se trataba de la misma estela con acróteras laterales, típica del siglo IV-III.

Solo queda mencionar que en la técnica de elaboración y decoración del monumento votivo se utiliza la pintura, cuya perduración suele ser bastante difícil y por lo tanto se tenga un número bastante limitado actualmente de ejemplos, y la utilización de distintos materiales, constituyendo un verdadero arte polimaterico. Llamen la atención varios ejemplos entre los que destacaremos aquellos de Tharros³⁴⁴; Sulcis³⁴⁵; Mozia con

³³⁷ Moscati, *op. cit.*, (nota 153), p. 160.

³³⁸ Respecto a su discusión sobre las posibles soluciones a este fenómeno, véase Moscati, *op. cit.*, 1986, (nota 224), p. 49; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 10), p. 40; Idem, *op. cit.*, (nota 237), pp. 41-42; Idem, *op. cit.*, (nota 216), p. 34, aunque en este último caso depende si se acepta o no la procedencia de la estela nº 1 a la propia Nora o a Sulcis.

³³⁹ Moscati, *op. cit.*, 1986, (nota 224), estelas nº 70, nº 76, nº 77, nº 81, nº 82 (tav. I, a), nº 83, nº 85.

³⁴⁰ *Ibidem*, estela nº 70.

³⁴¹ *Ibidem*, estela nº 82, tav. I, a.

³⁴² G. Garbini, KAI 78 nella lettura di un filologo, *Rivista di Studi Fenici*, 19 (1991), p. 86.

³⁴³ G. Coacci Polsellì, Une stele ricomposta da Cartagine, , *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 193-195.

³⁴⁴ S. Moscati, Tharros III. Note sull'arte: polimaterico a Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 225-228.

dos casos que pueden aportar cierta idea al por que del empleo de diversos materiales, con combinación de éstos similar a Tharros: estela nº 990 hallada durante la segunda campaña de excavación en 1965, definiéndola como “*frammento di nicchia con statuetta a tutto tondo*”³⁴⁶. La estela es de roca calcárea amarillenta del tipo IV, 1, mientras que aquello que queda de la figura humana, las piernas sobre una base cúbica, es de una roca calcárea gris verdosa de mayor pregio, recogida como del tipo III. El segundo ejemplar, la estela nº 332, hallada en la séptima campaña de excavación en 1970, definida la iconografía “*mediante l’incastro di una pietra di consistenza e colore diversi in una nicchia scavata nella faccia*”³⁴⁷. El elemento que se inserta en esta ocasión es un realizado en una roca más ligera y fina, del tipo III, mientras el resto de la estela es de una roca más ruda, del tipo IV, 3, siendo una situación análoga a la estela anterior. Generalmente puede que se deba a exigencias expresivas, ya que se utiliza otro material diverso del que está realizado la estela para el interior del nicho, convergiendo una finalidad artística y una religiosa en esta forma de producción.

A finales del siglo V o en un momento del siglo IV, da la impresión que los artesanos encargados de la elaboración de estas estelas dan un giro utilizando un nuevo tipo de piedra, dando una nueva forma al monumento e introduciendo nuevos elementos de decoración.

Un caso que sobresale dentro de la adscripción a los diversos talleres que funcionan a lo largo del Mediterráneo viene dado por la estela CIS I 176, procedente de Cartago. Ejecutada en mármol blanco, en su representación hay una figura femenina³⁴⁸ dentro de un encuadramiento arquitectónico con columnas jónicas, capiteles dóricos, que sujetan una moldura denticulada y otra con ovas y un frontón con la representación de una pantera³⁴⁹. También se hallan antefijas y palmetas. No obstante se trata de una composición ajena por su tipología y estilo al conjunto de estelas de Cartago. Según el análisis propuesto por S.M. Cecchini y M.G. Amadasi Guzzo, tanto a nivel epigráfico, como a nivel de producción artística, pertenecería al siglo IV³⁵⁰, y atendería en su origen a la realización de

³⁴⁵ Pequeñas estelas de traquita y de mármol insertas en bloques de arenaria (Lilliu, *op. cit.*, (nota 229), coll. 332-336, nº 83-90, 94-98).

³⁴⁶ Mozia II, *op. cit.*, (nota 173), p. 42, tav. L.

³⁴⁷ Mozia VII, *op. cit.*, (nota 210), pp. 110-111.

³⁴⁸ En su mano izquierda porta un vaso repleto de frutos, la derecha eleva el *himation* que cubre su cabeza. F. Lenormant, *Gazette Archéologique*, 8 (1881-1882), pp. 77-79, la califica de Perséfone-Coré, mientras Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 3), p. 60, pl. IV, propone identificarla con una representación de Demeter-Perséfone.

³⁴⁹ G. Perrot et C. Chipiez, *Histoire de l’art dans l’antiquité*, vol. III, Paris 1885, p. 454, fig. 326.

³⁵⁰ S.M. Cecchini e M.G. Amadasi Guzzo, La stele C.I.S. I, 176, en *Carthage et son territoire dans l’Antiquité, Actes du I^{er} Colloque International Histoire et Archéologie de l’Afrique du Nord (Strasbourg, 5-9 avril 1988)*, Paris 1990, pp. 101-111.

la misma en un taller artesanal del enclave de Sulcis (Cerdeña)³⁵¹, suponiendo una exportación de Cerdeña a Cartago³⁵²

La información que se desprende de las estelas, sobre todo a quella de las representaciones que portan, resulta un tanto ambigua ya que uno se debe mover en terrenos simbólicos de los cuales en la mayor parte de los casos carecemos de las claves para su interpretación. No obstante, a pesar de una estructura religiosa común, a medida que avanza el tiempo, cada lugar, cada propio taller interpreta o deja su huella en la ejecución de los monumentos. Evidentemente, como se ha podido desprender de la lectura de esta breve exposición, hay un mayor número de estelas que de urnas, por lo que algunos autores interpretan una falta de conexión entre ambas, viendo las primeras como meros instrumentos votivos de gracia ajenos a la deposición del niño incinerado. Cabe señalar, que no se puede afirmar que hubiera monumentos anteriores ejecutados en material perecedero como es la madera, pero lo cierto es que la señalización con la deposición de una piedra es bastante posterior al inicio del santurio denominado *tofet*. A lo que se debe añadir que alguna de las estelas encontrada *in situ* señalizaban la deposición de dos o más urnas. El problema es similar a aquel que veremos respecto a la epigrafía, cuyo número, aquel de las estelas inscritas, es bastante menor al de las estelas sin elementos escritos, pero de igual forma parece que el gusto o la necesidad de insertar un texto inscrito se acrecienta con el paso del tiempo.

³⁵¹ Taller que curiosamente S. Moscati, *Le officine di Sulcis*, Roma 1988, pp. 121-122, propone como origen “gruppi artigianali di alta qualità, portatori di iconografie greche o grecizzanti, la cui provenienza è Cartagine”. Sin embargo, las autoras mencionada, apuntan que “en ce qui concerne les stèles, il nous semble toutefois que cette hellénisation se développe dans des lignes typologiques et iconographiques tout à fait différentes de celles de Carthage et de Lilybée en Sicile; il faudrait prendre en considération la graduation et la variété des contacts et des stimulations parvenus dans l’artisanat de Sulcis”, Cecchini e Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 346), p. 105.

³⁵² Situación no extraña en ámbito púnico para el taller sulcitano si se atiende a que en el tofet de Nora puede darse el caso que una o dos estelas procedan de este lugar (Moscati, *op. cit.*, (nota 347), pp. 83-85).

Apéndice I – Representaciones de animales



Sobre las estelas aparecen en ocasiones representaciones de animales tanto domésticos como salvajes. Así tenemos constancia de ovicápridos, toros, caballos, peces y delfines, pájaros, elefantes¹, una pantera², un jabalí³, un ciervo⁴ y una rana⁵.

Algunas particularidades acontecen en relación a la técnica empleada para su ejecución o en el número de representaciones que acaecen. En el primer caso, es significativo el hecho que los artesanos de Aïn Tounga ejecutan las figuras de animales con menor cuidado que los encuadramientos arquitectónicos; en el segundo, en Constantina (El-Hofra), para el área y el número de estelas halladas, los animales son bastante raros, representándose cinco animales diferentes: oveja, caballo, toro, delfín y un tipo de pez.

Respecto a los ovicápridos, la representación más usual suele ser aquella del cordero, ha sido considerado como el animal de sacrificio por antonomasia⁶, considerando

¹ S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, p. 116.

² S.M. Cecchini et M.G. Amadasi Guzzo, La stele CIS I, 176, *Carthage et son territoire dans l'Antiquité. IV Colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord. Strasbourg, 5-9 avril 1988 (113e Congrès national des Sociétés savantes)*, vol. I, Strasbourg 1990, pp. 101-111. Estela Museo de Turín procedente de Cartago. Representación de Démeter-Perséfone. Una pantera se halla en el frontón. Dedicante y padre portan el cargo de sufete: *ndr 'bdk mlkytn hšpt bn mhrb' l hšpt*. "En conclusion, du point de vue, soit épigraphique, soit typologique et stylistique, il nous semble qu'on peut penser que la stèle C.I.S. I, 176 a été exécutée dans un atelier sulcitain" (p. 111).

³ Un ejemplar en Aïn Tounga. P. Berger et R. Cagnat, Le temple de Saturne à Aïn Tounga, *Bulletin du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1889), nº 98.

⁴ Entre las estelas de Aïn Tounga se halla un ejemplar. *Ibidem*, nº 104.

⁵ Este único caso se encuentra en Cartago: C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pl. XI, 6; Brown, *op. cit.*, (nota 1), fig. 15:85.

⁶ M. Hours-Miédan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), p. 32; Picard, *op. cit.*, (nota 5), p. 117. E. Vassel, Etudes puniques. IX. Les animaux des stèles de Carthage: le Bélier, *Revue Tunisienne* (1919), p. 174, en relación a la posición sobre la estela, opina que "dans une étude adressée à la Société nationale des Antiquaires de France je démontre que les animaux représentés sur les ex-voto du temple ou des temples de Tanit, à Carthage, n'ont point pour objet, comme on l'a dit souvent, de commémorer des sacrifices, mais remplissaient le rôle de véritables symboles divins". En este sentido, A. Berthier y R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, p. 201, también en relación a la posición que a veces muestra este animal sobre la estela proponen que sea una animal atributo de la divinidad. Según G. Lilliu "l'animale sembra essere l'ipotasi

el sustituto de la víctima humana en el ritual del *mlk ʾmr*. Es razonable suponer que representan víctimas sacrificiales (ocasionalmente un cuchillo es representado en la misma zona con una oveja), siendo ofrecida o no como sustitutos (en Tharros, como se verá, una oveja era enterrada en la misma urna con niños, indicando que eran co-víctimas más bien que ofrendas sustitutorias). Desafortunadamente, no ha sido establecida una relación directa entre enterramientos de ovejas y estelas con su representación. F. Stavrakopoulou piensa que “the lamb motif represented sacrifice in general, rather than the specific offering of a sheep”⁷. Lo mismo sucede con las estelas que portan la inscripción *mlk ʾmr*. El término no acompaña a la representación de la imagen de una oveja, ya que los motivos de la oveja usualmente reemplazarían inscripciones. Se conoce que una urna de la fase 4 excavada por L.E. Stager⁸ contenía restos de oveja y estaba señalizada por una estela no decorada forma en L. Algunas de las representaciones se tratan de animales adultos con cornamenta, aunque generalmente se trata de animales jóvenes (en Tharros todos son animales jóvenes, en otros lugares no se especifica la edad de los animales, pero los califican como jóvenes). Aparece representada entre otros sitios en Cartago⁹, generalmente

simbolica di Baal-Ammon” (Le stele punique di Sulcis (Cagliari), *Monumenti Antichi dell'Accademia dei Lincei*, 40 (1944), col. 371). Ya Vassel en el 1921 había escrito: “Il est symbole de Baal-Hammon à Carthage” (E. Vassel, Les animaux exceptionnels des stèles de Carthage, *Revue de l'histoire des Religions*, 84 (1921), p. 72). Según M. Leglay (*Saturne africain. Histoire*, (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 205), Paris 1966, pp. 61-62) cuando los sacrificios de niños fueron prohibidos, la oveja sirvió de vicario al niño.

L. Poinssot al hablar sobre una estela hallada en Bir Tlelsa (L. Poinssot, Sanctuaire néo-punique découvert à Bir-Tlelsa, *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, (1927), pp. 29-36) en p. 33 señala como el animal sacrificado. M. Hours-Miédan: “La facture lâchée du dessin, la situation sur la stèle, semblent bien prouver que nous n'avons pas là un attribut divin mais plus probablement un animal de sacrifice, d'autant plus vraisemblablement que sur un certain nombre de stèles anépigraphiques du Musée Lavignerie l'animal voisine sur la stèle avec le matériel cultuel. D'autre part, son utilisation et sa fréquence dans les sacrifices sont attestés par les tarifs de sacrifices carthaginois” (*op. cit.*, (nota 6), pp. 52-53). Para el ámbito de las estelas de Sulcis, S. Moscati propone “l'interpretazione dell'ariete come animale del sacrificio. Esso compare molto tardi, mentre il culto di Baal Hammon era in atto fin dall'inizio della produzione delle stele, e le iscrizioni lo documentano: se si fosse voluto raffigurare il dio, lo si sarebbe già fatto assai prima” (*Le Stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, (Collezione Studi Fenici, 23), Roma 1986, p. 79).

⁷ F. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 338), Berlin 2004, p. 230, nota 133.

⁸ L.E. Stager, Carthage: A View from the Tophet, en H.G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen*, (Madridener Beiträge 8), Mainz-am-Rhein 1982, p. 165, pl. 18a

⁹ Vassel, *op. cit.*, (nota 6), pp. 174-192; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), pl. XXVI, fig. h; C. Picard 142 representaciones en época helenística de ovejas frente a 2 de cabras (*op. cit.*, (nota 5), pp. 117s; Les représentations de sacrifice molk sur les stèles de Carthage, *Karthago*, XVIII 1975-1976 (1978), pp. 64s.) Estelas helenísticas y estelas númeradas (Picard, *op. cit.*, (nota 5), p. 117; 18, pp. 64-65); Brown, *op. cit.*, (nota 1), fig. 27:362-67; 28:368-71, 377, 381.

la imagen se halla de perfil izquierdo, siendo visibles las cuatro patas, los escultores a menudo ejecutan toscamente los motivos con sus rasgos sexuales, tales como cuernos o genitales masculinos, para ser de esta manera reconocibles¹⁰, no aparecen jamás colocados en el frontón; también en Hadrumentun, Susa¹¹; Aïn Tounga donde además de la representación del cordero¹² tenemos constancia de cabras¹³; El-Hofra en nueve ocasiones¹⁴, curiosamente uno de ellos aparece representado dentro de un signo de Tanit¹⁵; así como en Sulcis¹⁶.

Para G. Lilliu la cronología se daría entorno al siglo III con extensión al inicio del siglo siguiente¹⁷ y consideraba que esta temática habría pasado de Cerdeña a Cartago¹⁸. No obstante, los estudios de M. Hours-Miédan¹⁹ para Cartago, de A. Berthier y R. Charlier²⁰ para Cirta (Constantina) y el catálogo del Museo Alaoui de C.G. Picard²¹, muestran que este motivo se testimonia en edad púnica en el curso del siglo III y II.

¹⁰ Brown, *op. cit.*, (nota 1), fig. 27:362-67; 28:368-71, 377, 381. Una de ellas porta inscripción (CIS II. IX: 786).

¹¹ Dos ejemplares, P. Cintas, Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), p. 80.

¹² Berger et Cagnat, *op. cit.*, (nota 3), n... 1, 20, 27, ...

¹³ Berger et Cagnat, *op. cit.*, (nota 3), n... 43, 151, 155, 273.

¹⁴ J. Bosco, Notice sur une stèle votive d'El-Hofra, *Recueil de la Société Archéologique de Constantine*, 46 (1912), pp. 240-248, con una representación de cordero con la cabeza dañada hacia la derecha; Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 6), pp. 200-202, tav. XXVII A, C, XLIII D. Va en dirección izquierda en siete ocasiones y a la derecha dos veces.

¹⁵ Ibidem, p. 220, tav. XLIII D; F. Bertrandy et M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, pp. 23, 70 y 112, n° 17. Marchando a izquierda ligeramente en relieve.

¹⁶ Algunas estelas con la parte superior arqueada tienen en su interior un ariete bajo el disco y el creciente lunar. Lilliu, *op. cit.*, (nota 6), n° 99-105, tav. IX, nn. 112, 116, tav. X; A.M. Bisi, *Le stèle puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, fig. 128. El animal en actitud de movimiento supera las setenta representaciones (n° 881-953 (tav. XXVI, a-XXVII, b) más las nueve de Lilliu (*op. cit.*, (nota 6), col. 293-318, n° 99-105, 112, 116), M.L. Uberti dos, uno de la colección Don Armeni (La collezione punica Don Armeni (Sulcis), *Oriens Antiquus*, 10 (1971), p. 282, n° 7), otro de la colección Biggio (*Le stèle: La collezione Biggio. Antichità puniche a Sant'Antioco*, Roma 1977, p. 18, n° 9). Son estelas de pequeñas dimensiones entre 30 y 14 cm. de altura. Se trata de *ovis aries* característico de la Cerdeña por la cola larga y sutil, mientras en Africa la cola es corta y gruesa de la denominada raza berberina. En dos casos parece que el animal pueda ser un toro (n° 952, 953). La mayor parte va hacia la izquierda, aunque se hallan casos hacia la derecha (p.e. n° 885-887, 910, 922, 941, 942, 952). Recogidos y publicados por S. Moscati, *Stele sulcitane con animale passante*, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8ª, 36 (1981), pp. 3-8.

¹⁷ Lilliu, *op. cit.*, (nota 6), col. 416.

¹⁸ Ibidem, col. 371-372.

¹⁹ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), pp. 52-53.

²⁰ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 6), pp. 200-202.

²¹ C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, pp. 228-229, n° Cb 849

Respecto a las representaciones de bóvidos, y más concretamente de la imagen del toro²² o solo el bucráneo en época romana²³, se ha considerado en el campo de los estudios de la religión fenicia su identificación no solo como animal de sacrificio a Ba'al Hammon sino como éste a través de representaciones de divinidad taurocéfala²⁴. Se halla atestiguado sobre las estelas de Cartago, donde su aparición es tardía, a partir del final del siglo III²⁵; en Susa²⁶; en Aïn Tounga, el buey o toro, se representan siempre en la parte inferior²⁷; como sucede en El-Hofra respecto al cordero, en esta ocasión es un toro el que se halla dentro de un signo de Tanit²⁸; y en El-Hofra (Constantina)²⁹.

Caballos aparecen sobre las estelas de Cartago³⁰; El-Hofra³¹; Aïn Tounga donde lo representado son asnos³²; y Monte Sirai³³. Los caballos en territorio númida eran

²² Véase: Leglay, *op. cit.*, (nota 6), p. 351.

²³ *Ibidem*, p. 175.

²⁴ M.H. Fantar, *Carthage. Approche d'une civilisation*, II, Tunez 1993, pp. 281-282.

²⁵ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), tav. XXVI c-e; Brown, *op. cit.*, (nota 1), figs. 14:15; 18:220; 35:510; Picard, *op. cit.*, (nota 9), p. 11; o simplemente el prótomo del animal, Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), tav. XXVI a-b. Sobre la interpretación que ofrece esta autora, p. 53: "Il ne est de même du taureau que nous ne sommes pas surpris de rencontrer sur quelques ex-voto, étant donnée l'importance de cet animal en Orient, où il est fréquemment attribut du grand dieu et par excellence le symbole de la puissance divine. Cependant il ne semble pas que ce soit à ce titre que nous en ayons quelques représentations, mais bien plutôt, ainsi que le bélier, en commémoration d'un sacrifice".

²⁶ Dos bóvidos en una composición junto a dos palmeras y un betilo con altar ardiente. Cintas, *op. cit.*, (nota 11), p. 52, fig. 117; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 62.

²⁷ Berger et Cagnat, *op. cit.*, (nota 3), n° 90, 129, 154, 234, 307, 375, en un caso solo la cornamenta, n° 52, aunque a veces el cuerpo sin cabeza parece indicar la acción ejecutada del sacrificio, n° 105, 170, 301-302, 304-305.

²⁸ Berger et Cagnat, *op. cit.*, (nota 3), n° 20, tav. VI; R.M. de La Blanchère et P. Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui du Bardo, Tunis I*, Paris 1897, n° 116, tav. XVII.

²⁹ Sobre dos estelas descubiertas en 1875 (V. Reboud, Quelques mots sur les stèles néo-puniques découvertes par Lazare Costa, *Recueil des Notices et Mémoires de la Société Archéologique, historique et géographique du Département de Constantine*, XVIII (1876-1877), pl- I, n°1 et pl. VII, n° 21): en una de las representaciones el animal marcha hacia la izquierda (Bertrand y Sznycer, *op. cit.*, (nota 15), pp. 23, 70 y 111, n° 15), en la otra simplemente el prótomo en alto relieve (*Ibidem*, pp. 50, 70-71 y 142, n° 126) Dos agujeros a un lado y otro de la cabeza, justo en la base del frontón, podrían permitir suspender algún tipo de banda. Leglay, *op. cit.*, (nota 6), pp. 134-136.

³⁰ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), pl. XXV, C; Brown, *op. cit.*, (nota 1), fig. 19:244 (también a la izquierda en Cartago Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), pl. XXV, D).

³¹ Tres ocasiones, todas en la parte inferior de la estela, uno el animal entero, otro fragmentado y otro la cabeza, acompañando a diversos símbolos. Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 6), pp. 197-199, tav. XXVII B, D; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 77, tav. XXV, 2. A la derecha colocado bajo una especie de caduceo bastante simplificado (Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 6), pl. XXVII, B) marchando a la izquierda (*Ibidem*, pl. XXVII, D; Bertrand y Sznycer, *op. cit.*, (nota 15), pp. 22, 70 y 110 n° 12). Respecto a la la representación que se trata solo de la cabeza del animal, también hacia la izquierda, Bertrand y Sznycer, *op. cit.*, (nota 15), pp. 50, 70, 143 n° 127.

considerados fuente de riqueza de ahí que su figura aparezca sobre las monedas norteafricanas³⁴. Sobre su significado varias son las hipótesis propuestas, así es considerado como un emblema solar de Ba'al Hammon³⁵ o como un símbolo de riqueza³⁶. Hours-Miédan piensa que “le corps de cavalerie étant un des plus nobles, sinon des plus importants de Carthage, c'est peut-être à ce titre que le dédicant a tenu à faire représenter et à mettre son coursier sous la protection des dieux”³⁷.

En cuanto a animales marinos se ven representados a través de peces y, sobre todo, por delfines. En relación al pez en general: lo tenemos documentado en Cartago³⁸ y en El-Hofra³⁹. El delfín se halla en las estelas de Cartago⁴⁰ donde a partir del siglo V es frecuente su imagen⁴¹, El-Hofra⁴². Respecto a su interpretación G.C. Picard considera que “le dauphin, animal solaire, appartient lui aussi au grand dieu africain”⁴³. Su origen puede ser las monedas helenísticas de Tarento o Siracusa, aunque sobre las monedas de Tiro también aparece este animal. En el caso de El-Hofra, al igual que con las representaciones de símbolos marinos se presenta la duda sobre estas representaciones al interior, lejos del mar.

³² Berger et Cagnat, *op. cit.*, (nota 3), n° 102, 235.

³³ Estela fragmentaria con, probablemente, un caballo al centro (Bisi, *op. cit.*, (nota 16), p. 183; S.F. Bondi, *Le stele di Monte Sirai*, (Studi Semitici, 43), Roma 1972, p. 78).

³⁴ L. Müller, *Numismatique de l'Ancienne Afrique*, I, Copenhague 1964, pp. 115-118; en relación a los soberanos numidas J. Mazard, *Corpus nummorum Numidiae Mauretaniae*, Paris 1955, n° 57, p. 40 sobre una moneda de Aderbal.

³⁵ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 6), pp. 197-198.

³⁶ Picard, *op. cit.*, (nota 5), pp. 103-105.

³⁷ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), p. 50.

³⁸ CIS I 243, 485, 1162, 1308, 1086, 2384 (G. Coacci Polsell, Una stele ricomposta da Cartagine, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 193-195, iconografía de un pez sobre una estela compuesta por tres fragmentos: CIS I 2384, 2777, 2809), 2482, 2807, 2809, 3257, 3268, 3285, 3359, 3638, 5732. Hours-Miédan, pez: Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), pl. XXIII, a-g CIS I 112, 1161, 1308. Brown, *op. cit.*, (nota 1), figs. 20:254; 32:505; 42:618

³⁹ Solo una ocasión, curiosamente dentro del cartucho donde suele ir la inscripción junto a una especie de sol con nueve rayos (Bertrand et Szzyr, *op. cit.*, (nota 15), pp. 41, 71-72 y 133 n° 90) y otra de Announa, junto a un signo de Tanit y un caduceo (142), ambas de la colección Costa. Ambos tienen la cabeza en alto

⁴⁰ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), pl. XXIII, f; pl. XXIV, a; Picard, *op. cit.*, (nota 5), pp. 107-108, pl. VII, 5.

⁴¹ Picard, *op. cit.*, (nota 19), pl. LXXXIX, Cb 800; pl. XCVII, Cb 924; pl. XXXV, Cb 229.

⁴² Solo sobre una estela hallada en 1875, Reboud, *op. cit.*, (nota 29), pl. II, n° 5. Se encuentra colocado bajo un signo de Tanit y va nadando hacia la izquierda con la particularidad de tener una cola bifida. Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 6), pp. 202-203, pl. XXII, B; Bertrand et Szzyr, *op. cit.*, (nota 15), pp. 19-20, 71 y 108 n° 2.

⁴³ G.C. Picard, Le couronnement de Vénus, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome*, 58, 1941-1946, p. 95

Respecto a las aves en Cartago⁴⁴ aparecen la paloma⁴⁵, el gallo, el avestruz y una variedad de ave zancuda representada con una pata extendida y la otra plegada⁴⁶. También se debe mencionar un halcón con el *pschent* en la cabeza⁴⁷, aunque se trata de una divinidad egipcia ampliamente difundida en amuletos y otros objetos de producción cartaginesa: el dios halcón Horus. En la ciudad de Susa, procedente del nivel IV, se representa un águila con las alas desplegadas en el tímpano de un templete con un friso de ureos, sostenido por dos columnas jónicas⁴⁸. Por último en El-Hofra se debe corregir la interpretación de E. Thépenier⁴⁹, en la que confunde la imagen de un ariete con la de una paloma.

Solo queda llamar la atención sobre el hecho que durante el siglo I de nuestra era, peces y pájaros, pavos y pájaros bebiendo en una crátera, sean emblemas de eternidad junto a piñas, granadas⁵⁰.

Animales fantásticos

La representación de seres fantásticos pertenecientes al mundo animal representan un número menor en las colonias del Occidente Mediterráneo que en Oriente. En el caso que nos atañe, las estelas del *tofet*, en Cartago se reducen a elementos importados de Egipto como el escarabeo *ꜥpr* con un cuádruple par de alas y con el disco solar a la

⁴⁴ Brown, *op. cit.*, (nota 1), fig. 40:574; 42:625.

⁴⁵ Palomas: S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord. IV. La civilisation carthaginoise*, Paris 1928, pp. 356-357. A uno y otro lado de un signo de Tanit, en una estela datable al s. III de Cartago (CIS I 183; P. Berger, Tanit-Penê-Baal, la Juno Caelestis, *Gazette Archéologique*, 6 (1880), tav. III; Idem, Lettre à M. Fr. Lenormant sur les représentations figurées des stèles puniques de la Bibliothèque Nationale (suite), *Gazette Archéologique*, 3 (1877), pp. 27-29 y fig.; G. Perrot et C. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité, III, Phénicie et, Chypre*, Paris 1885 p. 253, fig. 192; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), tav. XXXIII f; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 44). Los pájaros sagrados de la diosa que los griegos denominan Afrodita, son un símbolo de la Diosa Madre egea desde el II milenio.

⁴⁶ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), tav. XXII f; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 38.

⁴⁷ L. Poinssot et R. Lantier, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue de l'histoire des Religions*, LXXVII (1923), tav. IV, n 3; CIS I 3713; Picard, *op. cit.*, (nota 21), Cb 230; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 25.

⁴⁸ Cintas, *op. cit.*, (nota 11), p. 54, fig. 70; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 68.

⁴⁹ Thépenier, Sur quatre stèles puniques de Cirta, *Recueil de Notices et Mémoires de la Société Archéologique de Constantine*, LVIII (1927), p. 273, n° 1 y fig.

⁵⁰ Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 976, 980, 983, 987-989, 1002, 1010; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 80, tav. XXXIII, 1.

cabeza⁵¹. También se halla la esfinge con un adorno de tipo griego (una diadema sobre la frente) o de tipo siriaca (un gorro de casquete cónico)⁵².

En el *tofet* de la isla de Mozia tres ejemplares portan animales fantásticos⁵³. En la campaña de excavación de 1965⁵⁴ se halló una estela con nicho en cuyo interior se halla un ser monstruoso con cuerpo de pájaro con senos, apoyado sobre las patas, con rostro humano en cuya cabeza lleva una especie de sombrero a casquete hemiesférico, saliente sobre la frente. En la parte superior se hallan representados el disco y el creciente lunar. Sin duda nos hallamos ante la imagen de una arpía. Otro de los ejemplares parece más bien corresponder a los brazos de un trono⁵⁵.

Un último ser aparece sobre una estela de Sulcis (Cerdeña), en este caso puede tratarse de una pantera o un dragón⁵⁶.

⁵¹ P. Berger, *Musée et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. Musée Lavignerie de Saint-Louis de Carthage. I. Antiquités puniques*, Paris 1900, tav. IV, 8; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), tav. XXVII a-b; CIS I 2615, 3679; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 41.

⁵² Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 6), tav. XXVII c-d.

⁵³ S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi a Mozia – Le stele, I-II*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981, n° 1008, 1009, 1010.

⁵⁴ A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966, p. 63, n. 73, tav. LXXII.

⁵⁵ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 51), p. 56, n° 1010; G. Garbini, Troni, sfingi e sirene, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 41 (1981), pp. 301-307.

⁵⁶ P. Bartoloni, *Le stele di Sulcis. Catalogo*, (Collezione di Studi Fenici, 24), Roma 1986, n° 690.

Apéndice II – Representaciones de símbolos de origen astral



Creciente lunar

Desde el 1800 han sido los investigadores los que han emitido diversos juicios en relación al creciente lunar asociado al disco, algunos incluso en estudios de manera específica, aunque hasta el momento las diversas hipótesis no han aclarado las dudas sobre su origen y evolución, o la interpretación del mismo¹.

¹ Véase: L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, II, Copenhage 1861, p. 119; P. Berger, Lettre à M. Fr. Lenormant sur les représentations figurées des stèles puniques de la Bibliothèque Nationale, *Gazette Archéologique* (1876), pp. 121-122; C. Clermont-Ganneau, Sceaux et cachets israélites, phéniciens et syriens, suivis d'épigraphes phéniciennes inédites sur divers objets et de deux entailles cypriotes, *Journal Asiatique*, sér. 8, tome 1 (1883), p. 131; P. Berger, Stèles trouvées à Hadrumète, *Gazette Archéologique* (1884), p. 53; G. Perrot et C. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, vol. III, Phénicie-Chypre, Paris 1885, pp. 127, 672, n. 1; R. Dussaud, Notes de mythologie syrienne, *Revue Archéologique*, 1 (1903), pp. 124-127; G. Patroni, Nora colonia fenicia in Sardegna, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XIV (1904), coll. 229-230; J. Dechelette, Le culte du soleil aux temps préhistoriques, *Revue Archéologique* (1909), p. 112; R. Dussaud, Héraclès et Astronoe à Tyr, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXVI (1911), pp. 337-338; J. Toutain, Les symboles astraux sur les monuments funéraires de l'Afrique du Nord, *Revue Etudes Anciennes*, 13 (1911), pp. 165-175; S. Ronzevalle, Monuments phéniciens du Musée de Constantinople (1^o Base phénicienne des environs de Tripoli), *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, 5, 2 (1912), pp. 65-69; R. Dussaud, Un monument du culte syrien et d'époque perse, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXVIII (1913), pp. 67-68; G. Contenau, La représentation du divinités solaires en babylonie, *Revue Biblique*, (1916), p. 541; U. Antonelli, Tanit-Caelestis nell'arte figurata, *Notiziario Archeologico del Ministero delle Colonie*, 3 (1922), p. 49; S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord. IV. La civilisation carthaginoise*, Paris 1928, pp. 249-252, 360-364; H. Seyring, Antiquités syriennes, *Syria*, 14 (1933), pp. 267-268; J. Hazzidakis, *Tylissos, Villas Minoennes*, Paris 1934, p. 104; R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris 1941, p. 194; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, pp. 204, 209-211; G. Lilliu, Le stèle punique di Sulcis (Cagliari), *Monumenti Antichi dell'Accademia dei Lincei*, 40 (1944), coll. 354-356; E.D. Van Buren, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, Roma 1945, pp. 60-64; M. Hours Miédan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), pp. 36-38; C. Picard, *Carthage*, Paris 1951, p. 23; C.G. Picard, *Les religions de l'Afrique du nord antique*, Paris 1954, p. 78; A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, pp. 180-181; R. Dussaud, Melqart d'après de récents travaux, *Revue de l'Histoire des Religions*, CLI (1957), pp. 9, 13; C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, p. 21; G.

S. Gsell² describe ambos como fases de la luna. Este aspecto es visible en el cielo siete días después de la luna nueva, el creciente. Es un símbolo que combina la luna llena y el creciente.

M. Hours-Miédan está en desacuerdo con Gsell. Aunque también cita los orígenes mesopotámicos del símbolo, halla paralelos chipriotas y postula una influencia directa de los motivos chipriotas sobre la iconografía púnica. Ve dos astros separados: “L’origine de ce symbole (croissant et disque) est extrêmement lointaine et doit être recherchée en Mésopotamie. Devenu le symbole évoquant les cosmogonies antiques, il se retrouve sur tous les monuments du monde oriental au premier millénaire et plus particulièrement en Phénicie... Ce motif représente certainement deux astres car la distance qui existe entre le disque et le croissant sur la majorité des représentations ne permet pas d’y voir avec vraisemblance le phénomène de la lumière cendrée”³. G. Picard⁴ anota este origen mesopotámico e identifica el creciente con la luna y el disco con el sol. Sigue la opinión de M. Leglay interpretando el motivo como compuesto de los elementos lunar y solar simbolizando la inmortalidad más bien que a dioses específicos.

Komoroczy, Cinq cylindres-sceaux de la Mésopotamie archaïque, *Bulletin du Musée National Hongrois des Beaux-Arts*, 19 (1961), p. 17; G. Pesce, Scavi e scoperte puniche nella provincia di Cagliari, *Oriens Antiquus*, 2 (1963), pp. 250-251; G. Garbini, Le stele, en A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, S. Moscati, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-I. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell’Università di Roma*, (Studi Semitici 12), Roma 1964, p. 92; D.B. Harden, *The Phoenicians*, London 1963, p. 90; J. Ferron, Le caractère solaire du Dieu de Carthage, *Africa*, 1 (1966), pp. 43-45; M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, (Bibliothèque des Ecoles françaises d’Athènes et de Rome 205), Paris 1966, pp. 178-180; J.M. Blázquez Martínez, *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Salamanca 1968, p. 129; M.H. Fantar, *Carthage, la prestigieuse cité d’Elissa*, Tunis 1970, pp. 198-199; C.G. Picard et C. Picard, *Vie et mort de Carthage*, Paris 1970, pp. 146-149; E. Acquaro, *I rasoi punici*, (Studi Semitici 41), Roma 1971, p. 113; G. Tore, Due Cippi-trono del Tophet di Tharros, *Studi Sardi*, 22 (1971-1972), pp. 210-211; M.H. Fantar, Stèles inédites de Carthage, *Semitica*, 24 (1974), p. 13, nota 1; C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pp. 80-83; B. Quillard, *Bijoux Carthaginois, I. Les colliers d’après les collections du Musée National du Bardo et du Musée National de Carthage*, (Publications d’Histoire et de l’Art et d’Archéologie de l’Université Catholique du Lovain 15; Aurifex 2), Lovain la Neuve 1979, pp. 90-91; E. Gübel, An Essay on the Axe-bearing Astarte and her Role in a Phoenician Triad, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), p. 3; G. Garbini, Troni, sfingi e sirene, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 41 (1981), p. 305, nota 18; F.O. Hvidberg-Hansen, Due arule fittili di Solunto, *Analecta Romani Instituti Danica*, 13 (1984), 13 (1984), pp. 35-36; J. Black and A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London 1992, p. 54; C. Del Vais, La simbologia astrale delle stele votive di Mozia osservazioni preliminari, *Sicilia Archeologica*, 81 (1993), pp. 51-73; S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, pp. 136-137.

² Gsell, *op. cit.*, (nota 1), p. 362.

³ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), p. 37.

⁴ Picard, 1954, *op. cit.*, (nota 1), p. 78.

Respecto al disco o círculo L. Hautecoeur considera que es un símbolo solar: “L’astre apparaît comme un disque; aussi les premiers emblèmes du soleil ont été circulaires aussi bien dans les pays nordiques qu’en Mésopotamie. Ce cercle se transforme en roue, en rosace, et pour indiquer le mouvement, en hélice, en swastika, ou se résume en une croix. Le dieu gaulois à la roue est un héritier du dieu soalire. Tous ces symboles survécurent jusqu’à l’époque mérovingienne en notre pays qui n’avait pas oublié ces vieux cultes”⁵.

Otros autores, sin embargo, ven en el disco la imagen del planeta Venus que cuando va con el creciente representaría los atributos de Tanit, mientras que el sol sería el atributo de Ba‘al⁶. La asociación de los tres astros se atestigua en Cartago⁷ y también en El-Hofra.

G. Garbini, en su análisis de las inscripciones funerarias de Tiro, ve un creciente lunar sobre disco con los cuernos hacia abajo, en las estelas 1 y 7 y quizás en la 4, que interpreta como “chiara allusione al mondo dell’aldilà”⁸.

Es uno de los motivos iconográficos más antiguo. Se representa sobre los cipos cartagineses y también aparece en los *tofet* del actual territorio italiano. No se debe dudar de su claro simbolismo astral⁹. Su origen, seguramente igual al de la mano, remonta en el arte levantino del final de la Edad del Bronce, designando una pareja divina (Kemosh y su consorte?) sobre una estela de Balu‘a¹⁰ el disco solar ante la figura masculina y el creciente con los cuernos hacia arriba de la femenina. Así como su representación sobre la estela de Hazor¹¹ con el creciente invertido encima de un par de brazos levantados, asociado con una estatua masculina con un creciente grabado en su pecho. Su excavador, Y. Yadin¹², lo interpreta como Ba‘al y Tanit debido a la representación de este motivo sobre las estelas del *tofet* de Cartago.

⁵ L. Hautecoeur, *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris 1954, p. 155.

⁶ R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l’Ancien Testament*, 1942, p. 192: “La stèle CIS, 468 ne laisse aucun doute sur le nature des astres représentés: soleil avec ses rayons, planète Vénus et croissant lunaire”.

⁷ CIS I 468 Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), p. XIII, fig. e.

⁸ G. Garbini, *Iscrizioni funerarie da Tiro*, *Rivista di Studi Fenici*, 21 suppl. (1993), p. 3.

⁹ Respecto a la interpretación acerca de estos símbolos astrales, véase: Hours-Miedan, *op. cit.*, (nota 1), pp. 15-76; Picard, 1954, *op. cit.*, (nota 1), p. 82, S. Moscati, *Le stele*, en S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milano 1988, p. 306.

¹⁰ G. Horsfield and L.H. Vincent, *Une stèle Egypto-Moabite au Balou’a*, *Revue Biblique*, 41 (1932), pl. XI; W.A. Ward and M.F. Martin, *The Balu’a Stele: A New Transcription with Paleographical and Historical Notes*, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, VIII-IX (1964), pp. 5-29.

¹¹ A.M. Bisi, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, fig. 1.

¹² Y. Yadin, *Symbols of the Deities in Zinjirli, Carthage, and Hazor*, en J.A. Sanders (ed.) *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, New York 1970, pp. 216-219.

R. Dussaud¹³ identifica el creciente con la luna, simbolizando Tanit, y el disco con el sol, simbolizando a Ba'al Hammon.

Respecto a los ejemplos hallados en los *tofét*, en Cartago se advierte que para su ejecución se ha utilizado una plantilla o compás. El creciente lunar hacia abajo con el disco solar suele ser el motivo más frecuente a partir del siglo IV¹⁴.

P. Bartoloni observa que el disco, puede estar unido o no al creciente lunar, pero siempre situado en la parte superior del monumento. Un ejemplar porta esta figuración elaborada únicamente en estuco¹⁵. Dentro del campo figurativo central, en el caso del disco solar aislado, generalmente es ejecutado en relieve en la mitad superior del campo figurativo¹⁶. En asociación con el betilo, puesto en contacto con su parte superior¹⁷. Igualmente, este tipo de representación se halla igualmente coronando un betilo, en este caso el disco con el creciente lunar hacia abajo¹⁸. El mismo conjunto astral, aparece puesto bajo una figura no identificada sobre una estela cartaginesa¹⁹ y en Mozia²⁰. Coronando, disco y creciente hacia abajo, el símbolo de Tanit²¹ o la “focaccia sacra”²². Un creciente lunar con los cuernos hacia abajo, en la parte superior²³.

El recinto sagrado de El-Hofra, permite atestiguar que el creciente lunar con las puntas hacia arriba es raro en Cartago al menos hasta el periodo neopúnico. En El-Hofra,

¹³ Dussaud 1903, *op. cit.*, (nota 1), p. 125.

¹⁴ Picard, 1957, *op. cit.*, (nota 1), Cb 172-175, 177-181, 183-186, 188, 190, 193, 200, 204, etc. Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), tavv. V-VI, XIII, etc.

¹⁵ P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976, n° 597.

¹⁶ *Ibidem*, n° 185, con sección rectangular, F. Bevilacqua, A. Ciasca, G. Matthiae Scandone, S. Moscati, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-VII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 40), Roma 1972, tav. LXXXIII, 1; n° 210, con sección rectangular; n° 211, con sección rectangular, I. Brancolli, A. Ciasca, G. Garbini, B. Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-III. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 24), Roma 1967, n° 143-144.

¹⁷ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 15), n° 330, 377, A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966, n° 72, Mozia – III, *op. cit.*, (nota 16), n° 128.

¹⁸ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 15), n° 343, Mozia – II, *op. cit.*, (nota 17), n° 75; S. Moscati e M.L. Uberti, *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, (Studi Semitici 35), Roma 1970, n° 31-34, 39.

¹⁹ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 15), n° 557.

²⁰ A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, S. Moscati e V. Tusa, *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970, n° S 82.

²¹ Cartago, Bartoloni, *op. cit.*, (nota 15), n° 569; Nora: Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 18), n° 50-51, 56-59.

²² Cartago, Bartoloni, *op. cit.*, (nota 15), n° 612; Nora: Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 18), n° 60.

²³ Cartago, Bartoloni, *op. cit.*, (nota 15), n° 199.

el disco solar solo está rodeado de rayos²⁴ debajo aparece un signo de Tanit. Asimismo el creciente lunar puede aparecer solo, con las puntas hacia arriba, debajo un signo de Tanit que tiene en su mano un caduceo, en paralelo al creciente²⁵.

Principalmente se representa en la parte superior de las estelas. Solo en la estela Costa 93²⁶, en el Musée du Louvre, el creciente lunar invertido sobre el disco es colocado bajo un signo de Tanit con un caduceo a cada lado, todo el conjunto es dominado por una mano que ocupa la parte superior de la estela.

En el análisis posterior establecido por F. Bertrandy y M. Sznycer de las estelas de Constantina depositadas en el Musée du Louvre, este símbolo se atestigua en 48 ocasiones²⁷, todos con los cuernos hacia abajo salvo en dos estelas²⁸. Grabado, en relieve o tallado en hueco, generalmente colocado en el frontón de la estela, salvo en cinco ejemplares²⁹, uno de ellos bajo el signo de Tanit entre caduceos, el frontón está ocupado por el antebrazo³⁰, en otro entre dos caduceos³¹, otra de estas representaciones³² con el signo de Tanit y el caduceo a la izquierda, en la parte inferior de la estela es idéntica a una del Musée de Constantine³³. Dentro del frontón, se combina bien con la estrella³⁴, la cruz trebolada³⁵ o la palma³⁶. El disco radiado³⁷ aparece grabado sobre un frontón, con siete o nueve rayos, siempre encima de un signo de Tanit.

En el área de Volubilis se atestiguan discos³⁸, con el centro marcado³⁹ tal vez indicativo de la utilización de un compás en la ejecución.

²⁴ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 1), pl. XXIV, D.

²⁵ *Ibidem*, pl. VI A.

²⁶ F. Bertrandy et M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, n°12.

²⁷ *Ibidem*, n° 7, 8, 12, 18, 19, 21, 23, 32, 34, 42, 44, 46, 49, 53, 55, 58, 62, 64, 70, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 84, 89, 91, 93, 94, 96, 99, 101, 104, 113, 117, 119, 120, 123, 124, 125, 127, 128, 130, 133, 134.

²⁸ *Ibidem*, n° 128, 130.

²⁹ Salvo en 5 casos, *Ibidem*, n° 7, 12, 18, 79, 128.

³⁰ *Ibidem*, n° 12.

³¹ *Ibidem*, n° 79.

³² *Ibidem*, n° 128.

³³ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 1), 39 Pun, pl. VI A. Como bien indican Bertrandy et Sznycer: “C’est l’illustration de l’appartenance de ces stèles à une serie d’*ex-voto* originaires d’un même lieu” (*op. cit.*, (nota 28), p. 63).

³⁴ Bertrandy et Sznycer, *op. cit.*, (nota 28), n° 7, 49, 127.

³⁵ *Ibidem*, n° 73.

³⁶ *Ibidem*, n° 78.

³⁷ *Ibidem*, n° 56, 85.

³⁸ H. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, (Etudes d’Antiquité Africaines), Paris 1980, n° 142 (p. 164, pl. XI), 230 (p. 178, pl. XVIII), 629 (pp. 231, pl. XLII).

³⁹ *Ibidem*, n° 27 (p. 145, pl. III), 45 (p. 148, pl. IV), 186 (p. 171, pl. XIV), 597 (pp. 226-227, pl. XL), 648 (p. 233, pl. XLIII), 660 (pp. 234-235, pl. XLIV), 719 (p. 242, pl. XLVII).

Fuera de territorio africano, en la isla de Sicilia, en el *tofet* de Mozia la estela n° 687⁴⁰ representa a un ídolo a botella en la parte superior un semicírculo inciso, que sería el creciente con los cuernos hacia abajo, siendo la representación sola la propia cabeza del ídolo. Una situación idéntica, de utilización de la parte superior de un símbolo como la representación del círculo en el conjunto con el creciente, se observa en Cartago⁴¹, en este caso una *losanga* que asemeja un ídolo a botella, o las estelas n° 433, 435, 454⁴². Otro caso similar en Mozia es la estela n° 700⁴³, en este caso el círculo, parte superior del ídolo, se halla inserto en el creciente con los cuernos hacia abajo. De igual forma sucede en las estelas n° 690 y 740⁴⁴.

Hay reiteración del símbolo sobre las estelas n° 643, 649, 650 y 676⁴⁵, según la correspondencia con los betilos presentes al interior del campo figurativo (también en una estela de Tharros⁴⁶, la duplicidad del símbolo en esta ocasión va en consonancia con dos profundos surcos que Moscati⁴⁷ interpreta como betilos en negativo). Por su parte en las estelas n° 806 y 705⁴⁸ hay repetición del símbolo pero no se corresponde con la figuración, en la primera dentro en la moldura del arquitrabe, en la segunda muestra tres círculos incisos en dos encuadramientos concéntricos. En los ejemplares n° 660 y 954⁴⁹, además de aparecer el creciente con el disco sobre el arquitrabe también se halla en la base del monumento. Debido al estado fragmentario en que se encuentra la estela n° 1069⁵⁰ no se puede apreciar con claridad esta situación, siendo en esta ocasión el símbolo de la parte inferior de menor tamaño. Un último caso lo ofrecen las estelas dobles, cuya repetición del símbolo viene dada exclusivamente por la estructura del momento⁵¹.

Respecto a la pintura roja con el fin de ejecutar el símbolo se halla sobre el conjunto, creciente y disco, en las estelas n° 643, 793, 806 y 975⁵², o delimitando las

⁴⁰ S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi a Mozia – Le stele, I-II*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981, p. 195, n° 687, fig. 29, tav. CIX.

⁴¹ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 15), p. 129, n° 437, figs., 16, 32, b, tav. CXXI).

⁴² Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 40), p. 151, n° 433, fig. 16, tav. LXIII; pp. 151-152, n° 435, tav. LXIII; p. 154, n° 454, tav. LXVI.

⁴³ *Ibidem*, p. 197, n° 700, fig. 30, tav. CXIII.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 195, n° 690, tav. CX; p. 205, n° 740, tav. CXXV.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 187, n° 643, tav. CI; p. 188, n° 649, fig. 25, tav. CI; p. 188, n° 650, tav. CIII; p. 193, n° 676, fig. 28, tav. CVII.

⁴⁶ S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi al Tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici, 21), Roma 1985, p. 110, n° 90, fig. 9, tav. XXXIII.

⁴⁷ S. Moscati, Tharros XI. Betili virtuali, *Rivista di Studi Fenici*, 13 (1985), pp. 141-143.

⁴⁸ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 40), p. 198, n° 705, fig. 30, tav. CXV; p. 218, n° 806, tav. CXL.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 190, n° 660, tav. CV; pp. 249-250, n° 954, tav. CLXXIII.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 269, n° 1069, tav. CXCII.

⁵¹ *Ibidem*, p. 185, n° 633, tav. XCIX; pp. 185-186, n° 634, fig. 24, tav. XCIX..

⁵² *Ibidem*, p. 187, n° 643, tav. CI; p. 215, n° 793, fig. 41, tav. CXXXVII; p. 218, n° 806, tav. CXL; p. 254, n° 975, fig. 53, tav. CLXXVIII.

incisiones de la forma figurativa, estela nº 514⁵³, en otras ocasiones solo uno de los dos componentes es pintado, estela nº 518, 731 y 988⁵⁴, mientras que también al ser ejecutado en bajo relieve o inciso es recubierto por pintura de color rojo, estelas nº 521, 607, 698, 711 y 749⁵⁵.

Rosas solares

Generalmente dividida en seis pétalos aparece en la parte superior de la estela donde reemplaza al creciente con el disco.

M. Hours-Miédan piensa “qu’il faut voir dans ce motif non seulement un élément décoratif pur, mais plutôt la représentation d’une planète associée au culte des divinités, ainsi qu’il en était à une époque plus ancienne en Phénicie et à Byblos en particulier”⁵⁶.

Stephan Gsell por su parte expresa que: “Les images du soleil rayonnant, des étoiles, de la lune, si fréquentes chez les Babyloniens et les Assyriens, se retrouvent chez les Phéniciens, en Occident comme en Orient. Un astre rayonnant peut être soit le soleil, soit une étoile: par exemple, sur des monnaies de *Maqom Shemesh*, “la Ville du Soleil”, c’est évidemment le soleil; au contraire, deux astres, disposés symétriquement et de même grandeur, sont deux étoiles. Les rayons sont quelquefois remplacés par les pétales arrondis d’une rosace, enfermée ou non dans un cercle; déformation que l’on constate déjà en Assyrie. Ailleurs, des étoiles prennent l’aspect de disques avec un point ou un bouton au centre, ou même de simples disques”⁵⁷.

Se atestiguan, entre otros, en el *tofet* de Cartago⁵⁸ con ocho pétalos dentro del triángulo del signo de Tanit⁵⁹. Sin embargo hay ejemplares con cuatro pétalos⁶⁰. Decora así mismo los ex-voto cartagineses a partir del siglo IV⁶¹.

En el área sacra de Constantina aparece sobre 5 estelas⁶². Cuatro de los casos en la cara principal del frontón, salvo en una de las estelas, la nº 58⁶³, lateral del mismo, siendo todos los casos con seis pétalos. En el anterior estudio de las estelas de este

⁵³ *Ibidem*, p. 164, nº 514, fig. 18, tav. LXXVI.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 165, nº 518, tav. LXXVII; p. 203, nº 731, fig. 33, tav. CXXII; p. 256, nº 988, fig. 54, tav. CLXXXI.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 165, nº 521, tav. LXXVII; p. 180, nº 607, tav. XCIII; p. 197, nº 698, fig. 30, tav. CXII; p. 199, nº 711, fig. 31, tav. CXVI; p. 207, nº 749, fig. 35, tav. CXXVIII.

⁵⁶ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), p. 41.

⁵⁷ Gsell, *op. cit.*, (nota 1), pp. 359-360.

⁵⁸ C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les stèles de Carthage, *Karthago*, XVIII 1975-1976 (1978), pp. 5-6.

⁵⁹ *Ibidem*, pl. LXXVI; Picard, 1957, *op. cit.*, (nota 1), Cb 637.

⁶⁰ Picard, *op. cit.*, (nota 58), pl. LXXXVIII; Picard, 1957, *op. cit.*, (nota 1), Cb 712.

⁶¹ Picard, *op. cit.*, (nota 58), pp. 87-89.

⁶² Bertrandy et Szyner, *op. cit.*, (nota 28), nº 51, 53, 55, 58, 62.

⁶³ *Ibidem*, nº 58.

yacimiento merece destacar el ejemplar ejecutado en el frontón, dentro del cartucho donde se halla un epígrafe escrito en griego, tratándose de una rosa-panal como en Cartago⁶⁴. Una rosa a cuatro pétalos reemplaza al disco solar cuyo creciente tiene las puntas hacia abajo.

Generalmente hay que poner el signo, por su colocación en la estela, junto a los símbolos astrales, sin embargo, a partir de época helenística parece que su función en la iconografía tenga un carácter puramente ornamental⁶⁵.

En Henchir El-Hammi, se halló una estela con dos rosas a doble corola inscritas dentro de un disco⁶⁶. En Volubilis se atestiguan también una serie de ejemplares⁶⁷.

Estrella

En el *tofet* de Constantina se observa cuatro veces en la colección Costa⁶⁸ grabada sobre el frontón. Una de las veces con trazado simple con seis brazos⁶⁹, con ocho, pero esta vez al interior un pequeño disco⁷⁰. Las otras dos representaciones una de un solo trazado, es una estrella de cinco puntas⁷¹, la otra, tiene siete brazos con forma triangular con un círculo a su interior⁷². Salvo esta última en la que el símbolo aparece solo, en los otros tres casos va acompañado del signo de Tanit.

A Volubilis se constata la representación de una estrella⁷³.

Disco alado

⁶⁴ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 1), pl. XVIII, B

⁶⁵ Bertrand et Szyncer, *op. cit.*, (nota 28), p. 68.

⁶⁶ A. Ferjaoui, Stèles du sanctuaire de Ba'al Hammon-Saturne de Henchir el-Hammi, *Reppal*, X (1997), pp. 55-61. Respecto a su iconografía sobre las estelas en lugares húmedas: M. Leglay, *Saturne africain. Monuments*, vol. I, Paris 1961, pp. 134, 140, 143, 144, 146, 176, 180, 182, 183, 188 (Aïn Touna), 220 (Dougga), 230 (Ksar Toual – Zammoul); Idem, *Saturne africain. Monuments*, vol. II, Paris 1964, p. 39 (Le Khneg), 232 (Djemila). También en Tebourouk, M.H. Fantar, Tébourouk. Stèles anépigraphes et stèles à inscriptions néo-puniques, *Memoires présentés par divers savants à l'Academie des inscriptions et belles-lettres*, XVI (1974), n° 11, 12, 12, 17....

⁶⁷ Morestin, *op. cit.*, (nota 38), n° 97 (157, pl. VII), 137 (163, pl. X), 205 (174, pl. XVI), 264 (183, pl. XXI), 274 (185, pl. XXII), 370 (198, pl. XXVII), 387 (200, pl. XXVIII), 789 (250, pl. LI).

⁶⁸ Bertrand et Szyncer, *op. cit.*, (nota 28), n° 7, 25, 49, 127.

⁶⁹ *Ibidem*, n° 7.

⁷⁰ *Ibidem*, n° 49.

⁷¹ *Ibidem*, n° 127.

⁷² *Ibidem*, n° 25.

⁷³ Morestin, *op. cit.*, (nota 67), n° 773, p. 248, pl. L.

Símbolo egipcio del III milenio a.n.e. combina el dios solar Re con las alas del halcón Horus. No es extraña su aparición como parte decorativa del arquitrabe del encuadre arquitectónico de tipo egipcio junto a otros motivos de similar procedencia. Así en Cartago los motivos egipcios, aparte del disco alado⁷⁴, se advierten como veremos en la representación del loto⁷⁵, ureus⁷⁶ y el Horus momificado⁷⁷, así como en las columnas con forma de loto.

Signo en forma de S

En El-Hofra⁷⁸ se atestigua un signo en forma de S invertida en el frontón de una estela, portando, debajo en el cuerpo de la estela, una inscripción en una cartela rectangular, separada por un friso de ondas triangulares de un signo de Tanit con la mano y el caduceo. J. Déchelette cree que se trata de un signo solar: “Le signe en S, si souvent associé à la roue solaire, signe qui a fourni matière à tant de dissertations, n’est autre chose qu’un demi-swastika curviligne. On le rencontre, ainsi que son ancêtre immédiat, sur les fusaïoles d’Hissarlik. A l’âge de bronze, ses extrémités se repliant souvent en volutes, il s’est confondu avec la spirale. Nous n’entendons nullement expliquer par là l’introduction et l’emploi si fréquent de la spirale dans les arts mycénien, hongrois et scandinave; mais sa similitude avec le signe en S contribuait sans doute, dans une certaine mesure, à sa large diffusion et lui valut de participer au caractère symbolique attribué à ce signe. Elle apparaît fréquemment sur les disques du Soleil et sur les objets consacrés à ce culte, notamment sur les curieuses stèles de Novilara. Nous citons cet exemple comme particulièrement typique, parce que la spirale, rare en Italie, est précisément associée sur ces stèles au disque cidifère”⁷⁹.

⁷⁴ P.e., Brown, *op. cit.*, (nota 1), fig. 21:262.

⁷⁵ P.e., Brown, *op. cit.*, (nota 1), fig. 34:529.

⁷⁶ P.e., Brown, *op. cit.*, (nota 1), fig. 30:477.

⁷⁷ P.e., Brown, *op. cit.*, (nota 1), fig. 34: 519.

⁷⁸ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 1), pl. XXII, A, 269 Neop.

⁷⁹ P. Cintas, *Mmanuel d’archéologie punique. II. La civilisation carthaginoise. Les réalisations matérielles*, Paris 1976, p. 462.

Apéndice III – Representaciones de símbolos marinos



En los asentamientos costeros no es de extrañar que aparezcan sobre las estelas el diseño de barcos o elementos que constituyen los mismos, si se atiende a que la posibilidad de que la representación indique la función del dedicante. Sin embargo choca que en Constantina, bastante al interior, alejada del mar, aparezcan representados dos símbolos tales como el ancla¹ o el timón². La solución aportada por los autores viene dada por la presencia de un ciudadano cartaginés que tendría una profesión relacionada con el mar y que haría un sacrificio en Cirta, si bien amplían la posibilidad del origen del personaje a ciudades costeras del entorno, como Rusicade, Chullu o Hippo. Lamentablemente, la inscripción que se halla sobre una de las estelas, la número 75 que porta en la parte superior un timón, no arroja luz sobre esta cuestión ya que se trata de una de tantas fórmulas estereotipadas.

lʾdn lbʿl ḥmn ʾš ndr
ḥnbʿl bn bdmlqrt
kš[mʿ qlʾ] brkʾ

Al señor a Baʿal Ḥammon que ha dedicado
ḥnbʿl hijo de bdmlqrt
porque ha escuchado su voz le bendiga

Las representaciones de elementos navales en las estelas del *tofet* de Cartago³ han merecido un amplio estudio por parte de Piero Bartoloni. Respecto a las naves⁴, el investigador italiano observa los siguientes ejemplares:

¹ F. Bertrandy et M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, pp. 41-42, 74, 133, n° 92. Sobre la parte inferior de una estela fragmentada bajo un símbolo de Tanit con el caduceo y la mano a los lados, “Elle comprend deux bras jouxtant à angle aigu la verge sans jas avec un diamant particulièrement développé et se terminant par un oeillet” (p. 74). Los autores datan este tipo de representación entre el s. III y el II en relación a las planteadas sobre las estelas de Cartago.

Probablemente puede hallarse otro ejemplar en la parte inferior de la estela n° 16, pp. 23, 111. En este caso acompañado por un signo de Tanit junto a un caduceo con cintas en la parte superior.

² Con dos representaciones. *Ibidem*, pp. 29, 74, 118 n° 40, para el primer ejemplar, pp. 38, 74, 128 n° 75, para el segundo. En la primera es colocado de forma horizontal bajo lo que parece una panoplia de armas. En la segunda representación, está más acorde con aquellas realizadas sobre las estelas de Cartago, y parece que han sido realizado dos presentados en horizontal y en paralelo uno bajo el otro. “Ils comprennent une mèche et un safran, divisé en deux parties par un trait gravé” (p. 74).

³ S. Brown, presenta 12 barcos y 9 timones o remos gobernantes (gobernales) (*Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3),

- CIS I 4394⁵, signo de Tanit, al medio caduceo con representación de la proa, nave de batalla, bajo relieve, en la parte inferior friso. Datada en torno a los primeros años del siglo III.
- Esta inédita⁶, presenta una segunda nave, la parte de la proa incisa con la flor de loto como basamento⁷.
- CIS I 805⁸, representación más simplificada, presenta también la proa de una nave con un antebrazo en la parte superior de la estela.
- CIS I 5811⁹, un gaulos. La parte de la proa sin el embolon y el proembolon.

Sheffield 1991, fig. 16:98; 22:281; 34:518; 38:561). Timones y proas de nave, véase: M. Hours-Miédan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, Cahiers de Byrsa*, I (1950), tav. XXXVII-XXXIX (naves, tav. XXXIX, c, p. 155, fig. 4, c; timones, p. 66, pl. XXXVIII a, f, g; anclas, p. 67ss., pl. XXXVIII, a, b; C. Picard, *Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pl. XII, tabl. IV). Una de las estelas en las que se representa un timón porta inscripción, CIS I 4902:

<i>lrbt ltnt pn b' l wl]</i>	A la señora a Tinnit cara de Ba'al y al
<i>'dn lb' l hmn 's nd</i>	señor a Ba'al Hammon que ha dedi
<i>r hmlkt bn bd' strt</i>	cado hmlkt hijo de bd' strt
<i>'s šdn bd 'dnm bd</i>	's šdn siervo de 'dnm siervo de
<i>'bds</i>	'bds

Respecto a la polena: P. Bartoloni *Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976, n° 609-610, pp. 151-152, tav. CLXVI-CLXVII.

⁴ P. Bartoloni, *Le figurazioni di carattere marino rappresentate sulle più tarde stele di Cartagine. I – Le navi*, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), pp. 147-163.

⁵ *Ibidem*, pp. 150-152, fig. 3, a-b.

Inscripción:

<i>lrbt ltnt pn b' l w</i>	A la señora a Tinnit cara de Ba'al y
<i>'dn lb' l hmn 's ndr</i>	al señor a Ba'al Hammon que ha dedicado
<i>'bdmlqrt bn 'kbr bn 'b</i>	'bdmlqrt hijo de 'kbr hijo de 'b
<i>[dmlqrt kš]m' ql' brk[']</i>	dmlqrt porque ha escuchado su voz le bendiga

⁶ *Ibidem*, pp. 152-154, fig. 3, c.

⁷ M.L. Uberti, *Una base-altare a fiore di loto da Mozia*, *Rivista di Studi Fenici*, 2 (1974), pp. 187-189.

⁸ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 4), p. 154, fig. 4, b.

Inscripción:

<i>lrbt ltnt pn b' l wl[dn]</i>	A la señora a Tinnit cara de Ba'al y al señor
<i>lb' l hmn 's n' r b' lmlk</i>	a Ba'al Hammon que ha dedicado b' lmlk
<i>bn 'bd'rš bn b' l' zr</i>	hijo de 'bd'rš hijo de b' l' zr
<i>bn 'bd'šmn</i>	hijo de 'bd'šmn

⁹ *Ibidem*, pp. 154-155, fig. 4, a.

Inscripción:

<i>ndr 'bd'šmn bn [m]</i>	Dedica de 'bd'šmn hijo de m
<i>lqrthš bn [b]</i>	lqrthš hijo de b
<i>dmlqr[t]</i>	dmlqr

- Una última estela porta una representación de la parte de popa de una nave¹⁰.

Respecto a las embarcaciones de menor tamaño, examina siete ejemplares¹¹:

- CIS I 2604¹². Antebrazo en la parte superior, debajo, curiosamente encima un creciente lunar hacia abajo sobre un disco sobre un tipo de barca.

- CIS I 4901¹³. Acróteras, caduceo, abajo la nave.

- CIS I 4380¹⁴. Antebrazo arriba, frisos de ovas, abajo nave.

- Estela recogida por M.H. Fantar¹⁵. Lleva en el centro un caduceo y ambos lados signo de Tanit¹⁶.

- CIS I 2630¹⁷. Signo de Tanit.

- CIS I 2627¹⁸. Acróteras, debajo línea de ovas, proa de nave con caduceo.

¹⁰ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 4), pp. 155-156, fig. 4, c; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 3), tav. XXXIX, c. Respecto a este motivo, véase: Bartoloni, *op. cit.*, (nota 3), p. 57, tav. CXVII, CXLIX, CLIII.

¹¹ P. Bartoloni, Le figurazioni di carattere marino rappresentate sulle più tarde stele di Cartagine II. Le imbarcazioni minori, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 181-191, tav. LIV-LXIII.

¹² *Ibidem*, pp. 186-187, tav. LVII, 1; LX, c.

Inscripción:

<i>lrbt lnt pn b' l w l' dn lb' l ḥm</i>	A la señora a Tinnit cara de Ba'al y al señor a Ba'al Ḥammo
<i>[n] 'š nr 'rš bn ḥ[...]</i>	n que ha dedicado ḥ[...]

¹³ *Ibidem*, p. 187, tav. LVIII, 1; LX, a.

Inscripción:

<i>lrbt lnt pn b' l wl'</i>	A la señora a Tinnit cara de Ba'al y al se
<i>dn lb' l ḥmn 'š n</i>	ñor a Ba' l Ḥammon que ha dedicado
<i>špt 'š šdn bd 'dnm</i>	špt 'š šdn siervo de su señor
<i>bd mlkyn bn ytnb</i>	siervo de mlkyn hijo de ytnb
<i>'l bn mlkyn</i>	'l hijo de mlkyn

¹⁴ *Ibidem*, pp. 187-188, tav. LV, 1; LXI, b.

Inscripción:

<i>lrbt lnt pn b' l wl</i>	A la señora a Tinnit cara de Ba'al y al
<i>'dn lb' l ḥmn 'š n</i>	señor a Ba'al Ḥammon que ha
<i>dr 'bdmlqrt bn g</i>	dedicado 'bdmlqrt hijo de g
<i>rskn bn ḥmlkt</i>	rskn hijo de ḥmlkt

¹⁵ M.H. Fantar, *Carthage, la prestigieuse cité d'Elissa*, Tunis 1970, tav. XIII.

¹⁶ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 10), p. 188, tav. LIV, 1; LXI, a.

¹⁷ *Ibidem*, p. 189, tav. LVI, 3; LXI, d.

Inscripción:

<i>'mtb' l bt [...]</i>	'mtb' l hija de [-]
<i>'kbrm bn</i>	'kbrm hijo de
<i>'bdkrr</i>	'bdkrr

¹⁸ *Ibidem*, p. 189, tav. LVII, 3; LXII, b.

Inscripción:

- Estela con representación difícilmente identificable¹⁹. M. Hours-Miédan²⁰, al respecto, opina que: “Une autre représentation ... ne nous montre que la poupe du navire, mais le gouvernail paraît nettement fixé sous la plage arrière”.

Además añade la representación de cuatro naves

- CIS I 1310²¹.

- Estela recogida por M.H. Fantar²². Parece representar un típico ejemplar de olkas²³.

- CIS I 729²⁴. No difiere mucho de la primera representación, antebrazo arriba, abajo proa de nave.

- Estela recogida por C. Picard²⁵.

Llama la atención que entre las representaciones cartaginesas, las embarcaciones en ocasiones, aparecen en la proa con emblemas de culto: insignias de difícil identificación y caduceos²⁶, siendo su explicación aquella de ser el caduceo el símbolo de la ciudad de Cartago. Otros elementos de carácter aprotopaico se ejecutan en las embarcaciones con el

<i>lrbt ltnt pn b' l</i>	A la señora a Tinnit cara de Ba'al
<i>w l' dn lb' l hm[n ']</i>	y al señor a Ba'al Ḥammon que
<i>š ndr b' lytn b[n]</i>	ha dedicado b' lytn hijo de
<i>b' lhn' bn šmr b'</i>	b' lhn' hijo de šmr b'
<i>l</i>	l

¹⁹ *Ibidem*, pp. 189-190.

²⁰ M. Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 3), p. 67.

²¹ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 10), pp. 182-183, tav. LIX, 3; LX, 6; C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, CB 915, p. 245, tav. XCV. Inscripción:

<i>lrbt ltnt</i>	A la señora a Tinnit
<i>pn' b' l wl</i>	cara de Ba'al y al
<i>[l' dn] lb' l hm</i>	señor a Ba'al Ḥammon
<i>[n ...]</i>	que ha ...

²² Fantar, *op. cit.*, (nota 14), p. 271, tav. XIII.

²³ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 10), pp. 183-184, tav. LVI, 2; LX, d.

²⁴ *Ibidem*, p. 184, tav. LVII, 2; LXI, c.

La inscripción:

<i>[lr b] t lt [nt pn] b [l' w l' dn]</i>	A la señora a Tinnit cara de Ba'al y al señor
<i>[l] b [l]</i>	a Ba'al
<i>hm n ' š ndr [...]</i>	Ḥammon que ha dedicado [...]

²⁵ C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pp. 68-138, tav. VII, 5; Bartoloni, *op. cit.*, (nota 10), p. 184, tav. LIX, 2; LXII, a.

²⁶ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 3), tav. XXXIX c-d.

fin de hallar protección de tipo mágico, de ahí que sobre la quilla se represente el ojo profiláctico de origen egipcio²⁷.

No obstante, la teoría expuesta unas líneas más arriba, aquella de tratarse de dedicantes relacionados con actividades marinas, no halla confirmación en las inscripciones de las estelas que portan este tipo de representaciones de carácter naval. En uno de los casos, CIS I 2630, se trata de una mujer quien hace la deposición, mientras que las dos únicas referencias a un posible oficio vienen de la mano de CIS I 4901 y 4902 siendo el dedicante en ambos casos *ʿš šdn bd ʿdnm bd*, “*ʿš šdn* siervo de su señor siervo de”. Por contra, CIS I 3140 y 3189, portan en sus inscripciones la profesión del dedicante que son *rb ʿny*, “jefe navío/flota” y *hbl*, “marinero”, respectivamente, no porta en sus estelas ninguna otra referencia a una actividad marina.

No se debe olvidar el aspecto funerario de los barcos dentro del mundo de las creencias tras la muerte, cuyo sentido ahondaría más en el tema del timón como director del viaje al más allá.

²⁷ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 3), tav. XXXIX a-b, d(?), e.

Apéndice IV – Representaciones de betilos



Las imágenes más difundidas sobre las estelas con templete de arquitectura egipcia son los betilos “i quali appaiono in guisa di pilastri leggermente rastremati verso l’alto ovvero rettangolari, semplici o doppi o tripli”¹. La perduración de los ídolos de tipo betílico fue durante un largo periodo de tiempo, al menos hasta el s. I-II n.e.

En Cartago se ejecuta sobre la estela generalmente solo en la mayor parte de los casos², aunque a veces puede ser doble³, triple⁴ y ocasionalmente cuádruple⁵. Por norma se apoyan directamente en la parte inferior del templete, aunque en ocasiones se hallan sobre bases rectangulares que pueden ser señaladas mediante una simple incisión horizontal⁶, que sobresalen hacia afuera en relieve⁷, o lateralmente⁸, o tanto lateral como hacia afuera⁹. Otras bases rectangulares portan una moldura en relieve lateralmente¹⁰ o lateral y anteriormente¹¹.

¹ A.M. Bisi, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967 pp. 60-61. S. Moscati, *Le stele*, en S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milano 1988, p. 306, observa que el betilo puede aparecer: simple, doble, triple o quintuple; hallándose generalmente sobre estelas de los s. VII-VI, aunque aparecen en monumentos posteriores.

² P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976, n° 218-348.

³ *Ibidem*, n° 349-369; A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, S. Moscati e V. Tusa, *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970, n° S 142; S. Moscati e M.L. Uberti, *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, (Studi Semitici 35), Roma 1970, n° 11; S.F. Bondì, *Le stele di Monte Sirai*, (Studi Semitici, 43), Roma 1972, n° 42, esquema que reitera en Cartago n° 350.

⁴ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 2), n° 370-377; Mozia – VI, *op. cit.*, (nota 3), n° S 128.

⁵ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 2), n° 378-379.

⁶ *Ibidem*, n° 235, 237-238, 251, 372; A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell’Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966, n° 85; A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, G. Matthiae Scandone, B. Olivieri Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-V. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 31), Roma 1969, n° 20; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 3), n° 5.

⁷ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 2), n° 292, 364; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 3), n° 22, 24.

⁸ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 2), n° 308; Mozia – VI, *op. cit.*, (nota 3), n° MT 195, Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 3), n° 7-8, 23, 26; G. Lilliu, *Le stele puniche di Sulcis (Cagliari)*, *Monumenti Antichi dell’Accademia dei Lincei*, 40 (1944), n° 9.

⁹ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 2), n° 326, 328, 341, 343, 346.

Según S. Moscati,¹² en primer lugar, el cipo simple o betilo constituye el motivo inicial del cual depende el sucesivo desarrollo de las estelas púnicas; en segundo lugar, tal motivo halla desde sus inicios una correspondencia con la representación a relieve del betilo sobre las estelas; en tercer lugar, el betilo simple se pone al lado de aquel doble; en cuarto lugar, el posterior aumento del número de betilos en el campo figurativo, tres, cuatro o cinco, es un hecho cronológicamente posterior; en quinto lugar, son posteriores los otros motivos anicónicos que aparecen sobre las estelas, el signo de Tanit, el ídolo a botella o la *losanga*.

Esta cadena según las estelas de Cartago¹³ se resume en los estratos más antiguos, denominados con la letra A y con una cronología entre el inicio y el fin del siglo VII, con la presencia de cipos simple o sobre una base; el estrato siguiente, denominado con la letra B y datado entre el fin del siglo VII y finales del siglo VI, observa un desarrollo de los cipos elaborados, mientras en la primera mitad del siglo VI sobre las estelas aparece el betilo seguido del ídolo a botella, de la *losanga* y más tarde del signo de Tanit.

Respecto a la relación entre la representación de un betilo, dos o más, C. Picard¹⁴ presenta las siguientes conclusiones: las estelas con uno o dos betilos se detectan desde inicios del siglo VI¹⁵, mientras que las estelas con tres o más betilos se dan en el curso del siglo VI, dándose el ídolo a botella y la *losanga* por su parte durante el siglo V, siendo a finales de este siglo cuando se detecta el símbolo de Tanit.

P. Glaucker en la tumba 324 halló una plaqueta en piedra calcárea con tres betilos de forma alargada y de sección triangular. El central sobresale sobre los otros dos siendo la hipóstasis de la principal divinidad del grupo¹⁶, esta imagen o representación de tres betilos se constata en Susa, el-Kénissia, Lilibeo y en la isla de Cerdeña.

Perteneciente al estrato 4º de Susa llama la atención una composición sobre una estela trapezoidal en la que el betilo tiene el papel central¹⁷. Este se halla en un espacio cerrado por una especie de empalizada, siendo un betilo rectangular flanqueado por dos brazos, ante él hay un altar ardiente. A ambos lados de la composición hay dos palmas

¹⁰ *Ibidem*, nº 329; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 3), nº 12; P. Cintas, Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), fig. 112.

¹¹ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 2), nº 258, 344, 347, 377; Mozia – V, *op. cit.*, (nota 6), nº 145; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 3), nº 9-10, 21, 25.

¹² S. Moscati, *Le Stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, (Collezione Studi Fenici, 23), Roma 1986, p. 52.

¹³ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 2), pp. 75-78.

¹⁴ C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Tunis 1957, pp. 19-24.

¹⁵ *Ibidem*, nº 101-107, 255-261, 479-481, 504-509.

¹⁶ P. Glaucker, *Nécropoles puniques de Carthage*, Paris 1915, p. 175.

¹⁷ Cintas, *op. cit.*, (nota 10), p. 52, fig. 117; Bisi, *op. cit.*, (nota 1), fig. 62.

al final de las cuales hay un creciente lunar invertido. En el lado exterior de las palmas se encuentran dos bóvidos. Un tercer animal, de pequeñas dimensiones, se halla en la parte superior del campo iconográfico. Es difícil establecer una interpretación de esta representación, pero cabe recordar la descripción de bosque sagrado con altares ardientes de Cartago hecha por Silius Italicus, *Punica* I, 81-98, a la cual hemos hecho referencia en el capítulo dedicado a las fuentes greco-latinas.

Las estelas locales prefieren una triada o ternas de triadas betílicas¹⁸ que suele ocupar gran parte de la superficie de la estela. Los betilos se hallan erigidos sobre un altar a gola egipcia, y encuadrados por caduceos,¹⁹ o en la parte inferior de la estructura compositiva en dos sectores horizontales²⁰, o en los dos inferiores de cuatro campos²¹. Esta división se establece por medio de un listón simple, siendo los elementos normalmente ejecutados sobre la piedra en bajo relieve.

Dentro de las representaciones de triadas betílicas, una junto a otra, llama la atención una estela de los estratos superiores del *tofet* en la que a la parte izquierda de la imagen se añade un altar cúbico sobre el que parece hallarse una piedra cúbica²².

En cuanto al *tofet* de Mozia (Sicilia), en los cipos y en las estelas predomina un diseño cuadrangular, profundamente inciso, aunque en ocasiones se hallan ejecutados en relieve²³. En ocasiones son dobles²⁴, aunque también está atestiguada la triada betílica²⁵. Así mismo se halla documentado en dos ocasiones la serie de cuatro betilos²⁶. La figuración de cinco betilos solo se halla en un ejemplar²⁷. Curiosa es la estela a trono n° 214 sobre cuya cara anterior hay una serie de cinco betilos sobre los que se representa

¹⁸ Bisi, *op. cit.*, (nota 1), fig. 60, tav. XXI-XXII; XXIII, 1; XXIV, 1.

¹⁹ *Ibidem*, tav. XXI, 2.

²⁰ *Ibidem*, fig. 67.

²¹ *Ibidem*, tav. XXII, 1.

²² A.F. Le Chanoine Leynaud, Rapport sur les fouilles d'un sanctuaire phénicien a Sousse (Tunisie), *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1911), pp. fig. 2, n. 1; Bisi, *op. cit.*, (nota 1), fig. 63.

²³ A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, S. Moscati, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-I. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 12), Roma 1964, pp. 97-98, 101-102, nn. 9-10, 20, 22-23; Bisi, *op. cit.*, (nota 1), figs. 100. 102, tav. XXXIX 2.

²⁴ Mozia I, *op. cit.*, (nota 23), pp. 98, 103, nn. 11, 26; Bisi, *op. cit.*, (nota 1), fig. 105; sobre una base solo tres ejemplares n° 652-653, 660 (S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi a Mozia – Le stele, I-II*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981, p. 189, tav. CIII; p. 189, fig. 25, tav. CIII; p. 190, tav. CV, respectivamente).

²⁵ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 24), pp. 191-193, n° 667-678, tav. CV-CVII.

²⁶ *Ibidem*, p. 194, n° 679-680, fig. 27 y 28, tav. CVII y CVIII; atestiguada en Cartago, Bartoloni, *op. cit.*, (nota 2), p. 63, nota 504.

²⁷ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 24), p. 194, n° 681, fig. 28, tav. CVIII; Nora, *Idem*, *op. cit.*, (nota 3), n° 28.

una serie de cuatro, analizados en clave egipcia²⁸. Aunque presenta una amplia gama de variaciones²⁹, algunos ejemplares portan restos de pintura roja sobre toda la superficie o sobre una parte³⁰. Destaca la estela n° 648³¹ donde se representan dos betilos, portando el de la derecha incisa la letra *bet*, pudiendo ser la inicial del nombre de Baal.

Mozia presenta una de las mejores estratigrafías³² con un área occidental más antigua (estratos VII-V) y una oriental más reciente (estratos IV-I), ve la aparición de los betilos en el estrato V (entre el inicio y la mitad del siglo VI), desarrollándose en los estratos IV y III (de la mitad del siglo VI a finales del siglo V), desapareciendo seguidamente. Los ejemplares más antiguos, aquellos del estrato V, son cipos o estelas con uno o dos betilos. La *losanga* aparece en la segunda mitad del siglo V, precedida por poco tiempo del ídolo a botella, no habiendo testimonio del símbolo de Tanit.

De esta fase más antigua data la estela n° 637 que presenta una base única, típica de estela, sobre la que se erigen dos betilos. Símil es la ejecución de las estelas n° 635 y 636. Las estelas n° 639 y 640, en la base tiene un zócalo sobre el que se alza los dos betilos, siendo estos ejemplos característicos de la fase intermedia entre la estela única sobre la que se ejecuta mediante la incisión o el relieve la representación de los dos betilos, y la estela sobre la que se erigen dos betilos con espacio entre ellos. Puede que esta forma de ejecución sea un paso para la ejecución de las estelas denominadas dobles, características de Mozia.

En cuanto a las representaciones halladas en los *tofet* de Cerdeña, cabe señalar que en Nora, el betilo aparece aislado y en alto relieve. Destaca un betilo pilastriforme con una base con forma de esfera ligeramente aplastada que aparece entre los pies derecho de un templete de tipo egipcio. En base a uno de estos ejemplares. A.M. Bisi³³ interpreta que “rappresenta, a nostro giudizio, un emblema falico”.

El material de Nora presenta solo estelas y confirma la situación de Cartago y Sulcis³⁴, aunque se carece de la fase más antigua y de aquella más reciente. Así, la documentación se inicia entre el siglo VI y el V, no habiendo por lo tanto datos que aporten algún punto sobre la temática expuesta para la fase antigua. Lo mismo sucede con Monte Sirai³⁵, centro dependiente de Sulcis.

²⁸ Mozia V, *op. cit.*, (nota 6), pp. 128-132.

²⁹ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 24), pp. 40-41.

³⁰ *Ibidem*, n° 420, 465, 514, 518, 541, 596, 607, 614, 620, 622, 647.

³¹ *Ibidem*, p. 188, n° 648, fig. 25, tav. CII.

³² Moscati-Uberti, *op. cit.*, (nota 3), pp. 57-59.

³³ Bisi, *op. cit.*, (nota 1), p. 162, tav. LI 1.

³⁴ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 3), pp. 43-45.

³⁵ S.F. Bondi, *Le stele di Monte Sirai*, (Studi Semitici, 43), Roma 1972, pp. 38-41; Id., *Nuove stele da Monte Sirai*, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 51-70.

Tharros presenta una amplia gama de variaciones³⁶, apoyándose directamente en la base de la estela o sobre una base o escabel. Frecuentes son los trazos de pintura roja que debían estar sobre toda la superficie (así las estelas n° 59, 62, 72, 79 y 80). Sobre dos estelas se observa una pareja de betilos (n° 90 y 91), duplicando en el primer de los casos los símbolos astrales, creciente con cuernos hacia abajo sobre disco, en la parte superior de los mismos (fig. 9, 90). También hay constancia de triadas de betilos (n° 92.95)

La producción del material de Tharros se inicia a comienzos del siglo VI y descende en torno a la mitad del siglo III³⁷. A algunas decenas de cipos y betilos simples corresponden solo dos casos de betilo doble³⁸, con cuatro casos que aparecen en triada³⁹. Respecto a la *losanga*, el ídolo a botella y el símbolo de Tanit, suelen ser frecuentes los dos primeros y más raro el tercero⁴⁰, sin que se puedan establecer hipótesis particulares.

Por último, en aquel de Sulcis, en el repertorio de G. Lilliu⁴¹ se documenta de forma aislada en siete ejemplares (n° 1-7), en pareja en tres ejemplares (n° 8-10). Respecto al estudio elaborado por S. Moscati, se advierte la presencia del betilo sin encuadramiento⁴², o en un templete de tipo egipcio⁴³, que superan los ochenta ejemplares cuando aparece en forma aislada pudiendo estar o no sobre una base. En cuanto a su representación en pareja, solo se hallan dos casos⁴⁴, nunca puestos sobre una base. No se ha observado ningún ejemplar de su representación en triada. La cronología para Lilliu⁴⁵ de esta representaciones, basada en criterios de evolución artística, no en datos estratigráficos⁴⁶, se reduce a finales del siglo VII e inicios del siglo VI.

³⁶ S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi al Tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici, 21), Roma 1985, p. 42, estelas n° 54-89.

³⁷ *Ibidem*, pp. 51-57.

³⁸ *Ibidem*, estelas n° 90 y 91.

³⁹ *Ibidem*, estelas n° 92-95.

⁴⁰ *Ibidem*, estelas n° 133-135.

⁴¹ Lilliu, *op. cit.*, (nota 8), cols. 293-418.

⁴² Moscati, *op. cit.*, (nota 11), como ejemplo las estelas n° 66, 108, 114.

⁴³ *Ibidem*, por ejemplo las estelas n° 89, 92, 96, 99, 100.

⁴⁴ *Ibidem*, estelas n° 174 y 175.

⁴⁵ Lilliu, *op. cit.*, (nota 8), col. 415.

⁴⁶ Respecto al fenómeno de evolución de la representación anicónica a la representación de tipo icónico, puede en ocasiones ser opuesto. S. Moscati, *Iconismo e aniconismo nelle più antiche stele puniche*, *Oriens Antiquus*, 8 (1969), pp. 59-67.

Apéndice V – Representaciones de caduceos



Las dos formas principales que se utilizan para su representación son¹: un 8 perfecto sostenido por un asta, o un círculo montado por un semicírculo sostenido igualmente por un asta.

No aparece sobre cipos, debiendo esperar a su incisión sobre las estelas de Cartago a partir del siglo IV². Dicha afirmación es sostenida por la mayoría de los investigadores. Así, C. Picard³ mantiene que es representado a partir de la mitad del s. IV, con una rica variedad de formas y asociado a otros símbolos. La autora plantea su origen como derivación directa de los ejemplares análogos griegos. La investigación acerca de la tipología conducida por C. Picard, lleva a excluir un ligazón genético con símbolos religiosos o heráldicos del Vecino Oriente preclásico, a favor de una constante relación de formas y de prototipos entre los caduceos púnicos y aquellos griegos. En Grecia representa el atributo del dios Hermes.

Varios son los autores que atienden a un origen griego⁴. G. Garbini⁵ considera que el motivo derivaría originalmente del caduceo griego, atributo de Hermes, llegando a ser asociado por los fenicios con Ba'al. Basa su afirmación por su aparición al lado del símbolo de Tanit e interpreta los dos como símbolos de la diosa y su consorte. Para Shelby Brown⁶ “the Greek symbol, as disseminated throughout the Mediterranean, is a reasonable source for the Punic motif, which first appeared after the introduction into the tophet of Greek-influenced stelae. (...) The symbol need not have been introduced to the Carthaginians by Greeks, however”.

¹ Para los diferentes tipos de caduceo, véase: C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pl. XII, tabla II.

² M. Hours-Miedan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cahiers de Byrsa* (1950), pl. XII.

³ C. Picard, Les représentations de sacrifice Molk sur les ex-voto de Carthage, *op. cit.*, (nota 1), pp. 93-95; Eadem, Les représentations de sacrifice molk sur les stèles de Carthage, *Karthago*, XVIII 1975-1976 (1978), pp. 34-41; Eadem, Les sacrifices d'enfants à Carthage, *Les dossiers histoire et archeologie*, 69 (1982-1983), pp. 18-27.

⁴ J. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère*, Paris 1939. Intenta de aclarar el problema del origen dravidiano del caduceo.

⁵ G. Garbini, *I Fenici. Storia e Religioni*, (Istituto Universitario Orientale, Series Minor, XI), Napoli 1980, pp. 180-181.

⁶ S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, p. 133.

Paralelos de su representación se hallan sobre los vasos áticos y del sur de Italia⁷. Hay bastantes paralelos del motivo en el arte etrusco, sobre todo en los espejos datados en el siglo V-IV asociados con Hermes como guía del infra mundo⁸. Un sello de piedra inscrito en púnico representa a Hermes como pastor⁹, la lectura propuesta: Ba'al. Del culto de Hermes en Cartago puede derivar la estela que muestra una posible cabeza de Hermes, es decir, una cabeza masculina de estilo griego llevando un *petasos*, aparece sobre una estela del *tofet* de Cartago¹⁰.

W. Culican considera un origen del mismo a través de los modelos orientales¹¹, al que se debe añadir la tesis respecto a Ba'al Hammon como "Señor del altar de los perfumes" o el significado en Ugarit de *hmn* como instalación sagrada. Cetros con un asta y un final en forma de creciente son conocidos en Levante durante el primer milenio a.n.e., un sello de Sidón¹² de fecha desconocida, que presenta un personaje sentado en un trono de esfinges aladas que sostiene un cetro de estas características. En otro de Cerdeña del siglo VII con la inscripción Abi-ba'l una figura de tipo egiptizante de pie porta otro similar (con disco y creciente invertido) y el brazo derecho en bendición¹³.

A.M. Bisi propone que sea en realidad la esquematización de un *thymatérium* de tipo fenicio con globos superpuestos que sería el atributo de Ba'al Hammon "et qu'il y aurait, à Carthage, une possible confusion entre le caducée et le *thymatérium*"¹⁴.

Respecto a su significado: su asociación con otros símbolos religiosos hacen probable que fuese independiente del culto del dios Hermes¹⁵. En cuanto a su identificación con Ba'al Hammon: se debe sostener por un lado la estrecha asociación del caduceo con el *hmn* púnico, por el otro la relación principal de este último con la

⁷ Picard, *op. cit.*, (nota 1), pp. 94-95.

⁸ E. Gerhard, *Etruskische Spiegel*, I-V, Berlin 1974, I, pl. LXII; II, pl. CCXL; III, pl. CCLVII B; V, pl. 63, 71 y 75..

⁹ P. Bordreuil, Nouveaux apports de l'archéologie et de la glyptique à l'onomastique phénicienne, en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Roma, 5-10 novembre 1979*, (Collezione Studi Fenici 16), vol. III, Roma 1983, pl. CXLIII, 2.

¹⁰ Hours-Miedan, *op. cit.*, (nota 2), pl. VIII, e; C. Picard 1976, pl. IX, 10; A.M. Bisi, 1967, p. 76, n° 116, fig. 40.

¹¹ W. Culican, Problems of Phoenicio-Punic Iconography. A Contribution, *Australian Journal of Biblical Archaeology*, 13 (1968), pp. 53-57. Contra Picard, *op. cit.*, (nota 1), 94-95.

¹² E. Lagrange Le rôle d'Ugarit dans l'élaboration du répertoire iconographique syro-phénicien du premier millénaire avant J.-C., en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Roma, 5-10 novembre 1979*, (Collezione Studi Fenici 16), vol. II, pl. CVIII, 3.

¹³ G. Pesce, Scavi e scoperte puniche nella provincia di Cagliari, *Oriens Antiquus*, 2 (1963), pl. XLII.

¹⁴ A.M. Bisi, Il caduceo nel mondo punico. Nota ad una stela cartaginese inedita, *Byblos-Press VI* (1965), pp. 1-6.

¹⁵ A.M. Bisi, In margine ad alcune stele cartaginesi, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 34 (1974), pp. 47-48; Garbini, *I Fenici*, pp. 179-180.

naturaleza y la etimología del dios Ba'al Hammon¹⁶. S. Brown¹⁷, para quien el caduceo había sido tomado prestado de los griegos, considera que es un símbolo heráldico de la transportación de la víctima desde lo terrenal al estado sacrificado.

Otra hipótesis apunta a una función de tipo heráldica: los romanos se maravillaron al ver el gran caduceo alzado sobre la galera (Appiano, *Libyca*, 49) que en el 202 portaba a Roma los plenipotenciarios de Cartago, siendo por tanto el símbolo público y oficial de la ciudad púnica¹⁸. Sin embargo no explicaría su incorporación al mundo simbólico de los *tofet* a no ser que se ponga en relación con la fórmula: por decreto del pueblo de Cartago, aunque la representación es tardía.

S. Gsell¹⁹ vio en este motivo un símbolo exhibido en santuarios que jugarían un rol en el culto, mas razonablemente a ser interpretado como un asta (staff) portando un disco solar o lunar y un creciente lunar. Para Hours-Miédan²⁰ sería un emblema sagrado jugando un importante rol en el templo, interpretando las cintas como un adorno especial para un festival, rechazando como Gsell²¹ una asociación con el motivo greco-romano por la falta de representación de alas. G. Picard²² en desacuerdo con esta tesis, como hemos visto, deriva el instrumento de un modelo griego, asignando a Hermes con un evidente sentido religioso junto a Tanit. “Le fait que le caducée punique ne porte pas d’ailes n’est nullement un argument contre l’origine hellénique, car le *kerykeion* ne reçoit cette addition qu’à l’époque hellénistique, et encore exceptionnellement. Il nous paraît illogique de rejeter à priori tout rapport entre l’apparition à Carthage du caducée, qui n’est pas antérieure au V^e siècle, et l’introduction du culte d’Hermès: la tête de ce dieu apparaît sur deux stèles du tophet (cf. Pl. VIII, e). Une statuette céramique de déesse assise, découverte par le D^r Carton dans la chapelle de Salammbô, est accompagnée d’une figurine d’Hermès à la bourse, adossée au montant du trône. Il est bien probable ainsi qu’Hermès ait servi d’auxiliaire aux dieux puniques, et que son insigne essentiel ait été gravé à côté de leurs symboles”²³. C. Picard²⁴ considera el paralelo griego y púnico muy claro, citando caduceos con alas y serpiente.

¹⁶ Hipótesis de G. Garbini, Studi di epigrafia fenicio-punica, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 35 (1975), pp. 438-440; Idem, *op. cit.*, (nota 5), p. 180.

¹⁷ Brown, *op. cit.*, (nota 6), 145.

¹⁸ Bisi, *op. cit.*, (nota 15), p. 48 llama la atención sobre la observación de la notable frecuencia del caduceo sobre las representaciones cartaginesas, que contrastaría con las raras atestiguaciones sobre las estelas de las colonias.

¹⁹ S. Gsell, *Histoire ancienne de l’Afrique du Nord. I*, Paris 1920, p. 367.

²⁰ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 2), p. 35. La autora piensa que el caduceo es “un cercle ou disque, solaire probablement, surmonté d’un croissant, le tout supporté par une hampe de métal ou de bois (type tronc de palmiers)” (p. 34).

²¹ Gsell, *op. cit.*, (nota 19), p. 364.

²² G.C. Picard, *Les religions de l’Afrique du nord antique*, Paris 1954, p. 77-78.

²³ G.C. Picard, *Chroniques, revues et comptes rendus Karthago III (1951-1952)*, p. 220.

²⁴ Picard, *op. cit.*, (nota 1), pl. XII, tabla II.

R.A. Oden²⁵ sugiere que las cintas son estilizadas espadices de una palma datilera y que el motivo es una palmera estilizada asociada con la diosa Ashera comparable a Tanit. A veces de las cintas cuelgan flores de loto²⁶, que para Oden serían los frutos. B. Oded asume que como Tanit es representada con caduceos, palmas, disco y creciente, y palomas, todos ellos “best taken as additional symbols for this deity”²⁷ y los correlaciona con los símbolos de la diosa siria Atargatis/Asherah del templo de Hieropolis²⁸.

Una estela de la región de Harran con inscripción cuneiforme mencionando la divinidad local, el dios Sin, y sobre la cual se ha representado un creciente lunar con disco que se sitúa en el extremo de un palo que se halla sobre una base escalonada, con pesadas cintas o banderolas a los lados del emblema que hacen atribuir la pieza a época neoasiria, siglos IX-VIII.²⁹, lo que podría ser índice de los caduceos sobre estelas de Cartago en época helenística que portan cintas.

Indudablemente el caduceo viene puesto en relación con Hermes³⁰, aunque se debe aclarar que no se trata de un objeto tomado del mundo griego, por lo que parece sea poco probable que represente a Hermes en el mundo púnico a pesar de la probable confusión morfológica con el caduceo griego. Además, su representación sobre las estelas votivas y su evidente asociación con el signo de Tanit, indican una más que probable relación con Baʿl Hammon³¹

No se conoce la palabra fenicia con la que se designaría este objeto. G. Garbini atendiendo a la lectura de la inscripción número 7 de una serie publicada por M. Fantar³²,

²⁵ R.A. Oded, *Studies in Lucian's De Syria Dea*, Missoula 1977, pp. 141-144, 151-155; J.B. Carter, *The Masks of Ortheia*, *American Journal of Archaeology*, 91 (1987), p. 378.

²⁶ Brown, *op. cit.*, (nota 19), fig. 35, 525 (# 37-63 on catalogue card).

²⁷ Oded, *op. cit.*, (nota 25), p. 143.

²⁸ *Ibidem*, p. 146.

²⁹ A.M. Bisi, *Le stèle puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, p. 29, fig. 4. A ello se debe añadir a los lados una especie de banderolas que “fanno attribuire la stela all'età neo-assira (IX-VIII secolo), trovando essa i paralleli da un lato nel rilievo di Bar Rakib da Zinrili, dall'altro in un rilievo di Aleppo con la rappresentazione antropomorfa dello stesso dio di Harran”.

³⁰ C.G. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle Série*, I, Tunis 1954, pp. 26-27; Bisi, *op. cit.*, (nota 14), pp. 1-6; Eadem, *op. cit.*, (nota 29), p. 69: “La presenza del caduceo è assai significativa; è assai improbabile infatti che esso abbia una funzione puramente decorativa. La sua comparsa accanto alla sacerdotessa evoca l'immagine di Hermes nel suo ruolo psicopompo”. Para la autora el caduceo cartaginés es similar en estructura al griego, es decir, compuesto por dos protomos de serpiente allaciate, al menos en una fase tardía.

³¹ Según G. Garbini “il simbolo cartaginese rappresentava in effetti una stilizzazione del *hammon*, l'alto e stretto altare a incenso che compare come attributo di Ba'al 'ammon in varie raffigurazioni del dio” (*op. cit.*, (nota 5), p. 180). En este sentido, el *hammon* púnico, en un primer momento representaría una versión peculiar del altar-pilastra solar sirio, que en un segundo momento, al dotarse de un mayor sentido funerario, se asimilaría al caduceo del psicopompo.

³² M. Fantar, *Stèles puniques de Carthage. I. Présentation et étude épigraphique*, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 43-55.

con un fórmula dedicatoria estereotipada realizada por una mujer *ʾrštḇl bt qrqyn*, cuya última palabra no haría referencia al antropónimo del padre, sino que nos hallaríamos ante una adaptación de la palabra griega *khpuvkeion*, “caduceo”, siendo ~~punto~~ su traducción hija del caduceo, en el sentido de pertenencia a un grupo con una función religiosa³³.

Entre las representaciones halladas en el área cartaginesa, aparece el caduceo con el fuste reticulado asemejando tal vez una palmera³⁴. Lo que ha podido llevar a la anterior identificación del símbolo con este árbol.

Generalmente están compuestos en su parte superior por un disco, aunque en ocasiones pueden ser dos o tres discos sobrepuestos los que se presentan³⁵. Por norma flanquean al signo de Tanit, y curiosamente, en pocas ocasiones, sustituyen al disco cefálico de dicho signo³⁶.

En cuanto a los ejemplos acaecidos en El-Hofra³⁷: “Le demi-cercle supérieur a parfois des extrémités recourbées qui évoquent des têtes de serpent”³⁸. Puede ocupar la parte superior de la estela³⁹, aunque por norma general ocupan la parte inferior junto a otros motivos, con frecuencia el símbolo de Tanit y/o la mano elevada. Frecuentemente aparece representado con las cintas en las astas.

La forma de ejecución puede ser mediante un trazo simple o un trazo doble, bien sea grabado, tallado en hueco o en relieve. Se muestra con una o dos cintas, situado sobre un zócalo. En ocasiones el semicírculo superior evoca, al estar las extremidades encorvadas, a las cabezas de serpientes⁴⁰.

³³ Garbini, *op. cit.*, (nota 5), p. 181.

³⁴ Hours-Mièdan, *op. cit.*, (nota 2), tav. XI d, XII, b, XXVII a; CIS I 823, 1342, 1393, 1421, 2231, ...; Bisi, *op. cit.*, (nota 29), fig. 41, 52.

³⁵ Hours-Mièdan, *op. cit.*, (nota 2), tav. XII g, k; Bisi, *op. cit.*, (nota 29), tav. XVI, 2.

³⁶ CIS I 3085, 3564, 1641; Bisi, *op. cit.*, (nota 29), fig. 28.

³⁷ Colección Costa 71 veces (F. Bertrandy et M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, pp. 60-61).

³⁸ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, p. 183. pl. V, C; VI, A; XXII, A.

³⁹ *Ibidem*, pl. XX, C; XXVI, A.

⁴⁰ *Ibidem*, pl. V, C; VI, A; XXII, B.

Apéndice VI – Representaciones de instrumentos y objetos rituales



Varios son las herramientas o los instrumentos que se representan sobre las estelas halladas en los *tofet*, que normalmente, como apunta M. Hours-Miédan¹, reflejan la actividad del dedicante.

En Cartago se atestiguan utensilios de artesanos o de agricultores²; carros³; en seis ocasiones el arado⁴; dos escudos cóncavos⁵; dos flautas⁶; cinco pequeñas hachas; un hacha larga; martillos asociados a unas tenazas⁷; unas pinzas⁸; tres piquetas⁹; dos juegos de niveles de carpinteros, consistentes de una regla en forma de L y una en forma de A¹⁰; un cuchillo¹¹; un anzuelo; un objeto que asemeja una hebilla¹²; una pala; un asador o pala de panadero¹³; cinco con una panoplia o mezcla de elementos¹⁴.

En El-Hofra llama la atención la profusión de armas¹⁵. Estas se representan sobre ocho estelas: el escudo 7 veces¹⁶; la espada 4 veces¹⁷; las jabalinas 3 veces¹⁸, la panoplia

¹ M. Hours-Miédan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), p. 65.

² *Ibidem*, pl. XXXVII.

³ CIS I 962 (Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXXVII-XXXIX).

⁴ C. Picard, Les représentations de sacrifice molaire sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), p. 14. CIS I 309 (Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXXVII, fig. f); CIS I 312; 330 (Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXXVII, fig. d); CIS I 1439 (S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord. IV. La civilisation carthaginoise*, Paris 1928, pp. 13-14, n. 5); CIS I 1505 (Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXXVII, fig. e); CIS I 2700 (Gsell, *op. cit.*, (nota 4), pp. 13-14, n. 5); CIS I 4469; 4903.

⁵ S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, fig. 33:514.

⁶ Un juego de dos, *Ibidem*, fig. 35:527.

⁷ CIS I 735. Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXXVII, fig. a. M.H. Fantar et C. Picard, Stèles puniques de Carthage, *Rivista di Studi Fenici*, 2 (1975), p. 44, tav. XVII, pl. I.

⁸ CIS I 735. Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXXVII, fig. a. Fantar et Picard, *op. cit.* (nota 7), p. 44, tav. XVII, pl. I.

⁹ Brown, *op. cit.*, (nota 5), fig. 36:538.

¹⁰ *Ibidem*, fig. 19:232; 36:538.

¹¹ *Ibidem*, fig. 19:239.

¹² *Ibidem*, fig. 33:512.

¹³ *Ibidem*, fig. 39:567.

¹⁴ *Ibidem*, fig. 36:529.

¹⁵ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, tav. XV D, XVII A, XVIII A-D.

de armas 2 veces¹⁹; el casco 1 vez²⁰; y un instrumento de música, probablemente una tromba trompeta, un ejemplar. Cuatro de ellas además portan inscripción²¹. En cuatro sólo aparecen las armas en el campo iconográfico²²; sobre tres, la falta del frontón por rotura no permite indicar si hay o no otras representaciones figurativas²³. Una de las estela muestra una estrella de seis puntas sobre las armas²⁴. Para Berthier, en base a paralelos orientales, ocupan la parte superior de la estela reservada a los emblemas divinos por lo que tendrían un significado sacro²⁵. De este conjunto destaca un arco con una flecha verticalmente inserto en el cuerpo de un signo de Tanit²⁶.

Respecto las estelas procedentes de esta localidad en el Musée du Louvre, 7 son los ejemplares en que las armas aparecen representadas²⁷. Escudo redondo, con umbo, en relieve²⁸. Escudos ovalados grabados²⁹. Lanza³⁰ a la izquierda o a la derecha de un signo de Tanit. Espada en dos ocasiones³¹, en ambos casos el estado es fragmentado. En el primero casi ni se observa³². En el segundo caso la interpretación viene dada por el contexto aportado por el otro objeto un escudo ovalado. Sin embargo, consideramos que se asemeja a un signo de tipo sexual, concretamente un falo con una vulva. Si atendemos al posible puñal ejecutado sobre la estela nº 66 entraría en contradicción con lo anterior.

¹⁶ Redondo, 4 veces, con umbo de las mismas características (*Ibidem*, pl. XVIII, A, B, C, D); ovalado, 3 ocasiones, con umbo vertical (*Ibidem*, pl. XV D y XVII, A).

¹⁷ *Ibidem*, XVII, A y XVIII, C, cabeza en empuñadura, y D.

¹⁸ Una jabalina: *Ibidem*, pl. XVIII A y B. Dos jabalinas en la panoplia: *Ibidem*, pl. XVII, A.

¹⁹ *Ibidem*, pl. XVII, A; XVIII, C.

²⁰ En la panoplia: *Ibidem*, pl. XVII, A.

²¹ *Ibidem*, nº 74 = pl. XVII A *rb mštrt*; 77 = pl. XVIII, D *rb m[štrt]*; 81 = pl. XV, D *[h]mštrt*; ¿100 arco con flecha debajo signo Tanit con el caduceo en el brazo izquierdo *p^cl hqšt* fabricante de arcos?; 136 = pl. XVIII, C.

²² *Ibidem*, pl. XV, D; XVIII, C.

²³ *Ibidem*, pl. XVIII, A.

²⁴ *Ibidem*, pl. XVIII, B.

²⁵ *Ibidem*, pp. 193-196.

²⁶ *Ibidem*, p. 82, nº 100 PUN.

²⁷ F. Bertrand et M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, estela nº 31, 40, 66, 96, 97, 106, 111, 112.

²⁸ *Ibidem*, estela nº 31.

²⁹ *Ibidem*, estelas nº 40, 106, 112. No obstante en ocasiones parecen más la representación de una vulva, como sucede en la estela nº 106, con dos orejas en la parte superior del monumento votivo. Para Cartago C. Picard, *Les représentations de sacrifice molk sur les stèles de Carthage*, *Karthago*, XVIII 1975-1976 (1978), pl. XIV, 4.

³⁰ Bertrand et Sznycer, *op. cit.*, (nota 23), estelas nº 96 y 97.

³¹ *Ibidem*, estelas nº 66 y 112.

³² La descripción ofrecida por los autores, *ibidem*, p. 35, apuntan hacia un cuchillo sacrificial.

Solamente en un caso, la estela n° 111, se puede apuntar a la representación de un casco abovedado, con rebordes, de tipo italiano sin paragnatides, aunque los autores muestran sus reservas³³.

Los encargados del estudio se debaten entre varias propuestas acerca de la representación de armas sobre las estelas del *tofet* de El-Hofra. Así, puede tratarse de un indicador de la profesión, tal vez un símbolo de la victoria sobre la muerte. Pero generalmente, ésto acontece en los monumentos funerarios no en las estelas votivas. Tal vez sea una deformación del mundo nómada³⁴. Esta cuestión no debe desecharse a la luz de las estelas con lengua bereber en donde la profusión de armas se reitera, pudiendo tratarse de un indicativo de la tribu a semejanza de un escudo de armas. En este caso, tampoco la epigrafía que acompaña a las representaciones en algunas estelas ayuda³⁵.

Otro tipo de herramientas se atestiguan, como el caso del arado en dos ocasiones en la parte superior, o debajo del signo de Tanit³⁶.

En Volubilis una serie de 68 objetos tienen forma de palos. Se podría añadir la estela 65 con un objeto en forma de *lituus* o *pedum*, elementos empleados para delimitar el *templum* por parte del augur. Algunos de la altura de una persona. Algunos se muestran en forma amenazante³⁷ como auténticas porras.

Objetos de tipo ritual

Para Shelby Brown “the depiction of ritual objects on the monuments themselves is a final resource to be explored in reconstructing rituals associated with child sacrifice”³⁸. Las presumibles víctimas, ovejas, toros y bucráneos, aparecen representadas³⁹, aparte de una serie de objetos que configuran la panoplia de objetos utilizados en ceremonias de tipo religioso⁴⁰. Entre éstos, el cazo de tipo chipriota aparece en las estelas procedentes del *tofet*, en este caso acompañado por un caduceo y en su parte superior grabado *nḥwlt*⁴¹; el jarro de cuello estrecho que era utilizado en libaciones, como demuestra la escena incisa de un hombre con la cabeza cubierta que porta una de estas jarras en una mano y un cuenco en la otra, vertiendo líquido sobre un frontón⁴²; *kantharoi*

³³ *Ibidem*, p. 73.

³⁴ *Ibidem*, p. 73.

³⁵ Bertrandy et Sznycer, *op. cit.*, (nota 23), estela n° 111, 96, 97. Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15). pl. XXVI, B signo de Tanit entre un cuchillo con larga cuchilla.

³⁶ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15). pl. XXVI, D.

³⁷ H. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, (Études d'Antiquité Africaines), Paris 1980, n° 65 (pp. 151-152, pl. V), 114 (p. 159, pl. VIII), 127 (p. 161, pl. X), 251 (p. 181, pl. XX), 413 (p. 204, pl. XXIX).

³⁸ Brown, *op. cit.* (nota 5), p. 141.

³⁹ Picard, *op. cit.*, (nota 4), pl. X:11; Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXVI:a.

⁴⁰ Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXIX-XXXII.

⁴¹ CIS III.2.CIX: 5927, Brown, *op. cit.* (nota 5), fig. 37, 554; fig. 40, 575.

⁴² Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXXIV:d; Picard, *op. cit.*, (nota 4), pl. VIII:3.

(o cráteras)⁴³, *Thymiatéria* similares a los ejemplares acaecidos en el mundo fenicio y chipriota⁴⁴; vasos *loutrophóroi* y *oinochóai* de tipo griego para el ritual de libación, seguramente derivados de los prototipos metálicos⁴⁵; a los que se pueden añadir cuchillos, hachas, pinzas; mesas de ofrenda⁴⁶; navajas⁴⁷; y cofres con cubierta abombada similares a las *cistae* conteniendo los objetos necesarios para las iniciaciones mistericas⁴⁸.

A veces un altar que S. Brown describe como “a hamburger with only a top burn”⁴⁹, a menudo al lado de una jarra y ocasionalmente una figura humana.

Sobre una estela cartaginesa se representan dos jarras puntiagudas con cobertura en forma de capucha separada por un trazo vertical⁵⁰, se trata de objetos de uso cotidiano en este caso comprendiendo un acto de culto, como aquel de la ofrenda a la divinidad, y precursores de la numerosa serie de vasos, que en este caso serán de tipo griego, además de una estructura más elegante y elaborada, que aparecen sobre las estelas cartaginesas a partir del s. III.

Una figura de forma extraña, que asemeja a una especie de altar⁵¹, se representa generalmente en el mismo registro junto a una panoplia de símbolos, normalmente el símbolo de Tanit, y otros objetos que inciden en la parafernalia del ritual: en ocasiones armas⁵²; con mano, símbolo de Tanit y jarra⁵³; con jarra y creciente lunar⁵⁴; con jarra, símbolo de Tanit y palmera⁵⁵; con jarra, símbolo de Tanit y otra representación perdida por

⁴³ Brown, *op. cit.* (nota 5), fig. 21, 257; CIS III.2.XXIX: 12; Picard, *op. cit.*, (nota 4), pl. IX:3; CIS III.2.XXXI: 12), respecto a paralelos etruscos, véase: E. Fiumi, *Volterra, il museo e i monumenti antichi*, Pisa 1976, fig. 71.

⁴⁴ Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), tav. XXIX a-c, XXXI f; A.M. Bisi, *Le stèle puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, fig. 45.

⁴⁵ Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), p. 58, tav. XXII h, XXXI b-d, XXXII a-k; Bisi, *op. cit.* (nota 44), fig. 38. Del siglo III se data una representación de un vaso *loutrophóros* de forma griega o bien el recipiente sin asas destinado a contener las ofertas, Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XIV c, XVIII d, XXXII h; CIS I 1242, 1282, 1359, 2439, 3048 ...; Bisi, *op. cit.* (nota 44), fig. 38.

⁴⁶ Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXIX g; CIS I 188, 438, 2145... También mesa altar en Tharros, S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi al Tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici, 21), Roma 1985, n° 136-138; p. 47; o en Mozia, Idem, *Scavi a Mozia – Le stèle, I-II*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981, n° 768-777; p. 45.

⁴⁷ Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXX a, c.

⁴⁸ *Ibidem*, pl. XVII a, XXXI a-c, e.

⁴⁹ Brown, *op. cit.* (nota 5), p. 102.

⁵⁰ L. Poinssot et R. Lantier, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXXVII (1923), tav. IV, n. 6; C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, Cb 235.

⁵¹ Brown, *op. cit.* (nota 5), fig. 19, 241.

⁵² Picard, *op. cit.* (nota 29), pl. XIV:3.

⁵³ CIS II.4.LXIV: 3145, Brown, *op. cit.* (nota 5), fig. 27, 360.

⁵⁴ *Ibidem*, fig. 27, 361.

⁵⁵ *Ibidem*, fig. 30, 456.

rotura de la estela⁵⁶; con signo de Tanit y caduceo⁵⁷; con símbolo de Tanit y un cazo⁵⁸; con jarra y símbolo de Tanit⁵⁹; solo aparece la mano con el jarro y el símbolo de Tanit⁶⁰. Tal vez se trate de la representación esquemática de una pieza que se halla representada sobre varias estelas de Cartago⁶¹ que Brown identifica con “a container mounded with incense or capped with a rounded or triangular lid, resting on an altar with incurved sides”⁶². Por su parte Hours-Miédan plantea que uno de los objetos representados en esta imagen es una piña sobre un altar, mientras los otros dos serían contenedoras sacros⁶³. C. Picard los asimila a quemadores de incienso⁶⁴.

La información que proporciona la otra gran colección de estelas, aquella del *tofet* de El-Hofra, ofrece igualmente información acerca de utensilios, vasos y objetos para el sacrificio⁶⁵. Respecto a los vasos, cabe destacar la jarra y el ánfora. La primera es con fondo cónico y con un único asa doblada, las de Cartago tienen un fondo redondeado. Las ánforas pueden ser sin asas, con un solo asa o con dos asas. En esta última representación se asemeja a un ánfora rodia. Un ánfora de sólo un asa aparece sobre un zócalo. Generalmente sus representaciones aparecen en la parte superior del campo iconográfico de la estela. Según M. Hours-Miédan, los vasos serían portadores del agua lustral⁶⁶. G.C. Picard los considera símbolos divinos garantes de la penetración del culto de Dionisos en Cartago⁶⁷. También se atestigua una lucerna⁶⁸ sobre el frontón de una estela⁶⁹, cuya

⁵⁶ *Ibidem*, fig. 30, 457.

⁵⁷ *Ibidem*, fig. 30, 468.

⁵⁸ Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXXIe.

⁵⁹ Picard, *op. cit.*, (nota 4), pl. XI:10.

⁶⁰ Brown, *op. cit.* (nota 5), fig. 30, 461.

⁶¹ Picard, *op. cit.*, (nota 4), pl. XI:16; Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXXI:a, b, c, en los dos últimos la parafernalia ritual acompaña al objeto.

⁶² Brown, *op. cit.* (nota 5), p. 144.

⁶³ Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), p. 58.

⁶⁴ Picard, *op. cit.* (nota 29), pp. 90-91.

⁶⁵ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15). pp. 192-193, tav. XXI D, XXVI B.

⁶⁶ Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), p. 58.

⁶⁷ Este tipo de vaso “n’a pas une moins histoire que l’arbre de vie et que les groupes tripartites de dieux et d’asseurs. Il dérive du vase fécondant tenu par les dieux de Babylone, qui fut d’abord l’attribut d’Ea, le dieu-poisson de l’océan original; pour mieux préciser sa nature, les sculpteurs chaldéens indiquent souvent des poissons dans les filets d’eau qui s’en échappent. La forme donnée ici au vase résulte évidemment d’une contamination entre le vase d’Ea et le cratère dionysiaque, opérée en Syrie, où le vase jaillissant était devenu l’attribut des dieux de fertilité, qui, à leur tour, avaient été identifiés à Bacchos”. G.C. Picard, *Le couronnement de Vénus, Mélanges d’Archéologie et d’Histoire de l’Ecole Française de Rome*, 58 (1941-1946), p. 94.

⁶⁸ Sobre el uso de la lucerna como objeto de culto, véase Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), p. 34; Picard, *op. cit.*, (nota 4), p. 115; Picard, *op. cit.* (nota 50), Cb 919, pl. XCVII.

⁶⁹ Bertrand et Sznycer *op. cit.*, (nota 23), n° 36.

tipología está en uso entre el siglo III y II. La cista⁷⁰ se representa en la parte inferior de una estela⁷¹ al lado de un *oinochoe*⁷², su boca es zoomorfa pudiendo tratarse de una cabeza de oveja, cuya parte superior del registro iconográfico es ocupada por el signo de Tanit con el caduceo y la mano a los lados. El uso de este motivo parece encuadrarse entre el s. III y el s. II.

También se representan zócalos para el signo de Tanit con forma generalmente trapezoidal⁷³. La representación de un altar o zócalo se observa en siete estelas que llevan esta representación⁷⁴, la última procedente de Thibilis (Announa).

Otros objetos, ya no tanto de carácter ritual sino con una funcionalidad de talismán se representan sobre las estelas de El-Hofra. De ahí, el cuerno de la abundancia⁷⁵ colocado a la izquierda de un signo de Tanit dominado por un creciente con las puntas hacia abajo sobre el disco. G.C. Picard observa que se trata de uno de los símbolos frecuentes de poder universal utilizado por los romanos⁷⁶. Asimismo el escarabeo⁷⁷, dominando un signo de Tanit con el caduceo en su brazo izquierdo. Evoca el trono de la divinidad en sus apariciones.

En Volubilis, los recipientes, se hallan en número de 25 sobre 22 estelas. Entre ellos tres páteras, una con umbo⁷⁸, tres cántaros con asas⁷⁹, cinco vasos sin pie con un asa, un bol o una taza. Un *oinochoe*⁸⁰, otro con la pátera con umbo⁸¹. Una especie de *kernos*⁸². Un pequeño recipiente tal vez para perfume⁸³, siendo más voluminosos, pero de igual forma⁸⁴, más voluminoso pero con una única asa larga de lado a lado de la boca.

⁷⁰ Difícil parece ser la explicación a la utilización de este objeto dentro del mundo cultural de los tofet. Los autores apuntan que “Il est évident que la représentation de corbeille fait penser à celle contenant les *sacra* des mystères gréco-romains, mais rien ne nous permet de confirmer cette hypothèse et l'utilisation de la ciste en tant qu'attribut religieux” (*Ibidem*, p. 75).

⁷¹ *Ibidem*, nº 68.

⁷² Ver El-Hofra: Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15), p. 102 = 134 Pun, pl. XXI, D. Para Cartago: Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXXI, a, b, c, e; Picard, *op. cit.*, (nota 4), p. 105, pl. XI, 10; Picard, *op. cit.* (nota 50), Cb 701, pl. LXXXVI.

⁷³ El-Hofra: Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15). 107 PUN y 134 PUN = pl. XXI, C, D; 269 PUN = pl. XXII, A.

⁷⁴ Bertrand et Sznycer, *op. cit.*, (nota 23), nº 16, 19, 29, 92, 123, 125, 142.

⁷⁵ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15), p. 191.

⁷⁶ G.C. Picard, Le monument aux victoires de Carthage et l'expédition orientale de Lucius Verus, *Karthago I* (1950), pp. 67-93.

⁷⁷ El-Hofra: Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15), pl. XXV, D.

⁷⁸ Morestin, *op. cit.*, (nota 37), nº 13, p. 143, pl. II.

⁷⁹ *Ibidem*, nº 13 (p. 143, pl. II), 134 (pp. 162-163, pl. X), 154 (p. 166, pl. XII).

⁸⁰ *Ibidem*, nº 346, p. 194, pl. XXVI.

⁸¹ *Ibidem*, nº 13, p. 143, pl. II.

⁸² *Ibidem*, nº 22, p. 144, pl. II.

⁸³ *Ibidem*, nº 143, p. 164, pl. XI.

⁸⁴ *Ibidem*, nº 184 (p. 170, pl. XIV), 211 (p. 175, pl. XVI).

Otros objetos son de identificación dudosa. Una especie de espejo puede ser un objeto que H. Morestin describe con forma de raqueta⁸⁵. Más difícil es la identificación de los objetos que porta la figura con los brazos levantados de la estela n° 719⁸⁶, similar escena se halla en la estela n° 180⁸⁷. Dos objetos de forma anicónica aparecen sobre las estelas n° 389⁸⁸ y n° 471⁸⁹ que asemejan a los cuerpos de los ídolo botella o los betilos de tipo trapezoidal.

Rituales

Aunque el acto sacrificial en sí mismo no es representado en ninguna de las estelas hasta el momento, si es cierto que se hallan representaciones que claramente nos ponen en evidencia la actividad humana realizada ante un altar⁹⁰, lo que parece indicar que este hecho formaba parte del ritual ejecutado en los *tofet*.

Una estela muestra un hombre levantando su mano derecha ante un altar sobre el cual una cabeza de toro parece estar apoyada⁹¹.

Se puede decir que la ejecución de varios tipos de rituales se pueden hallar atestiguados gráficamente.

Si aceptamos la interpretación de Picard sobre el ídolo botella, estarían representadas las víctimas humanas, aunque dos estelas pueden proporcionarnos imágenes de víctimas sacrificiales humanas. Una de ellas es la conocida estela cartaginesa con acróteras donde aparece un hombre en posición de avance hacia la izquierda, sosteniendo en su brazo izquierdo una figura que parece ser un niño y levanta su mano derecha en el tradicional movimiento religioso de saludo⁹². Sobre otra estela de Monte Sirai, aunque la representación es menos clara, se puede observar una figura femenina, de frente, acompañada a su lado izquierdo de una figura de menor tamaño que parece ser un niño enfajado⁹³. Una figura de este tipo, un niño enfajado, se puede observar incisa sobre una estela de Cartago⁹⁴. Por último, un adulto con un niño parecen estar incisos sobre una estela procedente de Tharros⁹⁵.

⁸⁵ *Ibidem*, n° 224, p. 177, pl. XVII.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 242, pl. XLVII.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 170, pl. XIV.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 211-212, pl. XXXIII, *ex cursus* pp. 100-101 tomado como betilo.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 200, pl. XXVIII, pp. 100-101 tomado como betilo.

⁹⁰ Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXVIII.

⁹¹ J.B. Chabot, Punica XVI. Inscriptions néopuniques de Guelaa Bou Sba, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), p. 29; Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), pl. XXVIII:b.

⁹² Hours-Miédan, *op. cit.* (nota 1), XXXV:f; Picard, *op. cit.*, (nota 4), pl. VIII:10.

⁹³ S.F. Bondi, *Le stele di Monte Sirai*, (Studi Semitici, 43), Roma 1972, pl. XXI:42.

⁹⁴ Bisi, *op. cit.* (nota 44), pl. XIV:2.

⁹⁵ Moscati e Uberti, 1985, *op. cit.* (nota 46), fig. 23, 142.

Apéndice VII – Representaciones de seres humanos



Su presencia en los monumentos arcaicos de Cartago se concreta en 38 ejemplares sobre las estelas¹ y 2 sobre los cipos². Respecto a la ejecución por parte del artesano de estas figuras, solo una de ellas es realizada en negativo, es decir, excavada en el espacio delimitado por el perímetro de la figura³, una parte pequeña ejecutada por medio de la incisión⁴, aunque la mayor parte son en relieve⁵, no obstante en algunas ocasiones el relieve se ve ayudado por integraciones incisivas⁶. Las diferentes iconografías se reducen a

¹ P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976, n° 570-607.

² *Ibidem*, n° 63, 136.

³ *Ibidem*, n° 572.

⁴ *Ibidem*, n° 570-571, 573; A. Ciasca, G. Garbini, P. Mingazzini, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-IV. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 29), Roma 1968, n° 175, 181; A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, G. Matthiae Scandone, B. Olivieri Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-V. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 31), Roma 1969, n° 234, 147 (W.); A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, S. Moscati e V. Tusa, *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970, n° S 34, S 187; *Mozia -VII, tav. LXXXV, 2*; S. Moscati e M.L. Uberti, *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, (Studi Semitici 35), Roma 1970, n° 79.

⁵ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 574-576, 582-585, 591, 597, 604; A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, S. Moscati, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-I. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 12), Roma 1964, n° 12, A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966, n° 75; I. Brancolli, A. Ciasca, G. Garbini, B. Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-III. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 24), Roma 1967, n° 128; *Mozia - IV, op. cit.*, (nota 4), n° 194; *Mozia - V, op. cit.*, (nota 4), n° 230; *Mozia - VI, op. cit.*, (nota 4), n° S 273; G. Lilliu, *Le stele punique di Sulcis (Cagliari), Monumenti Antichi dell'Accademia dei Lincei*, 40 (1944), n° 11.

⁶ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 577-581, 586-590, 592-596, 598-603, 605-607; *Mozia - II, op. cit.*, (nota 5), n° 50, 52-53, 55, 73, 65/1501; *Mozia - III, op. cit.*, (nota 5), n° 112, 120, 127, 129-130, 145; *Mozia - IV, op. cit.*, (nota 4), n° 165, 172, 174, 179, 195, 209; *Mozia - V, op. cit.*, (nota 4), n° 193, 229, 39 (W.); *Mozia - VI, op. cit.*, (nota 4), n° S 14, S 16, S 31, S 41, S 71, S 78, S 112-113, S 116, S 145, S 173, S 245-246, S 257, S 265, S 284; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 61-78; Lilliu, *op. cit.*, (nota 5), n° 12-67.

busto en posición frontal con los brazos abiertos pero la posición de la cabeza, los brazos y las piernas hacia la derecha⁷ o a la izquierda⁸, en ambos casos el sexo es incierto. Con la misma problemática en torno al sexo, son las figuras frontales con los brazos abiertos⁹ o adheridos al cuerpo¹⁰ y las piernas unidas. En posición de perfil hacia la derecha, dos personajes masculinos con el brazo derecho a lo largo del cuerpo y el izquierdo oblicuo para empuñar un elemento, bien una lanza o un bastón¹¹. Entre los personajes femeninos, destacan aquellos que se cogen los senos¹² o que portan un disco sobre el pecho¹³. Respecto a las vestiduras hay que señalar la túnica corta más o menos adherida al cuerpo que dejan parte de las piernas al descubierto¹⁴ o los faldellines¹⁵. El resto de las figuras están desnudas¹⁶ o no hay restos visibles de que porten cualquier tipo de vestidura¹⁷.

Como señala A.M. Bisi: “Sembra anzi che le prime stele puniche adottino con maggior favore le immagine antropomorfe (rappresentino esse dèi o semplici mortali) e che solo in un secondo tempo, a seguito di una sistematizzazione della teologia e del culto, si diffondano gli emblemi aniconici”¹⁸.

Picard atribuye como *terminus ante quem* el inicio del s. V para las primeras imágenes antropomorfas de los *naískoi* basándose en la arquitectura que las enmarca, donde está ausente las decoraciones eólico-cipriotas o griegas¹⁹. Sin embargo A.M. Bisi

⁷ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 573, 591, 597; Mozia - II, *op. cit.*, (nota 5), n° 75; Mozia - III, *op. cit.*, (nota 5), n° 128.

⁸ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 570, 572, 577; Mozia - I, *op. cit.*, (nota 5), n° 12; Mozia - III, *op. cit.*, (nota 5), n° 127.

⁹ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 575, 605; Mozia - III, *op. cit.*, (nota 5), n° 195; Mozia - VI, *op. cit.*, (nota 4), n° S 34; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 70; Lilliu, *op. cit.*, (nota 5), n° 11.

¹⁰ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 590, 603; Mozia - VI, *op. cit.*, (nota 4), n° S 16, S 265; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 71; Lilliu, *op. cit.*, (nota 5), n° 13, 49.

¹¹ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 136, 576; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 77-78.

¹² Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 63, 601.

¹³ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 587, 589, 593, 595-596, 598-599, 602-603, 606-607; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 65-69; Lilliu, *op. cit.*, (nota 5), n° 19-29, 31-34, 35-40, 42-43, 46-47, 50-52, 54-55, 62-64, 67.

¹⁴ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 589, 607; Mozia - II, *op. cit.*, (nota 5), n° 53; Mozia - III, *op. cit.*, (nota 5), n° 129-130; Mozia - VI, *op. cit.*, (nota 4), n° S 16, S 31, S 71; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 67-68.

¹⁵ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 600, 603, 606; Mozia - IV, *op. cit.*, (nota 4), n° 174, 179, 209; Mozia - V, *op. cit.*, (nota 4), n° 39 (W.); Mozia - VI, *op. cit.*, (nota 4), n° S 112, S 147; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 71, 78.

¹⁶ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 63, 601; Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 61.

¹⁷ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 136, 570-588, 590-599, 602, 604-605.

¹⁸ A.M. Bisi, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, p. 60.

¹⁹ C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui .Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, n° Cb 124-126, 298, 489-491.

considera que se puede “rialzare la cronologia di almeno una cinquantina di anni, fino a far anteriori di qualche decennio i personaggi nelle cappelle egizie”²⁰.

Shelby Brown²¹, en su estudio sobre los monumentos del *tofet* presenta un total de 20 representaciones en las que la figura humana aparece en escenas que no parecen tener un significado sacrificial a las que añade otras dos con esfinges aladas, y una con un par de brazos:

- 1.- Figura enfajada con cabeza no cubierta y orejas grandes, posiblemente un bebe, debajo de un creciente sobre la cara no dividida de una estela gruesa sin acroteras²².
- 2.- Cabeza humana masculina con cuello, de perfil izquierdo en el frontón de una estela gruesa dividida con acrotera²³.
- 3.- Hombre desnudo de perfil izquierdo, levantando ambas manos con las palmas hacia afuera, sobre el cuerpo de una estela de espesor no definido sin acroteras²⁴.
- 4.- Hombre con una toga larga con un signo de Tanit, de perfil izquierdo, levantando ambas manos con las palmas hacia fuera, sobre el cuerpo bajo de una estela gruesa no dividida sin acroteras²⁵.
- 5.- Mujer de pie, de frente con la mano derecha levantada, palma hacia fuera, en la zona más alta del cuerpo de una estela gruesa con acroteras²⁶.
- 6.- Hombre sentado (?), o mitad de la figura, de frente con la mano derecha levantada, palma hacia fuera, en la zona más alta de una estela gruesa²⁷.
- 7.- Hombre sentado. manos en gesto incierto, en la zona más alta de una estela gruesa con acroteras.
- 8.- Hombre sentado (?), de frente con mano derecha levantada, palma hacia afuera, en el frontón de una estela delgada.
- 9.- Hombre sentado (?), tosco, de frente con la mano derecha levantada, palma hacia afuera, en el frontón de una estela delgada.
- 10.- Dos humanos (monos?) subiendo a cada lado de una palmera datilera en la zona más alta de una estela delgada²⁸.

²⁰ Bisi, *op. cit.*, (nota 18), p. 60.

²¹ S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991

²² C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pl. VII:7.

²³ Brown, *op. cit.*, (nota 21), fig. 42:606; CIS III.2.XXX:3.

²⁴ Picard, *op. cit.*, (nota 22), pl. X:10.

²⁵ Brown, *op. cit.*, (nota 21), fig. 14:3; Picard, *op. cit.*, (nota 22), pl. VIII:7.

²⁶ Brown, *op. cit.*, (nota 21), fig. 31:500.

²⁷ Brown, *op. cit.*, (nota 21), fig. 30:453; Picard, *op. cit.*, (nota 22), pl. VIII:9.

²⁸ Brown, *op. cit.*, (nota 21), fig. 39:562; Picard, *op. cit.*, (nota 22), pl. X:3.

- 11.- Hombre desnudo portando un pez (?) caminando, inclinado, a la izquierda sobre un fragmento de una estela de espesor incierto²⁹.
- 12.- Figura masculina togada ante una fachada arquitectónica sobre la cara no dividida de una estela delgada.
- 13.- Parte inferior de un caballo con jinete (portando un escudo), sobre un fragmento de una estela delgada³⁰.
- 14.- Tosca, silueta incisa de un hombre (?) llevando un sombrero y portando una lanza (?). sobre el cuerpo de una estela delgada³¹.
- 15.- Figura desnuda de Afrodita (?) con mano derecha levantada, mano izquierda cubriendo sus genitales, sobre la cara no dividida de una estela delgada.
- 16.- Mujer con un chiton griego arrodillada de frente, en el frontón de una estela gruesa sin acroteras³².
- 17.- Cabeza y cuello de un 'griego' (posiblemente Hermes) llevando un sombrero y una capa agarrada al cuello, sobre el cuerpo de una estela gruesa sin acroteras³³.
- 18.- Festejante (?) reclinándose sobre un lecho sobre el cuerpo de una estela gruesa.
- 19.- Festejante reclinándose sobre un lecho de mesa sobre la cara no dividida de una estela delgada.
- 20.- Festejantes, toscos, uno reclinándose sobre un lecho de mesa, uno levantando una copa, sobre la cara no dividida de una delgada estela.
- 21.- Esfinge alada (total cuerpo) sobre una columna en la zona más baja de una estela gruesa con acroteras.
- 22.- Esfinge alada (cabeza y alas solo) en el frontón de una estela delgada³⁴.
- 23.- Dos brazos humanos (rotos debajo del codo) alzados hacia un creciente fértil sobre el cuerpo de una estela gruesa³⁵.

En el catálogo del Musée Alaoui, pertenecientes al periodo inicial de los monumentos, se presentan dos estelas con el ídolo antropomorfo erecto entre dos betilos columniformes³⁶, o bien está puesto sobre un altar³⁷, que demuestran a su vez la coexistencia y la estrecha interdependencia de las dos expresiones iconográficas. Aquí la

²⁹ Picard, *op. cit.*, (nota 22), pl. X:2.

³⁰ Brown, *op. cit.*, (nota 21), fig. 31:485.

³¹ Picard, *op. cit.*, (nota 22), pl. X:9.

³² Picard, *op. cit.*, (nota 22), pl. VII:6.

³³ Picard, *op. cit.*, (nota 22), pl. IX:10.

³⁴ Picard, *op. cit.*, (nota 22), pl. VII:8.

³⁵ Brown, *op. cit.*, (nota 21), fig. 37:555; C. Picard, *Les représentations de sacrifice molk sur les stèles de Carthage, Karthago, XVIII 1975-1976 (1978)*, pl. XVI:1.

³⁶ Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 124, 145.

³⁷ *Ibidem*, Cb 127. Sobre esta cuestión, véase: Bisi, *op. cit.*, (nota 18), p. 63, con otras tres estelas de un depósito anejo al *tofet*.

representación se trata de un personaje desnudo con los brazos extendidos a lo largo del cuerpo y las piernas erectas unidas, peluca esparcida (*klaft*) que aparece en otras tres estelas, mostrando el origen egipcio de estas figuras más antiguas del siglo V³⁸.

Estas estelas son, una mutilada en un lado, perteneciente al siglo V, portando un personaje con cabellos largos que fluyen hacia la nuca (*klaft* egipcio?), andando de perfil hacia la derecha al interior de un nicho profundamente excavado³⁹. Las otras dos de época más tardía presentan personajes desnudos de frente pero con las piernas de perfil y los brazos alzados y la cabeza redonda, con puntos esquemáticos que figuran los ojos, la nariz y la boca.

Al siglo V, datadas por Picard, pertenecen otros tres cipos con representaciones antropomorfas. El 1º presenta, un personaje de perfil al interior de la celda de un *naískos*, con una larga vestidura hasta los pies, erecto sobre un zócalo, al lado de un *thymiatérion* o en un altar hoy desaparecido⁴⁰. El 2º es constituido por un ídolo antropomorfo, en concreto una especie de personaje masculino danzante, estucado en relieve, visto de perfil, los brazos alzados y las piernas alargadas, cuya silueta es parangonable a aquella de un signo de Tanit⁴¹. En el 3º aparece la diosa desnuda estrujándose los senos, embutida en un largo vestido sobre un pequeño zócalo. Puede que esta figura lleve un tambor sobre el pecho⁴².

Sobre una estela de Cartago, también en el Musée Alaoui, se representa a un orante con los dos brazos en alto⁴³, gesto que según Fantar “l’Islam a retenu pou les cinq prières quotidiennes. A l’instar de tous les Sémites, les Punique se prosternaient devant la majesté divine, signe de reconnaissance et de soumission”⁴⁴.

G.C. Picard ha publicado una estela que “représente un personnage s’approchant, la main levée, d’un édifice égyptisant dont le fronton est orné d’une tête de bœuf”⁴⁵.

Por su parte, el Musée Guimet tiene entre sus fondos, perteneciente a la colección Sainte-Marie, una estela que es descrita: “Sur le devant, se tient un homme vêtu d’une robe qui est retenue par une ceinture; il a la main gauche levée et à demi ouverte comme les prêtres assyriens, tandis que de la main droite, il tient une coupe. En face de lui, est un autel d’une forme assez étrange. De cet autel, partent quelques traits sans contours bien

³⁸ Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 129, 299, 489.

³⁹ Esta figura tiene paralelos evidentes en Cerdeña, véase: Bisi, *op. cit.*, (nota 18), cap. IV, pp. 170-171, 174ss.

⁴⁰ Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 298.

⁴¹ *Ibidem*, Cb 490. Picard 1957, p. 157. Bisi, *op. cit.*, (nota 18), p. 64. Análoga es la figura hallada en Mozia durante las labores de excavación de 1964. Garbini, Mozia - I, *op. cit.*, (nota 5), pp. 94, 98-99, tav. LXIII.

⁴² Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 297, Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. XIII, 2.

⁴³ Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb. 442. Ver CIS I 3785.

⁴⁴ M.H. Fantar, *Carthage. Approche d’une civilisation*, II, Tunez 1993, p. 304.

⁴⁵ G.C. Picard, Le sanctuaire dit de Tanit à Carthage, *Comptes Rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1945), p. 451.

arrêtés; est-ce de la fumée? Est-ce un arbre sacré? Nous n'en savons rien. Enfin, le fond de la scène est occupé par un naos qui est lui-même une sorte de piédestal"⁴⁶. J.B. Chabot señala que el sacerdote levanta la mano derecha y que tiene dentro de la mano izquierda el pebetero. Respecto al objeto visible sobre el altar se trataría de un toro⁴⁷. Según CIS I 4947, en esta estela se ve dentro de un templete o capilla, otro con acroteras de palmetas sobre columnas escalonadas⁴⁸, inserto en una escena que en primer plano tiene a un personaje de perfil con una túnica plegada, con el brazo derecho extendido portando un cuenco y el izquierdo flexionado en señal de bendición, ante los que parece ser un altar, en un segundo plano, como ya se acaba de mencionar, este templete en cuyo interior parece verse la figura de un niño, según se puede deducir del diseño.

Una estela de la colección Marchant, depositada en el Musée du Louvre, representa una escena de adoración: un personaje de pie ante un altar, la mano derecha elevada, dentro de la izquierda tiene un recipiente lleno de frutos, una cabeza de toro permanece colocada sobre el altar⁴⁹. Otra escena de adoración se aprecia sobre una estela que pertenece al Musée National de Cracovie. Rematada por un frontón triangular con pequeñas acroteras a los lados, sus medidas son 44 cm de altura y 19 cm. de largo, dentro del tímpano se graba el ideograma astral. El resto de la estela está dividido en dos espacios que son separados por una banda de líneas onduladas. El registro superior porta en su campo figurativo la fachada de una capilla donde se puede observar un friso compuesto de ovas y de puntas de lanza, dos pilastras eólicas sirven de soporte al encuadramiento. Se hizo grabar una inscripción de cinco líneas y esculpir una escena de adoración: un personaje de pie ante un altar con una cabeza de toro, el orante tiene la mano derecha elevada y en la izquierda porta una flor. Según la inscripción el dedicante sería *ʾbbʿl bn ʾrš*. En el registro inferior se halla un signo de Tanit flanqueado por dos caduceos⁵⁰.

Una escena de adoración se observa también sobre una estela de Lilibeo en Sicilia⁵¹. El campo iconográfico se estructura en tres registros superpuestos. En la parte superior, el ideograma astral, tres betilos de sección trapezoidal, sobre un pedestal decorado con una moldura a gola egipcia, representarían las divinidades ante las que un sacerdote o un mero orante de pie en la extremidad derecha del registro inferior, parece

⁴⁶ *La Gazette archéologique*, (1876-1877), p. 31.

⁴⁷ J.B. Chabot, Les inscriptions puniques de la collection Marchant, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1916), pp. 31-33, fig. 4.

⁴⁸ CIS I, fasc. II, Paris 1962; Chabot, *ibidem*, p. 28; G. Perrot et C. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, III, Phénicie et Chypre, Paris 1885, p. 52; M. Hours-Miédan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), tav. XXVIII A; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), p. 81, fig. 10; Picard, *op. cit.*, (nota 35), p. 208, tav. VII, 3.

⁴⁹ Chabot, *op. cit.*, (nota 47), p. 29.

⁵⁰ E. Lipinski, Stèles Carthaginoises du Musée National à Cracovie, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellensis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 169-173, fig. 5-6.

⁵¹ Bisi, *op. cit.*, (nota 18), p. 151, fig. 112.

dirigir un sacerdote o una petición. El sacerdote porta una amplia túnica ceñida al talle por un cinturón. Lleva un bonete cónico. Cara al personaje una mesa de ofrendas cuyo apoyo, perfilado hacia arriba, termina en una base triangular. El signo de Tanit y el caduceo ocupan el resto del campo.

Se encuentra asimismo de Cartago, esculpida en plano, una escena cultural⁵², a la derecha dos símbolos que ocupan un lugar importante dentro de la iconografía de los ex-voto: el caduceo y el signo de Tanit; a la mitad, un personaje de perfil a la izquierda, vestido con una especie de toga y en su cabeza un turbante. El escultor parece haber querido subrayar los trazos de la cara a fin, puede ser, de darle un aire grave. Levanta la mano derecha y en la izquierda porta una ofrenda; una torta o un pebetero con perfume. Por el gesto, por la mirada y, sin duda también por el verbo que aparece en la inscripción, el fiel se dirige a la divinidad cuya presencia es evocada por un altar con cuernos. Sobre esta mesa, una cabeza de cordero recuerda el sacrificio cumplido; por otra parte, en lugar de la cabeza de cordero, otros autores ven una cabeza de toro⁵³.

Cabe destacar dentro del conjunto de monumentos, la estela descubierta a principios de 1920 que dio pie a las investigaciones del área sagrada de Cartago⁵⁴. De grano fino, calcárea grisácea, la estela se puede datar hacia el siglo IV y se halla incisa con líneas sutiles. Bajo un friso compuesto, de abajo a arriba, por tres rosetas, por una tira de óvulos y por una fila de espirales, y coronado a su vez por dos delfines, por una roseta, por un creciente lunar hacia abajo y por un motivo a zarzillo formante un S en el frontón, muestra en su registro principal, parte inferior, un sacerdote portando un vestido transparente ceñido y un gorro cilíndrico. Su brazo derecho está flexionado en alto mostrando un gesto de bendición y en su brazo izquierdo porta un niño desnudo que aparentemente se halla vivo⁵⁵.

Un personaje erecto sobre un altar a gola con ambas manos alzadas en gesto de adoración⁵⁶, representado de perfil con la cabeza desnuda y rapada, probablemente otro tipo de sacerdote⁵⁷ diferente al anterior, lleva el signo de Tanit inciso en un largo vestido.

⁵² M.H. Fantar, *Stèles inédites de Carthage, Semitica*, 34 (1974), pp. 14-15.

⁵³ Chabot, *op. cit.*, (nota 47), p. 29, fig. 2.

⁵⁴ Publicada por primera vez en L. Poinssot et R. Lantier, *Un sanctuaire de Tanit à Carthage, Revue de l'Histoire des Religions*, LXXVII (1923), p. 47, pl. IV, 2; G.C. Picard, *Les religions de l'Afrique du nord antique*, Paris 1954, p. 45, fig. 4; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXV f; Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 229; M.P. Fouchet, *L'art à Carthage*, Paris 1962, fig. 7; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 32. Fotografías de la pieza se pueden hallar en D.B. Harden, *The Phoenicians*, London 1963, pl. 35, y G.C. Picard and C. Picard, *The Life and Death of Carthage*, London 1968, pl. 25.

⁵⁵ Figuras en una situación similar sobre *unguentaria* o *paterae*, Harden, *op. cit.*, (nota 56), pl. 19, 21 y 43, sugieren que el niño juega el rol de la ofrenda. Más improbable es que la escena describa una simple dedicación del niño a la deidad, si se atiende a los huesos calcinados hallados en el área dentro de las urnas.

⁵⁶ CIS I 3784; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXIV f; Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 442; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 37.

Al periodo de transición entre el siglo IV y el siglo III pertenecen dos estelas con representación de tipo humano que se encuadran entre los testimonios más importantes de la cultura figurativa de los artesanos cartagineses⁵⁸. Una bastante fragmentaria, representa una divinidad a caballo vista de perfil hacia la izquierda, con un casco apuntado de forma italiota, coronado por una cimera, y con una insignia militar que despunta detrás de los hombros, compuesta por un aro fijado a un asta por ambas partes de las cuales caen dos banderolas⁵⁹. La otra incisa a bajo relieve, pero con detalles profundamente incisos, presenta una figura femenina con amplia vestidura plegada, que vierte sobre la tierra una libación desde un vaso con pie alto, mientras con la mano libre se apoya en un túmulo. Un caduceo aparece sobre su brazo derecho, mientras la escena es coronada por el disco con el creciente lunar invertido⁶⁰. Según A.M. Bisi “rappresenta una delle rare testimonianze delle credenze puniche sulla vita ultraterrena”⁶¹.

Otra escena de similar característica se halla ejecutada en el campo iconográfico de la estela depositada en el Musée du Louvre donde un personaje barbado cumple con un rito de libación⁶².

En el siglo III, las imágenes divinas son, en general, bastante raras sobre las estelas cartaginesas, desde el momento que la divinidad viene preferentemente representada por sus emblemas y atributos⁶³. Respecto al frontón de estos monumentos votivos, en esta época, hay dos tipos fundamentales: el primero un pequeño personaje de pie con la mano

⁵⁷ Picard, *op. cit.*, (nota 19), p. 147, considera el personaje “le prêtre s’identifiant avec la victime et s’offrant lui-même au Dieu”.

⁵⁸ Dos estelas fragmentarias de Cartago: Fantar, *op. cit.*, (nota 52), p. 20, pl. II, 1-2, presentan la imagen de un caballero.

⁵⁹ G.C. Picard, *Il mondo di Cartagine*, Milano 1959, tav. LXVII; Picard, *op. cit.*, (nota 54), pp. 53-55, fig. 5; Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 688; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. XVIII, 2. Picard, *op. cit.*, (nota 54), p. 54, interpreta esta figura de caballero como la representación del dios de la guerra Hadad, apoyándose en los testimonios ofrecidos por otras estelas cartaginesas, una de las cuales el caballero está erecto sobre un zócalo, y por las innumerables series monetales en la que la imagen del caballo está muy difundida. Hadad no es otro que el nombre arameo de Baal, en este sentido véase S.E. Kaufmann, The Enigmatic Adad-Milki, *Journal of Near Eastern Studies*, 37 (1978), pp. 101-109.

⁶⁰ Picard, *op. cit.*, (nota 59), tav. VIII; Idem, *op. cit.*, (nota 54), pp. 33-34, fig. 2; Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 687bis; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. XIX, 1. Para G.C. Picard et C. Picard, *Vie et mort de Carthage*, Paris 1970, p. 151, se trata de “une prêtresse prosternée, versant une libation sur un tertre analogue à un tombeau”. Véase J. Deberg, Image grecque et interprétation carthaginoise, notes complémentaires, en *Homenaje a García y Bellido*, vol. II, Madrid 1975, pp. 201-204.

⁶¹ Bisi, *op. cit.*, (nota 18), p. 69, ya apuntado anteriormente por la autora en su trabajo La religione punica nelle rappresentazioni figurate delle stele votive, *Studi e Materiali per la Storia delle Religioni*, 36 (1965), p. 115.

⁶² Picard et Picard, *op. cit.*, (nota 60), pp. 5-6.

⁶³ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XX f (es el único ejemplar de un granado representado como un árbol por las hojas frondosas, naturalísticamente ejecutado y cargado de frutos), g, XXIX b.

derecha levantada en signo de adoración⁶⁴ y sosteniendo en la otra una flor de loto o un pequeño vaso⁶⁵. Según Anna Maria Bisi “più che di un sacerdote si tratta probabilmente, ..., di un fedele assimilato alla divinità, recante in pugno gli oggetti dell’offerta”⁶⁶. La segunda categoría de representaciones muestra un niño desnudo, sentado sobre la pierna izquierda, mientras la otra está replegada sobre el cuerpo, con la mano derecha levantada en el habitual gesto de la adoración y de la oración, la izquierda adherente al pecho e sosteniendo un objeto distinto⁶⁷. Es del todo sugestiva la hipótesis de que este tipo de figura deriva directamente de las representaciones denominadas *Temple-Boy*, generalmente de terracota en los templos chipriotas de la segunda mitad del primer milenio⁶⁸.

También perteneciente al siglo III, es la estela con iconografía de influencia netamente oriental, en este caso, sirio-helenística⁶⁹, que da lugar a una figura de medio busto con alas desplegadas que sostiene sobre el pecho un creciente lunar hacia lo alto donde se inserta un pequeño disco al interior de un nicho coronado por capiteles eólicos. Para P. Berger esta figura se trata de “Tanit sous les traits d’un ange”⁷⁰, sin embargo en la parte inferior del registro iconográfico se halla un signo de Tanit.

Del cambio del siglo III al siglo II tenemos una cabeza femenina coronada por una alta tiara radiada en el frontón con dos grandes alas del tipo que se hallan en la representación del disco alado egipcio⁷¹.

En otra estela se observa un personaje humano con una larga túnica, el brazo derecho levantado, que se halla entre dos palmeras flanqueadas por dos caduceos⁷², curiosamente aunque A.M. Bisi apunta que la “particolarità più interessante di questa figura, che si affianca a quelle dei *Temple-Boys* e dei fedeli sui frontoni delle stèle descritte più sopra, è costituita dai tratti facciali sommariamente resi e dai lunghi capelli

⁶⁴ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXIII d, e; Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 816; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 31.

⁶⁵ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXIII a, XXXIV a-c; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 39.

⁶⁶ Bisi, *op. cit.*, (nota 18), p. 75.

⁶⁷ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXIII b, g; Berger, *Musée Lavignerie de Saint-Louis de Carthage*, I, *Antiquités puniques*, (Musées et Collections Archéologiques de l’Algérie et de la Tunisie VIII, 1), Paris 1900, tav. I, 7; CIS I 1301, 1356, 1410; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 54. Para Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), p. 62, se trataría de la “image de l’enfant sacrifié, avec attributs et gestes de la divinité”.

⁶⁸ C. Beer, *Temple-Boys. A Study of Cypriote Votive Sculpture. Part I*, (Studies in Mediterranean Archaeology and Literature 113), Göteborg 1994.

⁶⁹ CIS I 183; P. Berger, Tanit-Penê-Baal, la Juno Caelestis, *Gazette Archéologique*, 6 (1880), tav. III; Idem, Lettre à M. Fr. Lenormant sur les représentations figurées des stèles puniques de la Bibliothèque Nationale (suite), *Gazette Archéologique*, 3 (1877), pp. 27-29 y fig.; Perrot et Chipiez, *op. cit.*, (nota 48), p. 253, fig. 192; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXIII f; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 44.

⁷⁰ Berger, 1880, *op. cit.*, (nota 69), p. 21.

⁷¹ Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 685.

⁷² Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXIV c; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 36.

scompigliati, definiti da due semplici appendici divaricate a virgola al vertice del capo”. Sin embargo, lo que resulta curioso de dicha figura es la forma de su cuerpo cercano al de un ídolo botella.

Otra representación tardía de un personaje de función sacerdotal, que parece por las vestiduras y la calidad de la imagen un alto dignatario sacerdotal, de perfil a la izquierda, portando en sus manos los objetos de libación: una patera y una especie de *alabastron*. El personaje lleva barba, con un velo sobre la cabeza sujeto por una diadema, una especie de epitoga sobre la espalda y un lino transparente que cubre la parte de las piernas que deja al aire la corta túnica⁷³. De esta época es un sátiro itifálico danzante, con un tambor apoyado en el vientre⁷⁴, que junto a las cráteras, hojas de hiedra y las cistas, representa uno de los ejemplos de introducción de los misterios dionisiacos en Cartago⁷⁵. También hay que mencionar la representación bastante esquemática de un guerrero, que lleva una lanza que atraviesa diagonalmente la escena y el cuerpo revestido de una pesante guaina que le llega casi hasta los pies⁷⁶.

Dos escenas con personajes humanos, se centran en la ejecución de un sacrificio, ambas pertenecen a la colección Marchant depositada en el Musée du Louvre⁷⁷. En ambas, aparece un personaje, parece que en un caso se trata de un mujer y en el otro de un hombre diferenciados por portar la primera sobre la cabeza una gorra a casquete. En el caso masculino⁷⁸, la figura tiene la mano derecha en signo de adoración, de pie ante un altar con forma de paralelepípedo, con zócalo alto y coronamiento escalonado. Sobre este altar se dispone una cabeza de buey. Una situación similar, se presenta en la otra escena de sacrificio⁷⁹, aunque en este caso la representación está más desarrollada con un campo arquitectónico y el oferente u oficiante tiene en la mano izquierda una copa seguramente para ofrecer una libación.

Aún otras dos escenas más, tratadas por A.M. Bisi⁸⁰, sobre estelas cartaginesas, parecen hacer referencia, según la autora, a la figura de un sacerdote. Una de las representaciones es carente de cabeza, y la figura lleva un vestido de mangas cortas totalmente cerrado, que llega hasta los pies del personaje. Este, con la mano derecha alzada en signo de adoración, se halla ante un *thymatérion* compuesto por dos elementos

⁷³ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXIV, 1; G.G. Lapeyre et A. Pellegrin, *Carthage punique (814-146 avant J.-C.)*, Paris 1942, p. 145 y fig.; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 43.

⁷⁴ Perrot et Chipiez, *op. cit.*, (nota 48), p. 48, fig. 330; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXV b.

⁷⁵ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXI a-e; Berger, *op. cit.*, (nota 67), tav. I, 2 (= n° 5).

⁷⁶ CIS I 1353; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXV e.

⁷⁷ Chabot, *op. cit.*, (nota 47), pp. 29, fig. 2, 32, fig. 4; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXVIII b-c.

⁷⁸ Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 9; tav. XVIII, 1.

⁷⁹ Chabot, *op. cit.*, (nota 47), p. 28, fig. 1; Perrot et Chipiez, *op. cit.*, (nota 48), p. 52, fig. 13; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXVIII a; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 10.

⁸⁰ A.M. Bisi, Studi punici II. Due stele puniche inedite dal tophet di Cartagine, *Oriens Antiquus* 5 (1966), pp. 232-tavv. LIV-LV; Eadem, *op. cit.*, (nota 18), pp. 83-84, figs. 45-46.

globulares sobrepuestos y por un plato sobre el que se halla un objeto triangular⁸¹. La otra imagen, más fragmentaria con inscripción, presenta una figura en actitud análoga, sin embargo, el instrumento de culto en este caso es sustituido por una gran oreja⁸².

Por último, de Cartago se conserva la representación de un personaje con estola portando una píxide⁸³. Solo resta mencionar la ejecución en el remate de una estela de Cartago (CIS I 5698) en la que C. Picard cree distinguir un personaje instalado sobre un asiento⁸⁴.

En el vecino *tofet* de Susa, perteneciente al siglo V se observa una figura de Isis vista de frente con el disco solar y la cornamenta hathórica sobre la cabeza cubierto por el *klaft* y con un inmenso pectoral que le cubre todo el pecho hasta el lugar de inserción de las alas de las cuales queda una parte mínima⁸⁵.

En torno a la representación de divinidades, suele ser frecuente un dios sentado sobre un trono con alto respaldo, cuyos lados son esfinges femeninas⁸⁶. Un fiel se halla frente a la divinidad, ejecutado en una proporción menor. La divinidad lleva un largo vestido y una tiara alta de cuya parte superior caen dos cintas, en su mano izquierda lleva una lanza⁸⁷, mientras la mano derecha permanece levantada en signo de bendición ante el fiel.

Al mismo estrato segundo pertenecen dos estelas con un motivo iconográfico similar⁸⁸. Sobre un altar con gola egipcia se halla la figura de una deidad femenina en bajorrelieve, de perfil a la izquierda, toda la figura se halla cubierta por un vestido y sentada sobre un escabel bajo; esta vestidura tiene una capucha que le cubre la cabeza, constatándose en una de las estelas una especie de gorro apuntado, tal vez una imitación del *pschent* egipcio. Los brazos, que parecen atrofiados, están estirados hacia delante, una de las imágenes levantada al mismo modo que la figura divina anterior, la otra sujeta una

⁸¹ La autora duda entre “un’offerta o una fiamma”. No se debe olvidar que figuras de tipo triangular se hallan representadas sobre las estelas.

⁸² A. Erman, *La religion des Egyptiens*, Paris 1952. Según comentario personal de J.M. Galán Allué, grandes orejas de piedra se utilizaban como vehículo oracular.

⁸³ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), pl. XXVIII, G; XXXIV, d.

⁸⁴ M.H. Fantar et C.G.C. Picard, *Steles puniques de Carthage*, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), p. 56.

⁸⁵ P. Cintas, *Le sanctuaire punique de Sousse*, *Revue Africaine*, 91 (1947), pp. 55-56, fig. 116; L. Foucher, *Hadrumentum*, Paris 1964, tav. III a; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 42.

⁸⁶ Cintas, *op. cit.*, (nota 85), pp. 13-21, figs. 48-49; Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 1075; P. Cintas, *Deux campagnes de fouilles à Utique*, *Karthago*, II (1951), p. 55, fig. 21; Harden, *op. cit.*, (nota 56), pl. XLI; Foucher, *op. cit.*, (nota 85), p. 40, fig. 2; quien data la estela en el siglo IV; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 56.

⁸⁷ Otros autores piensan que se trata de un cetro: G. Lilliu, *Recensione a Cintas, Sousse*, *Studi Sardi*, 8 (1948), p. 451 y Picard, *op. cit.*, (nota 19), p. 298.

⁸⁸ Cintas, *op. cit.*, (nota 85), pp. 21-24, figs. 50-53; Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 1076-1077; Harden, *op. cit.*, (nota 56), pl. XLII; Foucher, *op. cit.*, (nota 85), pp. 43-44, fig. 3; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 55.

esfera. Ante la figura hay un brasero con forma de tallo con un globo encima intentando imitar una especie de *thymiatéria*, sobre el cual se hallan el disco y el creciente lunar.

Otra imagen femenina vista de frente encerrada en una larga vaina, con los brazos cruzados sobre los senos, se halla grabada en un cipo-*naískos* del estrato más antiguo del *tofet*.

En la localidad de El-Hofra, se hallan dos estelas con representaciones antropomorfas que parecen ser divinidades⁸⁹ en ambos casos se trata de un personaje dentro de una especie de pórtico de un templo con columnas dóricas (bastante difundidas en Sulcis pero escasas en Africa). La divinidad es barbada con el brazo derecho levantado sujetando el asta de un caduceo. El brazo izquierdo apoyado contra el pecho y su cabeza coronada en uno de los ejemplares por los rayos de un disco solar, en el otro por una corona de plumas. Ambas representaciones son frontales. Se encuadrarían en el segundo cuarto del siglo II.

En resto de estelas africanas, algunos motivos anteriores subsisten todavía a media mitad entre la forma humana y anicónica del ídolo. De ahí los discos estelados con cabeza humana⁹⁰. En otros casos es el signo de Tanit semi-antropomorfizado⁹¹ teniendo un bastón en cuya extremidad hay un cuerno de la abundancia.

Algunas estelas de Maktar muestran escenas de sacrificio⁹². Curiosa es una estela de Bulla Regia donde un busto de mujer está encima de un creciente lunar con las puntas hacia arriba⁹³. Símil es una estela de Siagu⁹⁴ con un busto de divinidad femenina pero esta vez la cabeza es coronada por un creciente lunar y una paloma, la escena se encuadra al interior de una cella flanqueada por pilastras con capiteles eólicos.

En Volubilis, de las actitudes de los personajes hallados en las estelas⁹⁵ Henri Morestin a través de la iconografía gestual observa la siguiente liturgia: “rites de consécration”, “d’entrée”, “d’honneur” y “de prière”⁹⁶. Esta representación se realiza en el cuerpo de la estela, donde la representación figurativa se centra en actos de tipo religioso como la ofrenda (de una palma o una corona), el ruego o invocación, la

⁸⁹ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d’El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, pp. 203-205, tav. II A-C; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 76.

⁹⁰ Picard, *op. cit.*, (nota 19), p. 275, Cb 1018-1021, 1023, 1025-1026, 1030, 1034-1035; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 81, tav. XXXIV.

⁹¹ Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 978, 1018; G.C. Picard, *Civitas Mactaritana, Karthago*, VIII (1957), pp. 44, 72; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 81, tav. XXXIV.

⁹² Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 1009.

⁹³ R.M. du Coudray La Blanchère et P. Gauckler, *Catalogue des musées et collections archéologiques de l’Algérie et de la Tunisie. Musée Alaoui*, Paris 1897, n° 844, tav. XXII; Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 950; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 83.

⁹⁴ Picard, *op. cit.*, (nota 19), p. 255, Cb 945.

⁹⁵ Respecto a su descripción, M. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, (Etudes d’Antiquité Africaines), Paris 1980, pp. 78-86.

⁹⁶ Liturgie du geste et du mouvement: *Ibidem*, pp. 120-122, tabla IV.

bendición, la acción de gracias. Según Morestin, la posición de los miembros superiores de las figuras humanas permiten aclarar la actitud de la figura, así la ofrenda se observa en los brazos tendidos horizontalmente⁹⁷; los brazos alzados denotan invocación⁹⁸ evocando alguna de ellas al signo de Tanit; la mano derecha levantada denota saludo en caso del fiel o bendición⁹⁹; o bien con la mano izquierda levantada significando la misma actitud¹⁰⁰; con los brazos inclinados hacia el suelo¹⁰¹ indicaría una actitud espontánea y omnipresente que Morestin pone en relación con la estatua de Cronos en Cartago descrita por Diodoro Sículo (XX, 14, 6); por último una serie de posiciones entre las que se observa como una, generalmente la izquierda¹⁰², o las dos manos¹⁰³ se acercan al aparato reproductor, señalando fecundidad.

Pueden aparecer las figuras humanas agrupadas en parejas¹⁰⁴ o en grupo de tres¹⁰⁵. 511 figuras muestran la parte inferior del cuerpo de las que 70 (17,6%) parecen desnudas y 48 (9,4%) efectivamente lo están. “Cette nudité, peut-être rituelle, mais à coup sûr patente dans l’exécution d’actes rituels, semble donc caractéristique du milieu indigène”¹⁰⁶. Respecto a la forma de vestir, para Henri Morestin las figuras parecen indicar la vida rural ya que parecen pobremente vestidas¹⁰⁷. Sin embargo, más bien parece fruto del esquematismo del autor que opta por una simplificación atendiendo solo a la silueta. No obstante aparecen figuras con armamento entre las que destaca la lanza y el escudo de tipo redondo u oval característico del ámbito bereber¹⁰⁸. También se observan

⁹⁷ *Ibidem*, position-type 1, p. 79, p. 80 fig. 33.

⁹⁸ *Ibidem*, position-types 2 à 5, p. 79, p. 80 fig. 33.

⁹⁹ *Ibidem*, positions-types 11 à 22, p. 81, p. 80 fig. 33.

¹⁰⁰ *Ibidem*, positions-types 6 à 10 et 23 à 27, p. 81, p. 80 fig. 33.

¹⁰¹ *Ibidem*, positions-types 28 à 32, p. 81, p. 80 fig. 33.

¹⁰² *Ibidem*, positions-types 33 à 36, p. 81-82, p. 80 fig. 33.

¹⁰³ position-type 37, p. 81, p. 80, fig. 33.

¹⁰⁴ *Ibidem*, n° 74 (p. 153, pl. VI), 82 (p. 154, pl. VII), 87 (p. 155, pl. VII), 117 (p. 160, pl. IX), 130 (p. 162, pl. X), 153 (pp. 165-166, pl. XII, fig. 34 un *ex cursus* sobre la representación, pp. 96-98, en la que se deduce que se trata de dos sacerdotes portando una estela y un objeto que bien pudiera tratarse de otro tipo de estela o una especie de pala), 165 (p. 167, pl. XIII), 241 ((p. 179, pl. XIX), 258 (p. 182, pl. XX), 261 (p. 183, pl. XX), 268 (p. 184, pl. XXI), 273 (p. 185, pl. XXI), 275 (p. 185, pl. XXII), 285 (p. 186, pl. XXII), 299 (p. 188, pl. XXIII), 381 (p. 199, pl. XXVII), 382 (p. 199, pl. XXVII), 461 (p. 210, pl. XXXII), 472 (p. 212, pl. XXXIII), 539 (p. 220, pl. XXXVI), 599 (p. 227, pl. XL), 778 (p. 249, pl. L).

¹⁰⁵ *Ibidem*, n° 266 (p. 183, pl. XXI) y 595 (p. 226, pl. XL. Fig. XL, un *ex cursus* sobre la iconografía, pp. 98-100, que a pesar de la identificación como un tipo de genio de la figura central, lo que parece es una antropomorfización del ídolo a botella solo con piernas ya que los brazos no existen.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 87.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 88.

¹⁰⁸ Ya se ha mencionado en la iconografía de El-Hofra como este armamento puede indicar las distintas tribus o familias implicadas en el ritual. Sobre escudo en estelas líbicas de Haut Sebaou (Kabyle), R. Basset, *Stèles et inscriptions libyques dans la région du Haut Sebaou*, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1910), pp. 790-794.

figuras con ricos ropajes, una femenina¹⁰⁹ y dos masculinas a la manera romana¹¹⁰, que podrían tratarse de oficiantes.

Fuera de territorio africano, las representaciones humanas se atestiguan en los *tofet* de Sicilia y Cerdeña. Así en Mozia, 58 estelas portan una iconografía en la que se observa una figura masculina¹¹¹ según se deduce del catálogo publicado por los investigadores Sabatino Moscati y Maria Luisa Uberti en 1981. Los estratos donde aparecieron estos monumentos votivo, V, IV y III, se encuadran temporalmente desde los inicios del siglo VI a casi todo el siglo V¹¹². La aparición de este género de figuras humanas sobre las estelas de Mozia ha sido objeto de estudio a través de una clasificación de tipo tipológico en relación al marco donde se insertan, sea un *naos* o una *nicchia*¹¹³. Estos suelen ser en su representación arquitectónica de tipo egipcio. Respecto a las estelas catalogadas *a nicchia* son 23 en las que aparece la figura humana masculina cuya posición sea sedente o de pie “accanto sempre dominante personaggio gradente di profilo propongono altre soluzioni minori: stante, frontale o di profilo, «danzante», verso destra o verso sinistra o anche di faccia a chi guarda”¹¹⁴. La figura de tipo danzante no aparece sobre las estelas *a naos*. En estas cabe destacar una estela doble que lleva enfrentados dos personajes de perfil escalonados¹¹⁵ o aquella en la misma actitud, un personaje bendiciendo con la mano derecha, pero que parece llevar en su mano izquierda un objeto contra el pecho¹¹⁶. S. Moscati interpreta este objeto como una urna con las cenizas del niño¹¹⁷.

Siete son el número de ejemplares de aquellas que portan inscripción¹¹⁸.

Varios son los personajes masculinos que aparecen sobre un soporte, bien una mera base rectangular o una base más desarrollada en forma de altar¹¹⁹.

Morestin, *op. cit.*, (nota 95), n° 42 (p. 148, pl. III), 95 (p. 156, pl. VII), 141 (pp. 163-164, pl. XI), 162 (p. 167, pl. XIII), 196 (p. 172, pl. XV), 215 (p. 175, pl. XVI).

¹⁰⁹ *Ibidem*, n° 269 (p. 184, pl. XXI).

¹¹⁰ *Ibidem*, n° 263 (p. 183, pl. XXI) y 264 (p. 183, pl. XXI).

¹¹¹ S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi a Mozia – Le stele, I-II*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981. Se excluyen la n° 981, una cabeza humana barbuda, y las n° 982 y 983, cuyo rostro no permite indicar el género de los personajes.

¹¹² *Ibidem*, pp. 57-59.

¹¹³ D. Artizzu, Annotazioni sulle stele a figurazione maschile del tofet de Mozia, *Sicilia Archeologica*, 81 (1993), pp. 75-97.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 82. Los danzantes se trata de las estelas n° 955, 956 y 957 de Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 111).

¹¹⁵ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 111), n° 960.

¹¹⁶ n° 951. *Ibidem*, pp. 52, 306-308.

¹¹⁷ S. Moscati, L'urna del sacrificio, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8ª, 33 (1978), pp. 289-392. Posteriormente, E. Acquaro, La stele 951 del *tofet* di Mozia, *Studi di Egittologia e di Antichità Puniche*, 9 (1991), pp. 61-63, propone que sea una cabeza de bóvido o de cáprido.

¹¹⁸ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 111), n° 912, 916, 917, 920, 941, 942, 946; véase M.G. Amadasi Guzzo, *Scavi a Mozia - Le iscrizioni*, (Collezione di Studi Fenici, 22), Roma 1986, pp. 16-17; 21-22; 25; 30-31; 34; 37; 38; 40; 45-54.

El grupo de estelas con figuración antropomorfa se enriquece en el estrato III. Las imágenes femeninas, un total de 126, comienzan a aparecer en el estrato IV, al contrario de las masculinas desde el estrato V¹²⁰. Los personajes femeninos prefieren las estelas *a naos* con un aumento de la producción en el estrato III

En total en Mozia se constata en un 20% de la producción la imagen humana. De éstas, femenina en posición frontal con cabellos egipcizantes sobre el pecho, con los brazos sobre el mismo y con las manos en el pecho, desnuda¹²¹, o vestida con un vestido largo y liso bajo el que sobresalen los pies¹²². Desnuda de lado o de tres cuartos llevando un brazo en alto¹²³, la decoración arquitectónica con pintura roja en las pilastras y el arquivado. Vestidas, de frente solo un único ejemplar que tiene los brazos a lo largo del cuerpo¹²⁴. Una estela con doble figura femenina cada una en un templete o capilla¹²⁵. De difícil identificación son las iconografías que portan las estelas catalogadas con los números 883-887. Una figura femenina de perfil y sentada se atestigua en el conjunto de estelas¹²⁶. En otros cuatro ejemplares la representación se reduce a una figura femenina en acto de saludo o bendiciendo¹²⁷. Doce ejemplares en Mozia tienen una figura femenina con tambor bien frontal¹²⁸ o de perfil¹²⁹.

La figura femenina con la flor de loto al pecho, se halla documentada en las estelas de Sulcis¹³⁰ y de Monte Sirai¹³¹, así como en dos estelas de Mozia¹³². La primera de ellas con empleo de pintura roja no solo en el marco arquitectónico sino también en las vestiduras.

¹¹⁹ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 111), n° 914, 918, 942, 949, 952, 954.

¹²⁰ Así la estela n° 955, junto a la cual aparecen otras dos estelas de tipo antropomorfo, pero cuyo sexo no se puede determinar, se trata de las estelas n° 982 y 1001.

¹²¹ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 111), pp. 46-47; n° 778-788.

¹²² *Ibidem*, pp. 47-49; n° 791-882.

¹²³ *Ibidem*, n° 789.

¹²⁴ *Ibidem*, n° 790.

¹²⁵ *Ibidem*, n° 862.

¹²⁶ *Ibidem*, n° 888.

¹²⁷ *Ibidem*, n° 889-892

¹²⁸ *Ibidem*, n° 894-899.

¹²⁹ *Ibidem*, n° 900-905. Representaciones humanas de perfil, figura con tambor, con la posición de las manos para percutir el mismo, estela n° 900, 904 personaje femenino, incisa. La estela n° 903, 901, también femeninas, como las anteriores de tipo egipcizante, la n° 903, una figura femenina pterófora sin embargo original y nueva dentro del repertorio iconográfico de Mozia: M.L. Uberti, Una figurina pterofora su una stela moziese?, *Rivista di Studi Fenici*, 2 (1974), pp. 101-103.

¹³⁰ S.M. Cecchini, Les stèles du tofet de Sulcis, en *Actes du Iième Congrès d'Etudes des Cultures de la Méditerranée Occidentale*, vol. II, Alger 1978, pp. 99-100.

¹³¹ S.F. Bondi, *Le stèle di Monte Sirai*, (Studi Semitici, 43), Roma 1972, n° 38.

¹³² Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 111), n° 906 y 907. El modelo inspirador, como en otras figuras de tipo antropomorfo, se halla en los marfiles fenicios. M.E.L. Mallowan, *Nimrud and its Remains*, I, London 1975, fig. 78s.

El motivo de la figura femenina frontal desnuda con los brazos doblados hacia el pecho se presenta bastante rara en Cartago¹³³, en Nora¹³⁴ y en Tharros¹³⁵, mientras a Mozia se desarrolla y se confirma como primario, evidentemente por una elección preferente del conjunto de artesanos¹³⁶.

Respecto a la iconografía de figuras masculinas¹³⁷ resalta una serie con figuras de perfil, brazo en alto con la palma abierta, portan alta tiara de forma puntiaguda y vestidura que cae sobre la pierna posterior¹³⁸. Las representaciones se encuadran en una arquitectura de tipo egiptizante. Algunos ejemplares llevan la vestidura más corta, una especie de faldellín¹³⁹. Generalmente las imágenes están hacia la derecha, excepto en dos ocasiones¹⁴⁰. Algunas portan un cetro¹⁴¹ y una flor de loto¹⁴². Sobre un ejemplar, la pintura roja toca toda la figura, no solo las vestiduras¹⁴³. Especial interés es la estela, donde una figura bastante tosca, está delante de un quema perfumes¹⁴⁴, que halla paralelo en dos ejemplares de la Cerdeña¹⁴⁵. Un caso similar puede ser la representación, también en Mozia, sobre una estela fragmentada¹⁴⁶. Solo la mitad de un cuerpo, frente a un elemento betílico, se observa en una estela realizada de forma incisa¹⁴⁷.

La serie de estelas que presentan imágenes de seres danzantes¹⁴⁸, son puestas en un primer momento en conexión con la vecina cultura griega en Sicilia, viendo una traducción del Zeus de Capo Artemisio¹⁴⁹.

La esquematización de las figuras antropomorfas en Mozia hace que sobre una serie de ellas¹⁵⁰, no se sepa si se trata de figuras femeninas o masculinas. Personajes sentados, simplificados y esquematizados, corresponden a las imágenes sobre tres estelas,

¹³³ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 601.

¹³⁴ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 61-63.

¹³⁵ S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi al Tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici, 21), Roma 1985, n° 139.

¹³⁶ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 111), n° 778-882.

¹³⁷ *Ibidem*, estelas n° 911-964.

¹³⁸ *Ibidem*, de la n° 920 a la n° 950.

¹³⁹ *Ibidem*, n° 920-921, 923, 925, 927-930, 932.

¹⁴⁰ *Ibidem*, n° 929, 932.

¹⁴¹ *Ibidem*, n° 944-950.

¹⁴² *Ibidem*, n° 945-947.

¹⁴³ *Ibidem*, la estela n° 922.

¹⁴⁴ *Ibidem*, n° 953.

¹⁴⁵ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 73, M.L. Uberti, *Le stele: La collezione Biggio. Antichità puniche a Sant'Antioco*, Roma 1977, Biggio, n° 5.

¹⁴⁶ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 111), n° 995.

¹⁴⁷ *Ibidem*, n° 954.

¹⁴⁸ *Ibidem*, n° 955-959.

¹⁴⁹ Mozia – I, *op. cit.*, (nota 5), pp. 92-94.

¹⁵⁰ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 111), n° 965-976.

estando solo unade frente¹⁵¹, y otras dos¹⁵², en la primera de ellas se trata de un personaje barbado, que permite evidenciar una representación parecida sobre otra estela¹⁵³, siendo imposible distinguir el rostro de la segunda. Una representación de un trono con esfinges parece localizarse sobre la representación de tres estelas¹⁵⁴.

Cabe destacar en Mozia, una estela cuya parte superior tiene una gola egipcia dominada por una fila de ureos perfectamente regulares, en medio de la fila un encastre de forma redondeada de otra materia diferente a la que está ejecutada la estela, que representa un disco solar, siendo por lo tanto un caso de arte polimatérico. En el interior de la capilla o templete un personaje masculino de perfil hacia la derecha, con el brazo derecho levantado con la mano abierta en signo de bendición o adoración, mientras que el izquierdo está extendido hacia delante cogiendo un cetro cuya parte superior hay un pájaro. El personaje es barbado y lleva una tiara de forma ovoide, bajo la que emerge el pelo a la altura de la nuca¹⁵⁵.

Otra estela muestra sobre una base elevada dos figuras de largas piernas y cuerpo redondeado, recuerda paralelos orientales, sobre todo una estela de Sidón, donde las figuras están mejor conservadas y portan cabeza de animal, probablemente esfinges vistas frontalmente¹⁵⁶. Junto al anterior indicaría la posibilidad de una iconografía en Mozia directamente tomada de la zona de Fenicia¹⁵⁷.

Como se ha podido observar en Mozia, las figuras antropomorfas se encuadran dentro de arquitecturas de tipo egipcio. Se trata de personajes masculinos de perfil, empuñando una lanza¹⁵⁸ que como se verá se acercan a los prototipos ejecutados sobre las estelas de Nora; de figuras femeninas de tipo egipcio con las manos en los senos¹⁵⁹; erigidas al lado de un betilo¹⁶⁰ donde el brazo alzado ejecuta la representación de un acto de ruego o de ofrenda¹⁶¹.

¹⁵¹ *Ibidem*, n° 1004.

¹⁵² *Ibidem*, n° 1005-1006.

¹⁵³ *Ibidem*, n° 1007.

¹⁵⁴ *Ibidem*, n° 1004 y evidentemente sobre la estela n° 1010, mientras que sobre la n° 1008 puede observarse la representación de una esfinge. Dos animales enfrentados se pueden ver en la estela n° 1009.

¹⁵⁵ *Ibidem*, n° 947. Para un estudio en relación a los paralelos orientales y su difusión por el Mediterráneo, pp. 304-305.

¹⁵⁶ *Ibidem*, n° 1010.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 305. Para Moscati estas estelas “confermano insieme la funzione della Sicilia come punto di passaggio alla Sardegna”.

¹⁵⁸ Mozia - II, *op. cit.*, (nota 5), n°. 58-59.

¹⁵⁹ *Ibidem*, n° 50-53, 55, tav. LXII-LXV; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. XL.

¹⁶⁰ Mozia - II, *op. cit.*, (nota 5), p. 60, n. 49; símil a algunos ejemplares cartagineses: Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 124, 145, 293.

¹⁶¹ Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. XXXVI.

Dos estelas muestran una imagen a bajo relieve de una silueta humana cubierta por una especie de capa y vuelta de perfil hacia la derecha¹⁶². Muestran las mellas a lo largo de la línea de contorno, indicando el uso de color sobre la figura.

Otra una diosa desnuda teniendo el disco sobre el pecho¹⁶³ figura masculina vestida, con un brazo en paralelo al cuerpo, el otro plegado sobre el pecho¹⁶⁴. También un busto humano con barba, ejecutado de manera bastante esquemática¹⁶⁵.

Llama la atención una representación masculina desnuda con los brazos y las piernas abiertas, de perfil a la izquierda dentro de un *naô*s de tipo egiptizante¹⁶⁶.

Perteneciente al estrato III con datación entre fin del siglo VI y principios del siglo V¹⁶⁷, es una figura masculina hacia la izquierda con una vestidura por debajo de la rodilla, cabeza redondeada con el mentón en punta asemejando una especie de barba, con una iconografía bastante estilizada. Lo que llama la atención es al interior del brazo izquierdo un objeto que parece ser la representación de una urna¹⁶⁸.

En Mozia una estela con el busto de un sacerdote con un niño en brazos, mientras sobre otra un sacerdote tiene en el brazo una urna, aportan en este *tofet* las representaciones de rituales que se celebrarían en el área sagrada.

En la isla de Cerdeña, en el *tofet* de Nora, a medio camino entre el betilo anicónico y la figura antropomorfa, cabe destacar la representación de un ídolo romboidal¹⁶⁹ cuya imagen humana se forma a través de apéndices, una especie de tubo para los pies, y dos realizados a la mitad del cuerpo para semejar los brazos. La cabeza viene dada por una protuberancia piriforme en el ángulo superior.

Otra imagen nos muestra un cuerpo cruciforme de menor proporción que la cabeza, llevando un disco astral colgando sobre el pecho¹⁷⁰. La figura parece un signo de Tanit totalmente antropomorfizado.

Aparece la diosa desnuda que se recoge los senos¹⁷¹, la diosa en este caso con el disco sobre el pecho vestida¹⁷², o con el disco sobre el vientre¹⁷³. En todos los casos las

¹⁶² Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. XXXIX, 1.

¹⁶³ J.I.S. Whitaker, *Motya. A Phoenician Colony in Sicily*, London 1921, p. 273, fig. 52.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 273, fig. 52; Mozia - II, *op. cit.*, (nota 5), n° 75, tav. LXXIII.

¹⁶⁵ Whitaker, *op. cit.*, (nota 163), p. 273, fig. 53. Cuyo paralelo halla A.M. Bisi en la estela de Selinunte de un santuario dedicado a Zeus Meilichos (*op. cit.*, (nota 18), pp. 143-144).

¹⁶⁶ G. Garbini lleva a cabo un amplio estudio sobre la pieza (Mozia - I, *op. cit.*, (nota 5), pp. 85-86, 92-94, 98-99, tav. LXII) cuya figura identifica con una representación de Zeus o Poseidon. Para A.M. Bisi, sin embargo, se trataría no un simulacro de culto helénico, sino debido a la fecha de la estela, siglo V, y a la dependencia de la tipología y del repertorio figurativo de las estelas cartaginesas, de una divinidad semítica (*op. cit.*, (nota 18), pp. 145-146, tav. XLI).

¹⁶⁷ A. Ciasca, Mozia (Sicilia): Il «tofet». Campagne 1971-72, *Rivista di Studi Fenici*, 1 (1973), p. 96.

¹⁶⁸ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 111), estela n° 951.

¹⁶⁹ G. Patroni, Nora colonia fenicia in Sardegna, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XIV (1904), col. 235, n. 47, tav. XXII 1 d; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 118, tav. LV.

¹⁷⁰ Patroni, *op. cit.*, (nota 169), col. 238, n. 52, tav. XXI 1 c; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. LV.

figuras son rudas y sumarias, con un paisaje arquitectónico egipcio. Solo en un caso la arquitectura muestra dos columnas dóricas escalonadas con éntasis acentuada y equino hinchado¹⁷⁴ aunque el arquitrabe continúa siendo egipcio.

En el área de Sulcis, la estela más antigua, perteneciente al siglo VII publicada por Pesce¹⁷⁵, se trata de un ejemplar en arenaria con forma de templete de tipo egiptizante pero con un arquitrabe sin ureos decorado por el disco y por el creciente lunar y superado por una moldura con cara rectilínea, y a su vez coronada por un listón. El disco solar y el creciente lunar se repiten en la parte inferior de la estela, mientras sobre los dos *antae* es esculpido en bajo relieve una flor de loto (o un fiabelo?¹⁷⁶) al remate de un corto tallo. En el *naískos* hay una figura masculina de perfil hacia la derecha, erigida sobre un plinto, con un vestidura larga acampanada, llevando en su mano izquierda una lanza¹⁷⁷.

Un personaje masculino, del que se percibe una silueta, es ejecutado de frente probablemente en conexión con los ídolos botella, pero que muestra claramente el sexo¹⁷⁸. Otro personaje masculino, probablemente desnudo, vestido de perfil hacia la izquierda se halló en una estela reemplazada en la pavimentación del *tofet*¹⁷⁹.

Unas 90 estelas portan una figura femenina generalmente con una larga vestidura¹⁸⁰, aunque en ocasiones desnuda¹⁸¹ con el pubis marcado por un triángulo¹⁸² y en otras ocasiones la túnica deja al aire el vientre y las piernas¹⁸³. En ocasiones porta el disco sobre el pecho¹⁸⁴. Mas rara es la figura femenina con un brazo plegado sobre el

¹⁷¹ Patroni, *op. cit.*, (nota 169), col. 239, nn. 62-63, tav. XII 2 d; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. LIII 2, LVIII 2.

¹⁷² Patroni, *op. cit.*, (nota 169), col. 241 nn. 69-74, tav. XXIII 2c; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), XLVI, LIII 29.

¹⁷³ Patroni, *op. cit.*, (nota 169), col. 241, n. 75, tav. XXII 2 e.

¹⁷⁴ Según Patroni (*ibidem*, col. 241, n. 73, tav. XXIII 2 d) “è la sola traccia d’influenza greca nell’arte di queste stele, ed è degno di nota che il tipo di colonna greca imitato, senza dubbio contemporaneo, è arcaico”.

¹⁷⁵ G. Pesce, Scavi e scoperte puniche nella provincia di Cagliari, *Oriens Antiquus*, 2 (1963), pp. 247-253, tav. XLI-XLII; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), fig. 113.

¹⁷⁶ Bisi, *op. cit.*, (nota 18), 172.

¹⁷⁷ Para el autor se trataría de Baal Addir divinidad que aparece sobre una inscripción del tofet de Sulcis, G. Pesce, *Sardegna punica*, Cagliari 1961, p. 39.

¹⁷⁸ Lilliu, *op. cit.*, (nota 5), n° 13; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. LX 1.

¹⁷⁹ Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. LXIII.

¹⁸⁰ Lilliu, *op. cit.*, (nota 5), n° 19, 54, 58-98.

¹⁸¹ *Ibidem*, n° 13-18, 57.

¹⁸² *Ibidem*, n° 13.

¹⁸³ *Ibidem*, n° 55-56.

¹⁸⁴ *Ibidem*, n° 14, 16-39, 46-47, 50-54, 57-60, 63-65, 67-83, 87-88, 106-108, 110-111, 113, tav. III-X; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. LIX, LXI.

pecho y el otro a lo largo del cuerpo sin atributos¹⁸⁵. En cuatro ocasiones lleva en las manos una flor de loto que constriñe contra el pecho¹⁸⁶.

Curiosa es la figuración de un personaje togado que con su mano izquierda tiene sobre el pecho la vestidura, mientras en la mano derecha, extendida a lo largo del cuerpo, porta un *‘nkh*¹⁸⁷.

La figura masculina frontal con el brazo izquierdo plegado y el derecho a lo largo del cuerpo se constata en un grupo limitado de ejemplares¹⁸⁸. Las figuras pueden estar desnudas¹⁸⁹, más frecuentemente llevan un faldellín. La cabeza está desnuda en la mayor parte de los casos, raramente lleva una cabellera a casquete¹⁹⁰. Se puede observar una variante en posición lateral, bien sea a derecha¹⁹¹ o a izquierda¹⁹².

Respecto a la representación de una figura femenina¹⁹³ el excavador, G. Lilliu, describe: “Sono accennati la testa – un tondino – il busto triangolare con braccia ad alette, le gambe stecchite; una linea incisa distingue il tronco dal pube espresso con risalto triangolare segnato, al vertice, da un’incisione”¹⁹⁴. Igualmente esquemática es otra de las figuras cuyos cabellos descienden hasta el cuello, los brazos extendidos a lo largo del cuerpo y una larga línea divide las piernas¹⁹⁵. Este tipo de realización, el personaje femenino frontal desnudo con los brazos a lo largo del cuerpo, es bastante raro en el repertorio figurativo púnico¹⁹⁶. Esta figura femenina frontal con los brazos plegados hacia el pecho puede hallarse desnuda¹⁹⁷ o vestida¹⁹⁸. La figura frontal vestida que tiene con una mano sobre el pecho una flor¹⁹⁹, todas con un encuadre arquitectónico de templete

¹⁸⁵ Lilliu, *op. cit.*, (nota 5), n° 40-41, 48, tav. V.

¹⁸⁶ *Ibidem*, n° 42-43, 55-56, tav. V-VI; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. LIX 2.

¹⁸⁷ Lilliu, *op. cit.*, (nota 5), n° 62, 89-96, tav. VII-IX; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. LX 2. Una estela de Cartago, en el Museo di Torino, con un gesto similar en su composición, porta una inscripción cuya genealogía recae en un sufete (CIS I 176; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. IV).

¹⁸⁸ S. Moscati, *Le Stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, (Collezione Studi Fenici, 23), Roma 1986, n° 176-185 (tav. II, b-III, a), 187 (tav. III, b).

¹⁸⁹ *Ibidem*, n° 178, 183.

¹⁹⁰ *Ibidem*, n° 180.

¹⁹¹ *Ibidem*, n° 194 (tav. IV, b), porta una larga lanza, 195, en este caso desnudo, 197 (tav. V, a).

¹⁹² *Ibidem*, n° 196, 198 (tav. V, b).

¹⁹³ Lilliu, *op. cit.*, (nota 5), estela n° 13.

¹⁹⁴ *Ibidem*, col. 315.

¹⁹⁵ *Ibidem*, n° 213 (tav. VI, b).

¹⁹⁶ En Cartago, Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), n° 590, 603.

¹⁹⁷ Por ejemplo, Moscati, *op. cit.*, (nota 188), n° 200 (tav. VI, a) con el sexo marcado por un grueso triángulo inciso en el lado derecho un *thymiaterion*, 202, 203, 205-208 (tav. VII, b), 211.

¹⁹⁸ *Ibidem*, estela n° 210.

¹⁹⁹ Cuatro ejemplares Lilliu, *op. cit.*, (nota 5), n° 42, 43, 55, 56; una decena en Moscati n° 270-277 (tav. X, b-XI, b), 366, 381, 434, 435.

egiptizante, excepto un ejemplar²⁰⁰. La figura de mujer con el disco al pecho, es detectada por S. Moscati sobre 250 estelas, generalmente sostenido con la mano izquierda mientras la derecha descansa sobre el disco²⁰¹. Raramente la figura está desnuda²⁰², y no es frecuente tampoco una vestidura sencilla, larga y lisa²⁰³, frecuentemente el ropaje es una túnica y capa, bajo la cual se percibe las piernas. Una variante presenta el disco colocado lateralmente²⁰⁴. El encuadre arquitectónico en la iconografía con túnica y capa prevalece en el paso del tipo egipcio a aquel de tipo helenizante con frontón triangular. Respecto a la interpretación, parece un personaje que hace sonar una especie de tambor, que percutiría con la mano derecha, una sacerdotisa o una participante del culto.

Una iconografía original del repertorio sulcitano es aquella del personaje de frente con larga vestidura sobre la que descende una estola desde el lado izquierdo de la espalda. Mientras el brazo derecho a lo largo del cuerpo porta en su mano un objeto identificado con el *ankh* egipcio²⁰⁵. Para S.M. Cecchini se trataría de un sacerdote. La cronología de estas estelas está a caballo entre el siglo IV y el siglo II²⁰⁶.

También portando objetos, en este caso un personaje femenino de frente con larga vestidura y el brazo izquierdo plegado sosteniendo una jarra²⁰⁷. Así en otra estela es una paloma²⁰⁸ o el motivo de la patera²⁰⁹.

De importancia es la representación humana en la que una figura en esquema parecido al de las figuras femeninas con los disco al pecho con túnica y manto, en esta ocasión abraza a un niño²¹⁰.

Por último, de época romana, una estela presenta una figura femenina frontal con vestiduras de tipo griego, en el brazo derecho sostiene una patera con umbo en el centro, respecto al izquierdo hacia arriba parece tener una copa²¹¹.

²⁰⁰ Estela n° 55 de Lilliu (*op. cit.*, (nota 5). Respecto a una interpretación S. Moscati, *La dea e il fiore, Rendiconti. Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8ª, 36 (1981), pp. 189-191.

²⁰¹ Sirvan de ejemplo las estelas: Moscati, *op. cit.*, (nota 188), n° 217, 221, 223, 232, 267, 289 (tav. XIV, b), 379.

²⁰² Así la estela n° 211.

²⁰³ Entre otras en las estelas n° 221, 265 (tav. IX, b), 266, 314, 317, 318, 355.

²⁰⁴ De las que se destaca como ejemplo las estelas: Moscati, *op. cit.*, (nota 188), n° 284 (tav. XIV, a), 374 (tav. XVIII, a), 429.

²⁰⁵ Así, Lilliu aporta una decena de ejemplares, *op. cit.*, (nota 5), col. 392-394, n° 88-97, y un centenar detectado por Moscati, *op. cit.*, (nota 188), n° 472-572 (tav. XXI, b-XXV, a).

²⁰⁶ S.M. Cecchini, *Motivi iconografici sulcitani: una scena culturale e i personaggi con «stola»*, *Vicino Oriente*, 4 (1981), pp. 13-32.

²⁰⁷ Moscati, *op. cit.*, (nota 188), n° 278 (tav. XII, a).

²⁰⁸ Uberti, *op. cit.*, (nota 145), pp. 17-25, n° 5.

²⁰⁹ Moscati, *op. cit.*, (nota 188), estela n° 310.

²¹⁰ *Ibidem*, estela n° 279 (tav. XII, b).

²¹¹ *Ibidem*, n° 310 (tav. XVII, a).

En la vecina Monte Sirai, se halla una figura portando un 'nkh²¹². Curiosa es una figura humana similar a un signo de Tanit en su composición, pero cuya cabeza supera en tamaño al cuerpo²¹³. Mayor interés muestra la representación frontal bastante ruda de un personaje con cuerpo rectangular, en cuyo rostro se evidencia simplemente la nariz, pero que en su lado derecho se une una figura de menor tamaño, un niño²¹⁴, que puede constituir un testimonio esquemático del sacrificio, por lo que nos hallamos ante un documento de alto valor histórico y religioso.

En el asentamiento de Tharros la iconografía es bastante escasa. Una figura femenina de frente con los cabellos egiptizantes sobre el pecho con los brazos replegados sobre el mismo cogiendo los senos con las manos con una vestidura alargada adherida al cuerpo, la figura tiene restos de pintura roja²¹⁵. La iconografía es típica fenicia, como se observa en Cartago²¹⁶.

Sobre la representación de una estela²¹⁷ se halla una figura humana de la que es imposible diferenciar el sexo, esta imagen se halla sobre un altar²¹⁸. Otra figura²¹⁹ puede tratarse de una versión más sencilla de la anterior en conexión con una expresividad latente sobre las estelas de Nora²²⁰.

Una figura femenina incisa de perfil con tambor o tímpano, presenta débiles trazos de pintura roja²²¹.

Recompuesta de dos fragmentos hallados a poca distancia el uno del otro en el ambiente de la cabaña nurágica γ, es la estela sobre la que se representan dos bustos humanos de perfil y contrapuestos²²². A la derecha un niño (figura infantil de Cartago Cb 229), a la izquierda un varón con gorro decorado por una especie de penacho. Un leve trazo desde el busto de la izquierda en dirección al de la derecha parece sugerir la

²¹² F. Barreca e G. Garbini (eds.), *Monte Sirai-I. Rapporto preliminare della Missione Archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici, 11), Roma 1964, n° 12, 47.

²¹³ *Ibidem*, n° 49, tav. XLVII; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. LXV, 1.

²¹⁴ Barreca e Garbini, *op. cit.*, (nota 212), n° 48, tav. XXXVI, XLVI; Bisi, *op. cit.*, (nota 18), tav. LXV 2; Bondi, *op. cit.*, (nota 131), n° 42.

²¹⁵ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 135), n° 139 (fig. 22; tav. LV, 139). Símil Mozia (Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 111), n° 778-788, 791-882), sea en su versión desnuda (como se observa en Nora: Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 61-63) o en su versión con un vestido de tipo trapezoidal.

²¹⁶ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), fig. 29, n° 3, fig. 30, n° 596, fig. 31, n° 601.

²¹⁷ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 135), n° 140 (fig. 22, tav. LV, 140).

²¹⁸ Este tipo de figura sobre altar en el caso de Sulcis responde a figuras de sexo femenino con las manos en el pecho, o con disco o flor de loto sobre el pecho, Lilliu, *op. cit.*, (nota 5), n° 18, 42, 48, 50, 65.

²¹⁹ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 135), n° 143 (fig. 23, tav. LVII, 143).

²²⁰ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 70.

²²¹ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 135), n° 141 (tav. LVI, 141). Documentado en Nora (Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 4), n° 74) y Mozia (Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 112), n° 900-905).

²²² Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 135), estela n° 142 (fig. 23, tav. LVI, 142).

indicación de un brazo que sostendría al niño. S. Moscati presenta la escena como la imagen de un dios *psychopompos* y de la víctima ofrecida²²³.

Merece finalizar reteniendo en la memoria aquellas representaciones en las que los personajes aparecen acompañados por un niño: Monte Sirai una mujer con un niño; Tharros una cabeza de hombre junto a una de niño; Cartago un sacerdote porta en brazos a un niño. Además, en este caso aisladas una figura de la otra en plano diverso, aquella de un oferente ante altar y un niño en un templete, también de Cartago.

Partes del cuerpo

Cabezas helenizantes: Cabeza de Hermes de mano griega sobre una estela de producción local²²⁴. En este sentido la cabeza imberbe probablemente de Hermes, cabeza con petaso²²⁵ en cuya parte superior, dentro del frontón, se halla un disco con creciente lunar invertido, y en el interior del disco el busto de un cuadrúpedo. Un friso de hojas de hiedra lo divide del campo inferior con la cabeza entre dos columnas con capiteles eólicos, y encima de ésta un signo de Tanit de mayor tamaño.

Orejas: Del *tofet* de El-Hofra (Constantina) procede una estela con dos orejas una enfrente de otra, debajo una especie de escudo, aunque como ya se ha señalado respecto al análisis de instrumentos y objetos rituales, consideramos que puede tratarse de una vulva²²⁶. “Ces oreilles peuvent être rapprochées de celles figurées, aussi parcimonieusement, sur les stèles de Carthage dans chaque acrotère encadrant le fronton”²²⁷. Concepto religioso que se halla en Egipto, cuya presencia es ampliamente constatada en las estelas egipcias²²⁸ en relación a los ex-voto ofrecidos a Amon-Rê; en el mundo heleno, orejas votivas en bronce o en mármol han sido halladas en Delos²²⁹. En el mundo fenicio se hallan también estos ex-voto en bronce, así una oreja en bronce, para ser

²²³ S. Moscati, Un'iconografia del sacrificio dei fanciulli, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 36 (26 n.s.) (1976), pp. 419-422.

²²⁴ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. XXXV d; Picard, *op. cit.*, (nota 54), p. 95, fig. 9 b.

²²⁵ Véase anteriormente el apartado del caduceo, Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), tav. III e.

²²⁶ F. Bertrandy et M. Szyner, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, n° 36.

²²⁷ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), p. 64, pl. XXXVI b de part et d'autre d'une main; Picard, *op. cit.*, (nota 19), Cb 658, 662, 668, 809, 893; Picard, *op. cit.*, (nota 22), pl. VII, 1 et notice de oreille, Idem, *op. cit.*, (nota 35), p. 68.

²²⁸ A. Erman, *La religion des Egyptiens*, Paris 1952, p. 175, fig. 53.

²²⁹ W. Déonna, *Exploration archéologique de Délos, XVIII: Le mobilier délien*, Paris 1938, pp. 216 y 219, pl. LXXII, 584-592; pl. LXXIII, 593, 595-598.

encastrada en una estatua de culto fue hallada durante los trabajos de excavación de la misión italiana en el santuario de Tas Silg (Malta), cuya datación se fija en el siglo V²³⁰.

El seno: En la ejecución de una estela de El-Hofra²³¹, en relieve encima de un signo de Tanit que tiene en una de sus extremidades un caduceo, sobresale un objeto redondeado que los autores dan como un seno²³². No obstante, la colocación del mismo a la altura de la parte superior del caduceo y justo encima del círculo que configura la parte superior de la cabeza del signo de Tanit, hacen sospechar que se trate del disco como emblema astral. Se debe señalar que los autores comentan la rareza del símbolo cuya ejecución hallan paralelo en Cartago en relieve o grabado sobre los cipos de calcárea, representado solo o en par²³³

²³⁰ M. Cagianò de Azevedo (ed.), *Missione archeologica a Malta: rapporto preliminare della campagna 1964*, Roma 1965, p. 113, pl. 46, 2-3.

²³¹ Bertrand et Szyncer, *op. cit.*, (nota 226), n° 38.

²³² *Ibidem*, p. 76.

²³³ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 48), pp. 63-64, pl. XXXVI, f; Picard, *op. cit.*, (nota 35), pl. XV, 1 en relieve encima del creciente y el disco.

Apéndice VIII – Representaciones del ídolo botella



La definición “a botella” se basa en la realización más canónica del motivo, aquélla que presenta un cuerpo hinchado con la parte inferior más pequeña y con una parte superior más o menos cilíndrica de menor tamaño¹.

Sobreviven al menos hasta el siglo IV. Según Hours-Miédan² derivarían de los ídolos con forma de violín del neolítico cicládico; según C. Picard³ de un tipo de simulacro anicónico en uso para las divinidades griegas hasta el periodo helenístico. Por otro lado Pierre Cintas⁴ intenta demostrar que a partir del siglo IV el ídolo aplanado de origen egeo es asimilado a un verdadero y propio vaso, análogo a los recipientes destinados a contener los restos incinerados en los *tofet*; fruto de esta alteración sería la aparición, sobre todo en Susa, de una curiosa triada de botellas que no sería otra que la antigua triada de betilos pilastriformes desnaturalizados de su iconografía y de su valor originario. El símbolo ya era conocido en el primer milenio en Fenicia (Akhziv), por lo que S.M. Cecchini⁵ sugiere a título de hipótesis que representaría esquemáticamente un betilo adorado en los templos que se transfirió a la iconografía de las estelas. A.M. Bisi apoyándose en la estela de Akhziv con la representación de esta figura, rechaza el origen egeo⁶, considerándolo como una expresión, al igual que el símbolo de Tanit, de la divinidad⁷, representando un betilo. Sin embargo, la propuesta de asimilación a un betilo, como veremos, ha sido abandonada. Hecho corroborado por la propia G.C. Picard, quien cambia su teoría de que el motivo

¹ Sobre el origen y significado, además de las aclaraciones pertinentes en este trabajo, véase: S. Moscati, *Studi fenici* 4-6, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 148-150 C. Picard, *Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage*, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pp. 87-90; Id., *Les représentations de sacrifice molk sur les stèles de Carthage*, *Karthago*, XVIII 1975-1976 (1978), pp. 13-14, 30-33.

² M. Hours-Miédan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage*, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), pp. 25-26.

³ C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, p. 22.

⁴ P. Cintas, *Le sanctuaire punique de Sousse*, *Revue Africaine*, 91 (1947), pp. 59-62.

⁵ S.M. Cecchini, en M.G. Amadasi Guzzo, F. Barreca, P. Bartoloni, I. Brancoli, S.M. Cecchini, G. Bargini, S. Moscati, e G. Pesce, *Monte Sirai-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici 14), Roma, 1965, pp. 132-133.

⁶ A.M. Bisi *Le stèle puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, p. 208.

⁷ *Ibidem*, p. 210.

representaba un betilo anicónico⁸. Para L. Poinssot et R. Lantier el “«signe de la bouteille» n’est pas un homme stylisé; au contraire, nos personnages ont été engendrés par la juxtaposition de deux emblèmes: bouteille et disque dégénérés”⁹.

Respecto al ejemplar de Akhziv, un cipo funerario del siglo VI, se halla ejecutado en piedra calcárea local con trazas de color rojo en su superficie, hallada en 1964¹⁰. A pesar de hallarse fragmentada, se puede observar la representación de una capilla de tipo egipcio que en su parte superior porta un arquitrabe decorado con ureos. En su parte central se insertan tres rectángulos uno dentro del otro, apoyados en una única base y en cuyo interior se halla un ídolo botella, con burdo cuello cilíndrico, cercano a la parte izquierda lo que abre la hipótesis de que dentro del nicho hubiera otra imagen.

El ídolo botella ha sido interpretado como una representación de la víctima. Aparece tanto sobre la joyería como en las estelas. Generalmente se acompaña y se le superpone el disco con el creciente lunar.

Su difusión es amplia, así sobre los cipos cartagineses¹¹ y sobre los monumentos procedentes de los *tofet* de Hadrumentum¹², Mozia¹³, Nora¹⁴ y Tharros, pero no en Sulcis y Monte Sirai¹⁵. Como observa Shelby Brown: “It is never represented on the standardized, thin-bodied, late stelae from Carthage, although it does occur on some gabled monuments without acroteria that happen to fit into the ‘thin’ category”¹⁶.

En Cartago, su representación se puede resumir en un tipo cuya base generalmente es llana, hombros redondeados, y un cuello vertical y corto¹⁷. Normalmente reposa sobre un zócalo o altar. Por norma su figura representa más o menos una botella, aunque en ocasiones parece más una especie de ánfora¹⁸.

⁸ G.C. Picard, *Il mondo di Cartagine*, Milano 1959, p. 23.

⁹ L. Poinssot et R. Lantier, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXXVII (1923), p. 49.

¹⁰ S. Moscati, Una stele di Akziv, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. VIII, 20 (1965), pp. 239-241, tav. I. Según este autor: “fornisce la prima prova dell'esistenza nella madre patria fenicia del simbolo tanto diffuso nella diaspora punica” (p. 241).

¹¹ Bisi, *op. cit.*, (nota 6), pl. IX, 2.

¹² Cintas, *op. cit.*, (nota 4), n° 65?, 60 nivel IV.

¹³ S. Moscati, *Italia archaeologica. Centri greci, punici, etruschi, italici*, I, Novarra 1973, p. 166; S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi a Mozia – Le stele, I-II*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981, pp. 42-43.

¹⁴ S. Moscati e M.L. Uberti, *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, (Studi Semitici 35), Roma 1970, pl. XX, 40; Bisi, *op. cit.*, (nota 6), pl. XLVIII, 1.

¹⁵ S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi al Tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici, 21), Roma 1985, p. 43.

¹⁶ S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, p. 138.

¹⁷ Hours-Miedan, *op. cit.*, (nota 2), pl. V; Picard, *op. cit.*, (nota 1), pp. 30-32 y pl. XII, tabla I.

¹⁸ P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976, n° 488-489, 544; A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare*

Suele aparecer sobre los cipos a partir de final del siglo VI¹⁹, continuando desde el siglo IV²⁰ sobre las estelas de frontón triangular. Combina con otros símbolos: creciente y disco, caduceo, palmeta. Según P. Bartoloni se trata de un 13% de los motivos figurativos que aparecen sobre el computo total de las estelas arcaicas de Cartago. Parte de ellos se hallan realizados mediante incisión²¹. Algunos autores proponen ver una silueta humana momiforme encarnando al muerto o al niño pasado por el fuego. La antropomorfización del símbolo a partir del s. III-IV, ilustraría esta proposición²². Esta forma antropomórfica se consigue añadiendo al símbolo ojos y nariz²³.

S. Gsell²⁴ y M. Hours-Miédan²⁵ han explicado la antropomorfización del motivo como un desarrollo tardío. C. Picard²⁶ en cambio considera este hecho como revelador de un movimiento del s. V a.n.e. lejos de motivos realísticos durante un eclipse del arte figurativo púnico después de la desastrosa pérdida de los cartagineses frente a los griegos en Himera en el 480 a.n.e., surgiendo la antropomorfización tras restablecer los contactos con el mundo griego. Las momias se irían transformando lentamente durante la segunda mitad del s. V en botellas. La llave para esta interpretación de Colette Picard es una estela cartaginesa representando lo que parece ser un bebe enfajado, toscamente con forma de botella²⁷. Cuestión que hace poner en mente un niño fajado, símil a las terracotas etruscas²⁸. La investigadora data el monumento a finales del s. III, identificándolo como ‘indudablemente’ procedente de la excavación de G. Lapeyre sin explicar como esta atribución le ayuda a datar la estela²⁹. Este niño enfajado sería la víctima infantil; otras botellas, con y sin caras, también simbolizarían la ofrenda enterrada bajo la estela. El género podría ser indicado por los pechos³⁰ o un cuello en V, un atributo que no se ha

della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma, (Studi Semitici 19), Roma 1966, n° 72, Moscati-Uberti, *op. cit.*, (nota 14), n° 36-38.

¹⁹ 68 ejemplares (Bartoloni, *op. cit.*, (nota 18), n° 480-547) . Picard, *op. cit.*, (nota 3), Cb 141-151, 318-321, 323, 498-02.

²⁰ Picard, *op. cit.*, (nota 3), Cb 152-154, 324-333 bis.

²¹ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 18), n° 480, 482, 485-486.

²² Moscati, Studi fenici I. L'origine dell'“ídolo a bottiglia”, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 7-9; Picard, 1976, *op. cit.*, (nota 1), pp. 87-89 y 1978, *op. cit.*, (nota 1), pp. 13-14.

²³ Cartago: CIS III, 2, XXX, 11; Picard, 1978, *op. cit.*, (nota 1), XVII, 1; CIS III, 2, XXX, 13; Brown, *op. cit.*, (nota 16), fig. 15 n° 43; fig. 22 n° 276, 27.

²⁴ S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. I*, Paris 1920, p. 381.

²⁵ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 2), p. 30.

²⁶ C. Picard, Genèse et évolution des signes de la bouteille et de Tanit à Carthage, *Studi Magrebini*, 2 (1968), pp. 80, 82.

²⁷ Bisi, *op. cit.*, (nota 6), pl. XIV, 2.

²⁸ Terracotas votivas etruscas de figurillas de bebes enfajados se parecen a los ídolo botella. Respecto a estas terracotas, véase: L. Bonfante (ed.), *Etruscan Life and Afterlife. A Handbook of Etruscan Studies* en Detroit 1986, figs. IV-47.

²⁹ Picard, *op. cit.*, (nota 26), p. 80.

³⁰ *Ibidem*, pl. II, 2.

mostrado con éxito a representar una posible característica sexual³¹. C. Picard manifiesta que las botellas llegan a ser más raras hacia el fin del s. III pero no desaparecen hasta el segundo cuarto del s. II, sin explicar ciertamente en que se basa esta afirmación. Respecto a su evolución, opina que: “Le fait ne se situe donc pas dans le cadre d’une progression vers un art figuratif, mais au contraire, dans celui d’un retour au symbolisme: les antécédents des deux signes doivent être recherchés non parmi les anciens bétyles, mais parmi les diverses figurines du V^e siècle”³².

En 1976 reitera su interpretación, enfatizando que, como decrece el sacrificio de víctimas humanas, el motivo de la oveja reemplazaría al de la botella³³. Las evidencias, sin embargo, parecen proponer todo lo contrario. Su interpretación final se centra en que el motivo es una imagen sagrada: la posición del niño sobre un altar ilustra su divinización a través del sacrificio. Su valor como un símbolo de fertilidad viene dado por las granadas y palmetas que lo acompañan, así como por los pechos cuando se representan sobre la figura. Aunque Picard³⁴ admite que una nueva interpretación de Moscati deja un tanto incierto el significado de este símbolo con forma de botella. En 1975, Sabatino Moscati³⁵ deduciendo sobre el ejemplar de una de las estelas de Mozia en la que se representa la figura estilizada de una mujer toscamente en la posición de una momia egipcia, opina que el prototipo de la botella era una figura humana, como sucedía en el caso del motivo de Tanit³⁶. En 1981 y 1985, nuevamente S. Moscati junto a M.L. Uberti notaban la presencia de ‘pies’ sobre los ídolo botella de Mozia y Tharros³⁷, y discuten la ‘humanización’ de la botella como un estadio intermedio entre anicónico e icónicas imágenes.

La adición de pies y de rasgos reconocibles al supuesto ‘cuello’ de algunas botellas parecen afianzar una interpretación de las mismas como simbólicos seres humanos. Que ellos representaban infantes enfajados es una sugerencia razonable, aunque debe ser señalado que la botella toma muchas formas, que necesariamente no todas pueden representar el mismo objeto o concepto. Además de las terracotas etruscas, como paralelo, se debe añadir la representación de una mujer sobre una estela de Monte Sirai que parece llevar un niño enfajado³⁸. Las únicas otras dos posibles claras representaciones de niños, éstas en los *tofet* de Cartago y Tharros, muestran un niño, no aparentemente enfajado, en el

³¹ Brown, *op. cit.*, (nota 16), p. 140.

³² Picard, *op. cit.*, (nota 26), p. 80.

³³ Picard 1976, *op. cit.*, (nota 1), p. 89.

³⁴ Picard 1978, *op. cit.*, (nota 1), pp. 13-14.

³⁵ Moscati *op. cit.*, (nota 22), p. 8

³⁶ Del estudio de las estelas de este *tofet*, el de Mozia, S. Moscati e M.L. Uberti, *op. cit.*, (nota 13), proponen una solución similar para el ídolo a botella similar a la dada para el símbolo de Tanit en relación este último a la esquematización de las figuras antropomorfas femeninas con los brazos plegados en el pecho. Así la estela n° 790 (II Illustrazione, tav. CXXXV) presenta una figura femenina de frente con los brazos pegados a lo largo del cuerpo.

³⁷ Moscati e Uberti *op. cit.*, (nota 13), pp. 43-45; Idem, *op. cit.*, (nota 15), pp. 44, 78.

³⁸ S.F. Bondi, *Le stele di Monte Sirai*, (Studi Semitici, 43), Roma 1972, pl. XXI, 42.

brazo de un hombre³⁹, y lo que puede ser la cabeza de un niño y un adulto, una frente la otra, de perfil⁴⁰, respectivamente. Si las botellas no representan víctimas infantiles, la ausencia de representaciones de niños presenta un contraste bastante chocante respecto a la presencia de ovejas sobre muchas estelas que presumiblemente conmemoran el sacrificio de este animal. Si la botella representa un sacrificio infantil, la razón para su abandono, junto con otros motivos obviamente menos relevantes al sacrificio de niños, es por el momento nada clara. “Perhaps in the last seventy-five years at Carthage child sacrifice did decline in favor of animal substitution, but the analysis of appropriate urn contents needed to substantiate this suggestion is still lacking”⁴¹.

Además de esta interpretación del objeto como un niño, también se ha propuesto su identificación como una mera forma geométrica⁴²; un jarrón⁴³; o incluso, como se ha mencionado, una urna funeraria⁴⁴. A.M. Bisi⁴⁵, resume las hipótesis:

- 1) el motivo derivaría de los ídolos con forma de violín del neolítico cicládico
- 2) la imagen sería el desarrollo de un simulacro anicónico en uso para las divinidades griegas hasta la edad helenística
- 3) se trataría de un simulacro con incipiente humanización
- 4) el ídolo sería la representación de la urna que contenía los huesos del niño quemado

La autora llega a una hipótesis similar a la de C. Picard⁴⁶, se trataría “de l’image de l’enfant héroisé, passé par le *molk*”.

P. Cintas sugiere que cuando el ídolo aparece sobre un altar lo hace en las estelas más antiguas⁴⁷, dicho autor descarta la idea que se trate de la urna cineraria, M. Hours-Miédan y G. Picard están de acuerdo con esta hipótesis⁴⁸.

Su representación desaparece entre el s. IV-II a.n.e. en Cartago.

En el área sagrada de Susa, se halla representado generalmente sobre un zócalo de tipo egipcio⁴⁹ con gran variedad de formas y composiciones: coronado por el disco y el

³⁹ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 2), tav. XXXV, f; Picard, 1976, *op. cit.*, (nota 1), pl. VIII, 10.

⁴⁰ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 15), estela n° 142, fig. 23, pl. LVI.

⁴¹ Brown, *op. cit.*, (nota 16), p. 141.

⁴² S. Moscati, Le stele, en S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milano 1988, pp. 304-306.

⁴³ S. Gsell, *Histoire Ancienne de l’Afrique du Nord. IV. La civilisation carthaginoise*, Paris 1928, pp. 370-371.

⁴⁴ Contra Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 2), p. 25; G. Picard, *Les religions de l’Afrique antique*, Paris 1954, p. 76.

⁴⁵ Bisi, *op. cit.*, (nota 6), pp. 207-208; Eadem, Symbolisme religieux – Les stèles puniques, *Archeologie vivante*, I, 2 (1968-1969), pp. 120-121.

⁴⁶ Picard, *op. cit.*, (nota 26), p. 81, “ce dessin nous met à même de reconnaître le portrait schématique du jeune enfant offert en sacrifice *molek*, dont les résidus devaient reposer sous la stèle”.

⁴⁷ Cintas, *op. cit.*, (nota 4), p. 59.

⁴⁸ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 2), p. 25; Picard, *op. cit.*, (nota 44), p. 76.

creciente lunar, éstos en el frontón de la estela⁵⁰; en un caso por un disco y por un par de cornamentas directamente sobre el cuello⁵¹; otras veces la botella tiene un aspecto en su forma de vaso esferoidal⁵²; o bien forma de campana⁵³; o en un periodo posterior, de recipiente con las esquinas rectangulares⁵⁴, aunque en estos casos hay una verdadera confusión con las triadas de tipo betílico con el central más elevado. Son frecuentes entre el siglo IV y el siglo III⁵⁵.

Continuando con los *tofet* ubicados en el Norte de Africa, en El-Hofra, dentro de las estelas de tipo púnico, las más arcaicas, aparece una especie de ídolo botella, fragmentado en la parte superior, surgiendo de una base trifoliada, que Berthier⁵⁶ identifica con un capullo de una planta indeterminada, emblema de fertilidad, flanqueado por un caduceo y por una palma, que según la inscripción data del año 41 del reinado de Massinissa (163-162).

Fuera de territorio africano la tendencia a la antropomorfización es patente en Tharros⁵⁷ con la representación de pies. En Sicilia, en Mozia, una estela hallada *in situ* en el estrato V⁵⁸, cuya parte superior presenta una cabeza redonda es similar a la anterior estela de Tharros. Aunque pudiera tratarse de la representación del símbolo solar unido al ídolo botella, cuyo testimonio coronando este objeto se halla en las estelas de Mozia⁵⁹, en ocasiones, sin embargo, se halla coronado por un creciente con los cuernos hacia abajo, como acontece en Tharros⁶⁰.

En concreto, en Mozia, se hallan numerosos ejemplares de estelas que portan el ídolo botella⁶¹. El símbolo, en este lugar, tiene gran afinidad con la figura humana esquematizada, mumiforme. Destacan una que presenta el pie del ídolo⁶²; otra tiene senos indicados por la pintura⁶³; una estela donde el ídolo es doble que corresponden al tipo

⁴⁹ Bisi, *op. cit.*, (nota 6), figs. 59, 64, 70; tav. XXI, 1-2.

⁵⁰ Cintas, *op. cit.*, (nota 4), n° 90-92, 94; Bisi, *op. cit.*, (nota 6), fig. 64, tav. XXII, 1-2.

⁵¹ *Ibidem*, n° 89.

⁵² *Ibidem*, n° 90, 93-94.

⁵³ *Ibidem*, n° 92; Picard, *op. cit.*, (nota 3), Cb 1079; Bisi, *op. cit.*, (nota 6), fig. 64.

⁵⁴ Cintas, *op. cit.*, (nota 4), figs. 102, 105, 108, 110-111; Bisi, *op. cit.*, (nota 6), fig. 67.

⁵⁵ Cintas, *op. cit.*, (nota 4), figs. 60, 65, 88-102, 105, 108, 110-111; L. Foucher, *Hadrumantum*, Paris 1964, figs. 6-7.

⁵⁶ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, p. 191, tav. VIII B; Bisi, *op. cit.*, (nota 6), fig. 75.

⁵⁷ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 15), n° 110, tav. XLI. 10. Respecto a Tharros, véase además las estelas n° 96-115.

⁵⁸ Moscati e Uberti, *op. cit.* (nota 13), pp. 44-45.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 305-306.

⁶⁰ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 15), n° 102, fig. 10, 102.

⁶¹ Moscati e Uberti, *op. cit.* (nota 13), n° 681-761.

⁶² *Ibidem*, n° 697.

⁶³ *Ibidem*, n° 699.

canónico del motivo anicónico⁶⁴. Una estela hallada *in situ* en el estrato V del santuario Mozia⁶⁵ muestra que el símbolo aparece entre el inicio y la primera mitad del siglo VI. De todos los motivos hallados en Mozia, éste es el motivo en el que el empleo de pintura es mayor. Curiosa es la representación de un ídolo a botella en la parte superior un semicírculo inciso, que sería el creciente con los cuernos hacia abajo, siendo la representación solar la propia cabeza del ídolo⁶⁶. Una situación idéntica, de utilización de la parte superior de un símbolo como la representación del círculo en el conjunto con el creciente, se observa en Cartago⁶⁷, en este caso una *losanga* que asemeja un ídolo a botella. Otro caso similar en Mozia, en este caso el círculo, parte superior del ídolo, se halla inserto en el creciente con los cuernos hacia abajo⁶⁸.

En Nora, Cerdeña, se representa sobre una base, una especie de altar, de tipología egipcia⁶⁹. Como sucede con las representaciones betílicas, se hallan restos de pintura roja sobre el cuerpo del ídolo⁷⁰.

⁶⁴ *Ibidem*, n° 731.

⁶⁵ A. Ciasca, V. Tusa e M.L. Uberti, *Mozia-VIII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 45), Roma 1973, p. 91, tav. LXI, 1.

⁶⁶ Moscati e Uberti, *op. cit.* (nota 13), estela n° 687.

⁶⁷ Bartoloni, *op. cit.* (nota 18), p. 129, n° 437, o las estelas n° 433, 435, 454.

⁶⁸ Moscati e Uberti, *op. cit.* (nota 13), estela n° 700. De igual forma sucede en las estelas n° 690 y 740.

⁶⁹ Nora: Moscati-Uberti, *op. cit.* (nota 14), n° 25, 49; Mozia: Moscati e Uberti, *op. cit.* (nota 13), n° 715, 727, 746-747, 752-753.

⁷⁰ Tharros: Moscati e Uberti, *op. cit.* (nota 15), n° 103-104, Moscati e Uberti, *op. cit.* (nota 13), Mozia: p. 45.

Apéndice IX – Representaciones de símbolos con forma de hexágono, rombo o elemento lanceolado



Los ejemplares¹ hallados sobre las estelas arcaicas del *tofet* de Cartago² con forma lanceolada, se hallan todos ejecutados en relieve, menos uno inciso³: 24 ejemplares son simples⁴, uno doble⁵. Uno de ellos se halla en asociación con el símbolo de Tanit⁶. Asimismo un ejemplar tiene la parte inferior dividida en dos partes iguales mediante una pequeña incisión⁷.

Por contra la *losanga*, generalmente de forma romboidal, ejecutada en relieve excepto dos ejemplares incisos⁸: la forma de 15 ejemplares es simple⁹. Uno está en asociación con un betilo¹⁰ o entre dos betilos¹¹. En el catálogo del Musée Alaoui, Picard presenta los siguientes ejemplares: Cb 139-140; 312-315, 317, 494-497, 500¹², como señala A.M. Bisi “quest’ultima stela non reca un idolo-bottiglia, com’è detto nella descrizione, perchè la figura manca completamente del collo”¹³. Para Patroni¹⁴, en su estudio del asentamiento de Nora, esta imagen sería la representación esquemática de los genitales femeninos.

¹ Un estudio sobre este tipo de signo, véase: S.M. Cecchini, Sull’iconografia del rombo nelle stele puniche, *Oriens Antiquus*, 9 (1970), pp. 245-247.

² P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976, pp. 65-67.

³ *Ibidem*, n° 382.

⁴ *Ibidem*, n° 380-386, 388-391, 393-394, 396-397, 401, 403-404, 406-411.

⁵ *Ibidem*, n° 422.

⁶ *Ibidem*, n° 421.

⁷ *Ibidem*, n° 401, F. Bevilacqua, A. Ciasca, G. Matthiae Scandone, S. Moscati, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-VII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 40), Roma 1972, tav. LXXXIV, 1.

⁸ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 2), n° 400, 418.

⁹ *Ibidem*, n° 387, 392, 395, 398-399, 402, 405, 412-417, 419-420.

¹⁰ *Ibidem*, n° 419.

¹¹ *Ibidem*, n° 420.

¹² C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957.

¹³ A.M. Bisi, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, p. 61, n. 49.

¹⁴ G. Patroni, Nora colonia fenicia in Sardegna, *Monumenti Antichi dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, XIV (1904), col. 237.

A veces están acompañados por el signo de Tanit puestos sobre el mismo altar a gola egipcia¹⁵, portando un ejemplar además de esta composición, la primera manifestación de la fila de ovas de derivación clásica¹⁶.

En Cartago, los símbolos con forma hexagonal¹⁷ son ejecutados todos en relieve salvo dos incisos¹⁸. Con la base bífida, realizada mediante una incisión¹⁹, sucede lo mismo, es decir, todos estos ejemplares se hallan ejecutados en relieve salvo dos²⁰. Los ejemplares catalogados del Musée Alaoui que portan un hexágono: Cb 130-138, 300-311, 492-493²¹. “In molte stele, già appartenenti al V secolo, l’idolo esagonale reca un solco verticale che biseca il lato inferiore”²². Según Patroni sería la representación esquemática de los genitales femeninos²³.

Respecto al área situada en Nora se atestigua un rombo alargado con puntas estelares, tangente a menudo con los dos vértices el borde de la cornisa del templete en el cual está esculpido²⁴. Otro sobre un altar de tres patas, a cada lado de su parte superior un signo de Tanit²⁵ que para G. Patroni sería la representación de una vulva. En el catálogo de las estelas se testimonian 7 ejemplares con este signo²⁶ donde “in ben cinque dei sette esemplari (nn. 30-34) il motivo assume una piccola base, due appendici laterali e una sporgenza superiore, che ne fanno uno schema vagamente arieggiante la figura umana e quindi in qualche senso intermedio tra l’aniconismo e l’iconismo, anche se assai più vicino al primo che al secondo”²⁷.

En la ciudad de Tharros, el signo es genéricamente lanceolado o hexagonal, con una presencia bastante sólida²⁸. Se halla ausente en Sulcis y Monte Sirai²⁹. Parece que

¹⁵ Picard, *op. cit.*, (nota 12), Cb 517.

¹⁶ *Ibidem*, Cb 336.

¹⁷ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 2), n° 423-459.

¹⁸ *Ibidem*, n° 423-424.

¹⁹ *Ibidem*, n° 460-479.

²⁰ *Ibidem*, n° 460-461.

²¹ Picard, *op. cit.*, (nota 12).

²² Bisi, *op. cit.*, (nota 13), p. 62. Los ejemplares Picard, *op. cit.*, (nota 12), Cb 135-137, 306-307, 310-311.

²³ Patroni, *op. cit.*, (nota 14), col. 237.

²⁴ *Ibidem*, col. 236, n. 50, tav. XXI 1 d; Bisi, *op. cit.*, (nota 13), tav. LV.

²⁵ Patroni, col. 236, n. 51, tav. XXI 2 b; Bisi, fig. 120, tav. L, 1.

²⁶ S. Moscati e M.L. Uberti, *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, (Studi Semitici 35), Roma 1970, n° 29-35, solo el primero inciso.

²⁷ *Ibidem*, p. 35.

²⁸ S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi al Tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici, 21), Roma 1985, n° 116-132.

²⁹ Sobre la problemática de la ausencia de algunos motivos iconográficos sobre las estelas de Monte Sirai, véase: M.L. Uberti, *Le stele di Monte Sirai e l’artigianato lapideo votivo della Sardegna punica*, en S.F. Bondi, S. Pernigotti, F. Serra e A. Vivian (eds.), *Studi in Onore di Edda Bresciani*, Pisa 1985, pp. 529-545.

este símbolo desaparece de los centros fenicios de las islas italianas, Sicilia y Cerdeña, en trono al siglo V.

En la isla de Mozia se atestiguan 6 ejemplares, lanceolado o hexagonal³⁰. En una única ocasión es puesto sobre una base paralelepípeda³¹ en otras tiene una coloración de pintura roja³². La estela 762 perteneciente al estrato III del tofet de Mozia daría un inicio para la aparición del signo entre finales del siglo VI y los inicios del siglo V.

³⁰ S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi a Mozia – Le stele, I-II*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981, n° 762-766bis.

³¹ *Ibidem*, n° 765.

³² *Ibidem*, n° 762, 764.

Apéndice X – Representaciones de la mano



Normalmente se representa la mano derecha con la palma hacia la persona que observa la estela. Puede, en ocasiones, ser la mano sola hasta la muñeca, o puede aparecer con la muñeca o el antebrazo. En unos pocos casos la mano está de perfil, con el antebrazo inclinado hacia afuera en un ángulo de 45 grados. Siete figuras humanas tienen una o ambas manos levantadas con la palma mirando hacia afuera.

M. Hours-Miédan¹ opina que es difícil de interpretar porque puede ser visto como un signo de bendición o agradecimiento de una divinidad o un gesto de ruego o súplica de un devoto. Existen paralelos en el Levante y Mesopotamia. Una estela de basalto de una capilla de la tardía edad del Bronce en Hazor² tiene los dos brazos alzados hacia un disco con creciente invertido³. No se puede decir si las palmas de la manos están vueltas o no⁴, aunque todos los ejemplos de manos se hallan con la palma hacia afuera. El alzar ambas manos en suplica, probablemente a Ba'al⁵, y el sacrificio de un niño al tirarlo fuera de los muros de la ciudad son el acto final de los habitantes sitiados de Ashkelon sobre un relieve del Reino Nuevo de Karnak⁶ y sobre otros relieves egipcios, como se ha visto, de la Edad del Bronce Final. Parece evidente que en el Próximo Oriente tendría una función de bendición⁷.

Generalmente cuando aparece solo una mano, es la derecha. Un relieve neo-asirio de procedencia desconocida, datado a principios del s. VII⁸ representa a un dios (Sin?) con su mano derecha levantada en saludo mientras su mano izquierda tiene un cetro con

¹ M. Hours-Miédan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage*, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), pl. X-XI.

² Y. Yadin, *Hazor I. An Account of the First Season of Excavations*, 1955, Jerusalem 1958, pp. 88-89, tav. XXIX, 2. Se trata de una de las once estelas en basalto halladas junto a la estatua de una divinidad masculina con creciente lunar hacia abajo en el cuello y a una piedra blanca en forma de falo, en el santuario datado en el Bronce Tardío II A, estrato 1 A.

³ A.M. Bisi, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, fig. 1.

⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁵ A.J. Spallinger, A Canaanite Ritual Found in Egyptian Reliefs, *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 8 (1977-1978), pp. 51, 54.

⁶ Derchain, *Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les Sémites occidentaux*, *Vetus Testamentum*, 20 (1970), fig. 1.

⁷ H. Seyring, *Antiquités syriennes* 28. Représentations de la main divine, *Syria*, 20 (1939), pp. 189-194.

⁸ A.M. Bisi, Un bassorilievo di Aleppo e l'iconografia del dio Sin, *Oriens Antiquus*, 2 (1963), p. 216.

un creciente lunar⁹. Un caso representando una divinidad sobre un trono de esfinges aladas con la mano derecha levantada se halló en Hadrumantum con un cetro en la mano izquierda¹⁰, y sobre un anillo de piedra de Sidón, en este caso el cetro finaliza en un disco con creciente invertido, a los lados la representación de un sol y al otro un disco con creciente hacia arriba¹¹.

S. Gsell¹² opina que, tanto dioses como mortales, se representan con su mano derecha en bendición, sin embargo no asigna a la mano un significado divino, sino de divina protección. No obstante, y a pesar de las dificultades iniciales, Hours-Miédan¹³ opina que era divino. Cuando es colocado en la parte superior tiene un estatus divino, cuando se representa en la parte inferior se acompaña de símbolos divinos. G. Picard¹⁴ también considera el motivo una bendición divina, aunque sugiere que al tratarse de actos de un fiel, sugiere que podría también significar suplica. Para C. Picard¹⁵ evoca el gesto del orante y la divinidad que bendice.

En Cartago la mano “occupe généralement la partie supérieure de la stèle, la place de honneur au fronton. A Byrsa, sur 1.500 stèles, 350 portent la main au sommet” “Sur plus de 5.000 stèles étudiées et classées par nos soins, plus d’un quart portent cette image dans laquelle il faut voir une allusion à la présence divine: la main bénissante du dieu qui a écouté ou écoutera la prière, image qui prend bien vite un caractère prophylactique analogue à l’amulette si souvent rencontrée chez les Carthaginois et qui survivra chez les Berbères sous le nom de main de Fatima. Notons que la main est un des motifs fréquents dans les tatouages africains qui, d’après les docteurs Carton et Gobert qui les ont étudiés, sont d’origine extrêmement lointaine et plus particulièrement berbère”¹⁶.

Generalmente en la decoración del tímpano de la estela, aparece normalmente representada con el antebrazo¹⁷, en el resto del campo iconográfico puede aparecer con otro símbolo u objeto, o como generalmente el signo de Tanit, en triada con otros motivos: flor de loto, signo de Tanit, caduceos¹⁸.

⁹ *Ibidem*, pl. XL.

¹⁰ P. Cintas, Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), fig. 49.

¹¹ E. Lagarde, Le rôle d’Ugarit dans l’élaboration du répertoire iconographique syro-phénicien du premier millénaire avant J.-C., en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*. Roma, 5-10 novembre 1979, (Collezione Studi Fenici 16), vol. II, Roma 1983, pl. CVIII, 3.

¹² S. Gsell, *Histoire ancienne de l’Afrique du Nord*. I, Paris 1920, p. 353.

¹³ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), p. 32.

¹⁴ G. Picard 1954, p. 78.

¹⁵ C. Picard 1976, p. 116.

¹⁶ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), p. 32.

¹⁷ *Ibidem*, p. 33, tav. IV b, X a-b, d, f, XI c-f, XIII e, XIV f

¹⁸ *Ibidem*, tav. VIII g, IX i, XI b, d-f, XXIV a, XXV a ...; Bisi, *op. cit.*, (nota 3), fig. 49, tav. XIX, 2)

La mayor parte de las veces combina con el símbolo de Tanit y el caduceo, en ocasiones sola dentro del frontón¹⁹, aunque es raro en Cartago²⁰, o entre dos caduceos²¹.

Un ejemplar aparece dentro de un templete inciso sobre el tímpano de una estela a frontón triangular con acróteras²²; otro en el interior de un tronco de una palmera²³; asimismo aparecen dos manos entrelazadas en una suerte de *dextrarum iunctio*²⁴.

También aparece una figura de cuerpo entero con una mano desproporcionada. Generalmente cuando aparece asociada a figuras, es la mano derecha. Shelby Brown²⁵ lo relaciona con el signo de Tanit, interpretando este signo como una divinidad con las manos alzadas en el tradicional gesto de bendición, aunque se debe atender que en ocasiones el símbolo de Tanit se representa en posición central junto a la mano y caduceo. Para esta autora indicaría el adorador ocupado en el ritual sacrificial, levantando sólo su mano derecha²⁶.

En El-Hofra, se presenta la mano derecha elevada, vista de frente, en ocasiones prolongada por el antebrazo. A veces el puño parece llevar un adorno, algún tipo de brazalete²⁷. Aparece en la parte superior de la estela²⁸. En la parte inferior puede aparecer como único elemento figurativo²⁹, o bien con otros elementos como el caduceo o el símbolo de Tanit, en la composición generalmente el signo de Tanit ocupa la parte central, el caduceo a la derecha y la mano a la izquierda.

En el estudio de estas estelas en el Musée de Louvre, F. Bertrand y M. Sznycer, atestiguan el signo sobre 23 estelas, de las que 20 representan la mano y antebrazo derecho³⁰, mientras que 4 son manos y antebrazos izquierdos³¹. Estos autores observan que se ejecuta grabado o tallado en hueco.

¹⁹ F. Bertrand y M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, n° 12.

²⁰ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), p. 32, Cb 704, 708, 712, 800...; A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, 1 Pun = pl. XIX, A; C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pl. XIII, 4, 7, 9, 10, pl. XVIII, 2; pl. XIX, 4; pl. XXIV, 13.

²¹ Bertrand y Sznycer, *op. cit.*, (nota 19), n° 52.

²² Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), tav. X b; Bisi, *op. cit.*, (nota 3), fig. 2.

²³ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), tav. XI c.

²⁴ *Ibidem*, p. 34, tav. XI a.

²⁵ S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, p. 136.

²⁶ *Ibidem*, p. 145.

²⁷ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 20), pl. XXI; C, D.

²⁸ *Ibidem*, pl. XIX, A.

²⁹ *Ibidem*, pl. XXIII, A.

³⁰ Bertrand y Sznycer, *op. cit.*, (nota 19), n° 5, 8, 17, 19, 29, 32, 52, 55, 60, 68, 82, 91, 92, 107, 113, 119, 123, 125, 133 y la 16 que no forma parte de la colección Costa. aunque rota a la altura de la muñeca.

³¹ *Ibidem*, n° 3, 12, 33, 124.

Apéndice XI – Representaciones de motivos arquitectónicos



Al representar, bien escenas de ritual o figuras de tipo divino en espacios sacros, sobre algunas estelas se graban capillas pequeñas, techado a dos aguas, con columnas¹, aunque otros ejemplos de este tipo de arquitectura representa fachadas de tipo griego, en ocasiones entre columnas² y a veces de forma independiente³. Este tipo de representaciones, estructuras con dos columnas *in antis*, aparecen tanto en contextos rituales como en contextos funerarios, como sucede en Lilibeum⁴. De hecho, a veces, la propia forma de la estela se parece a esta forma de monumentos funerarios de tipo griego (como la estela sepulcral ateniense de Ampharete, del 405 a.n.e.⁵, o las representaciones pintadas sobre monumentos y tumbas de Paestum⁶. Urnas cinerarias etruscas y sarcófagos también representan este tipo de construcciones.

Evidentemente, este tipo de altares o capillas, no tendrían porqué hallarse en los propios *tofet*, ya que podría tratarse del lugar donde se realizaba el voto previo de dedicación de la víctima sacrificial si atendemos a la posibilidad de un ritual de este tipo⁷.

Columnas exentas también se representan en ocasiones como soporte de vasijas⁸. Con claro paralelo en el mundo etrusco, así en Chiusi, sobre una urna funeraria dos columnas de tipo eólico, que flanquean la representación, sostienen cada una, una vasija redonda⁹, o en una urna cineraria de Volterra, siglo IV, en el centro de una lucha entre lapitas y centauros hay una columna jónica que asimismo sostiene una vasija redonda¹⁰,

¹ G. Chiera, *Testimonianze su Nora*, (Collezione di Studi Fenici, 11), Roma 1978, pp. 45-46, fig. 2.

² CIS III. 2. XXXI. 6; M. Hours-Miédan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), pp. 15-160, pl. XIV:d.

³ D.B. Harden, *The Phoenicians*, London 1963, pp. 82-85.

⁴ S. Moscati, *Italia archaeologica. Centri greci, punici, etruschi, italici*, I, Novarra 1973, p. 169; A.M. Bisi, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, pl. XIV.

⁵ K. Schefold, *Classical Greece*, London 1967: pl. 37.

⁶ Moscati, *op. cit.*, (nota 4), pp. 41-42.

⁷ Como se ha podido observar en el análisis de las fuentes clásicas, parece ser que la actividad de los *tofet* llevaba a cabo diversos rituales, entre ellos, la música.

⁸ C. Picard, Les représentations de sacrifice mola sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pl. X:3; S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, fig. 39:570; CIS I.3.XLVII:287; XLVIII:233; II.1.V:587; IX:758, 772; X:801; XI:873, 916.

⁹ F. Magi, Le gronde fiorentine, *Studi Etruschi*, 58 (1980), pl. XLVII: a.

¹⁰ E. Fiumi, *Volterra, il museo etrusco e i monumenti antichi*, Pisa 1976, fig. 77.

mientras que otra urna nos ofrece una representación idéntica asociada a servicios funerarios¹¹. Una placa pintada, procedente de la necrópolis de la Banditaccia en Cerveteri, muestra este motivo, columna con vasija, al lado de un altar ardiente ante el que una figura masculina que levanta la mano derecha en un gesto similar al de los devotos fenicios¹². Brown opina que estos recipientes contendrían un líquido que se utilizaría en las ofrendas o bien representaban la ofrenda en sí misma¹³.

Columnas y capiteles en El-Hofra son poco frecuentes y más raros que en Cartago. Columnas, generalmente de tipo jónico arcaico, para soportar un objeto o animal; altar; vasijas; palmeras datileras; botellas; esfinges¹⁴. En El-Hofra también se atestiguan columnas de tipo jónico¹⁵. Una de las columnas con capitel jónico es acanalada¹⁶.

Hay un total de 19 estelas con columnas con capiteles jónicos encuadrando el campo epigráfico, sostienen un arquitrabe decorado con una línea de espigas. En una de estas estelas¹⁷ mantiene una posición similar pero en esta ocasión las columnas tienen una base y están acanaladas. Los capiteles son representados por una espiral que soportan un arquitrabe decorado por una banda de espigas. En otra estela¹⁸ las dos columnas reposan sobre un estilóbato formado por un friso de metopas y de triglifos, el conjunto encuadra la inscripción. Los capiteles son eólicos, la parte superior del fuste de las columnas está decorado por una gola lisa acentuada por dos bandas. Soporta un arquitrabe compuesto por una banda de espigas. También se constatan enmarcando el campo epigráfico¹⁹.

Frisos de ovas y puntas de lanza, se observan en solo una estela²⁰ que presenta un friso de ovas, cuatro ovas separadas por tres puntas de lanza. Este tipo de decoración arquitectónica con una función claramente delimitadora, está presente en Cartago desde el siglo V²¹. En El-Hofra se constata en tres ocasiones²². El origen de este tipo de friso puramente ornamental es claramente helenístico.

¹¹ *Ibidem*, fig. 50.

¹² L. Bonfante (ed.), *Etruscan Life and Afterlife. A Handbook of Etruscan Studies* Detroit 1986, fig.V-44.

¹³ Brown, *op. cit.*, (nota 8), p. 143.

¹⁴ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 2), tav. XIX d, XX d, XXVII c; Bisi, *op. cit.*, (nota 4), fig. 39.

¹⁵ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, tav. XXI, A-C.

¹⁶ *Ibidem*, pl. VII B.

¹⁷ F. Bertrand et M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, n° 119.

¹⁸ *Ibidem*, n° 55.

¹⁹ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15), 86 PUN = pl. XXI, A; 114 PUN = pl. XXI, B; 107 PUN = pl. XXI, C. Cartago, posición similar: Picard, *op. cit.*, (nota 8), pl. IX, 10; X, 4; VII, 3).

²⁰ Bertrand et Sznycer, *op. cit.*, (nota 17), n° 12.

²¹ Picard, *op. cit.*, (nota 8), p. 120 y Eadem, *Les représentations de sacrifice molk sur les stèles de Carthage, Karthago*, XVIII 1975-1976 (1978), pp. 68-71.

²² Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15), 1 PUN = pl. XIX, A; 86 PUN = pl. XXI, A; pl. XIX, C.

Bandas de espigas se atestiguan nueve veces. Grabado²³ en relieve plano²⁴. El número de filas de espigas varía según las estelas: siete filas²⁵, cinco filas²⁶, cuatro filas²⁷, tres filas²⁸, solo una fila²⁹. Dos estelas³⁰ están fragmentadas por lo que no se puede saber su número. Sirve de encuadramiento o de soporte a otras imágenes. En cuanto al estudio de Berthier y Charlier, su número en cuanto a aparición sobre las estelas es de diez ocasiones³¹. La aparición en Cartago de este elemento se constata a partir del siglo III.

En cuanto al friso dórico, dos veces en las estelas depositadas en el Musée du Louvre³². Sobre la primera seis triglifos compuestos por tres trazos verticales que encuadran cinco metopas, sirve de estilobato a dos columnas de orden eólico. La otra estela se halla fragmentada hallándose bajo la inscripción. Un caso es hallado por Berthier et Charlier con una representación bastante esquematizada³³. En Cartago se ejecutan a partir del s. II.³⁴

Las líneas onduladas se constatan en cinco ocasiones³⁵, pudiendo estar formadas entre dos líneas³⁶ hasta siete líneas³⁷, a las que se deben añadir los ejemplares presentados de las excavaciones en El-Hofra³⁸. Respecto a Cartago³⁹, según C. Picard⁴⁰, sería la representación del océano superior que debe ser franqueado por las ánimas de los difuntos.

Una representación de una fachada de un templo en una estela de El-Hofra puede realizarse con un frontón descansando sobre un friso de ovas⁴¹ o de líneas onduladas⁴², o

²³ Bertrandy et Sznycer, *op. cit.*, (nota 17), n° 19, 33, 36, 55.

²⁴ *Ibidem*, n° 29, 68, 77, 79, 119.

²⁵ *Ibidem*, n° 29.

²⁶ *Ibidem*, n° 68.

²⁷ *Ibidem*, n° 119.

²⁸ *Ibidem*, n° 19, 55, 79.

²⁹ *Ibidem*, n° 77.

³⁰ *Ibidem*, n° 33 y 36.

³¹ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15), 28 PUN = pl. II, A; 102 PUN = pl. XI, A; 93 PUN = pl. XIII, C; 90 NEOPUN = pl. XV, A; 203 PUN = pl. XIX, B; 86 PUN, 114 PUN, 107 PUN, 134 PUN = pl. XXI, A, B, C, D; 269 PUN = pl. XXII, B; pl. XXVI, B.

³² Bertrandy et Sznycer, *op. cit.*, (nota 17), n° 55, 67.

³³ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15), 269 PUN = pl. XXII, A.

³⁴ C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui .Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, pl. LXXXII, Cb 681; pl. XC, 809; pl. XCII, Cb 836; pl. XCIII, Cb 853....

³⁵ Bertrandy et Sznycer, *op. cit.*, (nota 17), n° 5, 19, 32, 36, 107.

³⁶ *Ibidem*, n° 19.

³⁷ *Ibidem*, n° 107.

³⁸ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15), pl. XIX, C; 107 PUN = pl. XXI, C; 134 PUN = pl. XXI, D; pl. XXVI, B.

³⁹ Picard, *op. cit.*, (nota 34), pl. LXXXII, Cb 682; pl. XC, Cb 804; pl. XCII, XCIII

⁴⁰ Picard, *op. cit.*, (nota 8), p. 112.

⁴¹ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 15), pl. XIX, A; XXI, A.

sobre una cornisa arquitectónica⁴³. Friso o cornisa están soportados por capiteles jónicos⁴⁴. Dos estelas representan la divinidad con forma humana⁴⁵ dentro de un templo con las columnas acanaladas y capiteles dóricos.

Sobre una estela se realiza un nicho con forma triangular que puede figurar la entrada de un templo⁴⁶. Las principales bandas son de ovas; de bolas y de perinolas; de triglifos; de ondas; de espigas.

En cuanto a los cartuchos, en ocasiones la inscripción se inserta dentro de un marco arquitectónico, similar al porche de un templo⁴⁷. En otras ocasiones el cartucho está adornado con una triple moldura⁴⁸. En algunas ocasiones su forma no es rectangular sino redondeada⁴⁹ o triangular. Un cartucho rectangular es inscrito dentro de un círculo⁵⁰. En ocasiones solo aparece el hueco grabado en la estela sin inscripción, lo que puede suponer que sería para encastrar una inscripción realizada sobre un soporte metálico.

Como se observa en este trabajo, no solo puede contener la inscripción sino a veces en compañía de una representación figurativa: signo de Tanit, cordero, o ésta aparece en su lugar: creciente, caduceo, cordero, hoja cordiforme, letras púnicas (*nun*, *ayin*) o griegas (*NAN ΘΙΑ*).

En el área de Susa, los motivos arquitectónicos se concretan en un arquitrabe egipcio compuesto de un friso de ureos y por un disco solar, las columnas que lo sostienen son de tipo corintio⁵¹. Una estela conservada en el Musée du Louvre⁵² presenta el espacio arquitectónico que se sustenta por dos columnas de tipo hathórico⁵³ en función de cariátides, sostiene un arquitrabe pesante con la siguiente decoración de arriba a abajo: una fila de rosetas de tipo asirio, un friso de ureos y una fila de capullos y flores de loto con las puntas volcadas hacia abajo.

⁴² *Ibidem*, pl. XXI, C.

⁴³ *Ibidem*, pl. XXI, B.

⁴⁴ *Ibidem*, pl. XIX, A y XXI, A, B, C.

⁴⁵ *Ibidem*, pl. II, A, B, C.

⁴⁶ *Ibidem*, pl. XXIII, D.

⁴⁷ *Ibidem*, pl. XXI, A, B, C, D.

⁴⁸ *Ibidem*, pl. VII, A; VIII, B; IX, A; XI, C; XVII, C.

⁴⁹ *Ibidem*, 257 PUN.

⁵⁰ *Ibidem*, pl. VII, D.

⁵¹ P. Cintas, Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), figs. 69, 103, 109, 112, 114; Picard, *op. cit.*, (nota 34), Cb 1080; Bisi, *op. cit.*, (nota 4), fig. 71, tav. XXIV, 1.

⁵² P. Berger, Stèles trouvées à Hadrumète, *Gazette Archéologique*, 9 (1884), pp. 51-56, tav. VII; G. Perrotz et C. Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, vol. III, *Phénicie-Chypre*, Paris 1985, p. 461, fig. 337; L. Foucher, *Hadrumantum*, Paris 1964, pp. 45-46, fig. 4; Bisi, *op. cit.*, (nota 4), tav. XXIV, 2.

⁵³ Este tipo de columnas se observan en dos ejemplares de Cartago CIS I 1671; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 2), pl. XVI q; la otra P. Berger, Punique et néopunique, *Gazette Archéologique*, 9 (1884), p. 89, fig. 65.

En Volubilis aparecen 48 altares, 3 sobre un zócalo⁵⁴. Respecto al encuadramiento, claramente intenta un reflejo arquitectónico: tímpano con columna, templo dístico con columnas *in antis*⁵⁵. Asimismo se atestiguan columnas de tipo corintio⁵⁶. En cuanto a los zócalos, aparecen en 51 estelas, siendo divididos en tres tipos⁵⁷.

De Sulcis se distinguen: encuadramientos arquitectónicos simples, delimitados por los pie derecho de la cornisa⁵⁸, de tipo egiptizante con disco solar y friso de ureos⁵⁹, con *antae* provistas de capiteles de tipo eólico chipriota⁶⁰, o jónico⁶¹, o dórico⁶².

La originalidad de Sulcis respecto a los encuadramientos es la alternancia de elementos griegos en los encuadres de tipo egipcio y viceversa⁶³. No obstante, la toma de iconografías de tipo griego son empleadas como elementos de expresión en un lenguaje púnico⁶⁴. Generalmente, los órdenes greco-italicos, se desarrollan en las estelas de menores dimensiones.

Las representaciones arquitectónicas de tipo egipcio, portan dos pilastras rectangulares que se elevan desde la base o, en ocasiones, de un elemento inferior. Su decoración interna, se ejecuta a base de incisiones, que en el caso de ser verticales remiten a las acanaladuras⁶⁵, mientras que al ser realizadas horizontalmente delimitan la pilastra de la basa y el capitel⁶⁶. Este puede tener un orden arquitectónico proto-eólico, de influencia fenicio-chipriota⁶⁷, o de flor de loto⁶⁸, o una palmeta⁶⁹.

⁵⁴ H. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, (Etudes d'Antiquité Africaines), Paris 1980, n° 195 (p. 172, pl. XV), 585 (p. 225, pl. XL), 651 (p. 233, pl. XLIV).

⁵⁵ *Ibidem*, n° 199, p. 173, pl. XV, 293, p. 188, pl. XXIII, 513, p. 217, pl. XXXV y 800, p. 252, pl. LII.

⁵⁶ *Ibidem*, n° 264, p. 183, pl. XXI.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 96.

⁵⁸ G. Lilliu, Le stele punique di Sulcis (Cagliari), *Monumenti Antichi dell'Accademia dei Lincei*, 40 (1944), n° 14-15, tav. II, 63, VII, 107, IX; Bisi, *op. cit.*, (nota 4), tav. LVIII 2.

⁵⁹ *Ibidem*, n° 25-29, 46, 48-50, 53, 56, 64, 67, tav. IV-VII; Bisi, *op. cit.*, (nota 4), tav. LIX, LXI.

⁶⁰ Lilliu, *op. cit.*, (nota 58), n° 50-53, 56, 58, 59, tav. VI; Bisi, *op. cit.*, (nota 4), tav. LXI 2.

⁶¹ Lilliu, *op. cit.*, (nota 58), n° 67, 97, 114, tav. VII, IX; Bisi, *op. cit.*, (nota 4), tav. LIX 2.

⁶² Lilliu, *op. cit.*, (nota 58), n° 64-65, tav. VII; Bisi, *op. cit.*, (nota 4), tav. LXI 1.

⁶³ Así "Come emblematica in tal senso possiamo ricordare la commistione di coronamenti egittizzanti e di coronamenti grecizzanti nello stesso esemplare: si pensi, in particolare, a i dischi solari alati che decorano le gole sormontate dai timpani, alla collocazione del sole e della falce entro i timpani, alla collocazione di sovraspocchi tipicamente egiziani su colonne tipicamente greche". S. Moscati, *Le Stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, (Collezione Studi Fenici, 23), Roma 1986, p. 32, respecto al cuadro de posibles soluciones véase: Lilliu, *op. cit.*, (nota 58), tav. I-II,

⁶⁴ Moscati, *op. cit.*, (nota 63), p. 33.

⁶⁵ *Ibidem*, n° 569 y 805.

⁶⁶ Destaca en este sentido la estela n° 261 (tav. VIII, b), donde tres incisiones horizontales dan la sensación de un ábaco triple.

⁶⁷ En el caso sulcitano, hay un desarrollo del elemento eólico canónico que consiste en que el elemento central dirige la punta hacia lo alto. Moscati, *op. cit.*, (nota 63), estelas n° 246-247, 261-263 (tav. VIII, b-IX, a), 277 (tav. XI, b), 581, 590, 618 (tav. XXV, b), 620, 1012-1013, 1231-1234, 1238, 1245.

El empleo de columnas en Sulcis va desde una forma lisa⁷⁰ o acanalada⁷¹. Raramente aparece el orden dórico⁷². El orden jónico queda reflejado bien por la base moldurada elegantemente con troquilo entre toros⁷³, o bien por el capital de volutas⁷⁴.

⁶⁸ *Ibidem*, estela n° 1246.

⁶⁹ M.L. Uberti, *Le stele: La collezione Biggio. Antichità puniche a Sant'Antioco*, (Collezione di Studi Fenici, 9), Roma 1977, estela n° 3, p. 17, 21.

⁷⁰ sirva de ejemplo estelas n° 284 (tav. XIV, a), 289 (tav. XIV, b), 306 (tav. XVI, b), 401, 645, 682, 707, 972, 1182, 1241-1244 (tav. XXXI, a), 1302, 1482,

⁷¹ Moscati, *op. cit.*, (nota 63), ejemplo estela n° 283 (tav. XIII, b), 459 (tav. XIX, b), 487, 500 (tav. XXIII, b), 511 (tav. XXIV, b), 782 (tav. XXVIII, a), 1488 (tav. XXXII, a).

⁷² *Ibidem*, n° 511, tav. XXIV, b; Lilliu, *op. cit.*, (nota 58), n° 64, 65.

⁷³ Moscati, *op. cit.*, (nota 63), ejemplo estela n° 401, 459 (tav. XIX, b), 782 (tav. XXVIII, a), 805, 1302, 1488 (tav. XXXII, a).

⁷⁴ *Ibidem*, ejemplo estela n° 284 (tav. XIV, a), 500 (tav. XXIII, b), 558, 708 (tav. XX, b), 972, 980, 1244 (tav. XXXI, a).

Apéndice XII – Representaciones del denominado signo de Tanit



Es el símbolo que probablemente más literatura haya dado. Aparece grabado tanto en cipos como en estelas. El signo generalmente se compone de tres partes:

1. La base es formada por un triángulo reducido con forma trapezoidal cuando la parte superior está cortada.
2. Una barra horizontal sobre la parte superior de la base.
3. Un disco colocado en la parte superior del signo sobre la barra horizontal.

En cuanto a su ejecución, el signo puede estar realizado con un trazo simple o con un trazo doble, aunque algunas veces puede estar realizado en relieve. En ocasiones se puede advertir que se utiliza una plantilla o compás para su realización, siendo en ocasiones el resto del motivo finalizado a mano alzada debido a su forma irregular.

Generalmente se ha atribuido su ejecución a una representación de la diosa Tanit¹. La asimilación del signo con la diosa viene dada por la mención de ésta en primer lugar, o en ocasiones sola, a partir del s. IV a.n.e. en las inscripciones de Cartago, sin embargo no hay correlación entre las dedicaciones inscritas y las representaciones de Tanit², a lo que se debe añadir que en Constantina no hay mención en púnico de Tanit pero en cambio si es representado el símbolo sobre las estelas. Sin embargo, resulta extraño que el signo aparezca representado en la parte baja del vestido de una figura togada³.

¹ Aunque la grafía que hallamos en las estelas en lengua fenicia es *tnt*, las inscripciones griegas de Cirta presentan la vocalización Thinit o Thenneith.

² P. Cintas, Le signe "de Tanit", *Archéologie Vivante*, I, 2 (1968-1969), p. 1-10.

³ En una estela aparece un sacerdote orante con las manos en alto y en su ropa porta este signo (CIS I 3784) Como se verá para P. Cintas, *ibidem*, p. 8, el signo es una representación esquemática de un ser humano. E. Renan no está de acuerdo que simbolice al devoto (CIS I, p. 281) cuando P. Berger vuelve a la primera explicación añadiendo que el símbolo era también la cónica imagen de la deidad (Empreinte céramique de Carthage portant le nom de Baal, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1909), p. 999). E. Vassel considera un diagrama de la piedra cónica de Astarté con el disco solar entre dos cuernos (Le bélier de Baal Hammon, *Revue Archéologique*, (1921), XIII, p. 82, Fig. 5). R.P. Ronzevalle una versión idealizada del 'ankh' egipcio (Notes et études d'archéologie orientale, (2me série, 3). Appendice II. Sur l'origine du signe de Tanit, *Mélanges de la faculté orientale de Beyrouth de l'Université Saint-Joseph*, 16 (1932), pp. 33-50; part III, p. 82). S. Gsell dos elementos básicos: el culto, representado por el altar y la deidad *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord. IV. La civilisation carthaginoise*, Paris 1928, p. 383ss.). P. Cintas concluye en la dificultad del análisis. Desde su primera

A ello hay que sumar las figurillas femeninas con una motivo de Tanit inciso sobre sus bases, de un alijo de figurillas en el cargamento de un antiguo barco (de finales del siglo V o principios del IV a.n.e.) naufragado en las costas de Israel, no deja duda acerca de una conexión directa entre la diosa y el símbolo, según Leider⁴. La conexión entre la diosa y el símbolo no puede ser tenida como cierta, sin embargo, hasta que podamos verificar que la figurilla representa a Tanit.

La asociación del símbolo con la divinidad, viene sobre todo de la representación sobre una moneda de Ascalón del siglo II d.n.e. del símbolo sobre la leyenda griega *Phanebalos*, es decir, el fenicio *pn bʿl*, “ante Baʿal”⁵, por contra, al igual que en Constantina, el símbolo aparece en las estelas de Teboursouk cuyas dedicatorias son exclusivamente a Baʿal Ḥammon⁶.

El origen semita parece indudable a la luz de lo anteriormente expuesto. El símbolo de Tanit aparece en las estelas halladas en Tiro correspondientes al siglo VII-VI, que también llevan inscripciones de dedicación a Tanit, y antropónimos que portan este elemento teofórico en su construcción⁷. En un pecio frente al centro israelita de Shave Ziyon, entre la carga hay una serie de figurillas dos de las cuales portan el «signo de Tanit» en relieve, las figuras datan entre el s. VI-V. También se observa sobre un bollo de ánfora descubierto en Akko. Así mismo sobre un disco de vidrio hallado en Sarepta, la misma localidad de una inscripción que menciona a Tanit ʿšrtt.

Para G.-C. Picard⁸ el símbolo de Tanit nace de la esquematización de una diosa suprema ligada a la iconografía fenicio-chipriota de Astarté, concepto elaborado entre la segunda mitad y el inicio del siglo IV por la élite sacerdotal cartaginesa.

Para M. Hours-Miédan es la reunión de dos antiguos símbolos semíticos: el disco solar y el betilo cónico, unidos por una barra horizontal⁹. Estos dos elementos según F. Barreca representarían a Baʿal Ḥammon y Tanit, entendiendo esta última como la providencia divina del creado, por ello “sul triangolo, simbolo del creato nei suoi tre regni, fu posto il disco sovrano di Baal e, fra l’uno e l’altro, la stilizzazione di due braccia, spesso

aparición el signo está completo.

⁴ E. Linder, A Cargo of Phoenico-Punic Figurines, *Archaeology*, 26 (1973), p. 186.

⁵ G. Falsone, Il simbolo di Tanit a Mozia e nella Sicilia punica, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 137-138, nota 3.

⁶ M. Fantar, Tébourouk. Stèles anépigraphes et stèles à inscriptions néo-puniques, *Memoires présentés par divers savants à l’Académie des inscriptions et belles-lettres*, XVI (1974), pp. 375-431.

⁷ H. Sader, Phoenician stelae from Tyre, *Berytus*, XXXIX, 1991, p. 122: “The Oriental origin of the Punic symbols, which has often been questioned and denied, appears to find substantial support in the Tyrian finds”. Véase también: J.B. Pritchard, The Tanit Inscription from Sarepta, en H.G. Niemeyer, *Phönizier im Westen*, (Madrider Beiträge 8), Mainz 1982, pp. 83-92; M. Dothan, A Sign of Tannit from Tell Akko, *Israel Exploration Journal*, 24 (1974), pp. 44-49.

⁸ G.Ch. Picard, *Les religions de l’Afrique Antique*, Paris 1954, p. 77.

⁹ M. Hours-Miédan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), pp. 30-31.

rese come unica sbarra orizzontale”¹⁰.

J. Ferron¹¹ opina que el signo derivaría de la palmeta con cuenca (“Schalenpalmette”) de tipo chipriota, estilización a su vez de la barca solar egipcia.

Según Sabatino Moscati el signo tendría su origen en la esquematización de una de las iconografías más difundidas de las estelas, la figura femenina con los brazos replegados sobre el pecho¹², cuyo fenómeno se encuadraría en el proceso de desarrollo del iconicismo al aniconicismo en Cartago durante el siglo V. Este autor concluye que 1) el signo tiene su origen en la esquematización de la figura femenina frontal; 2) tal esquematización sucede en Occidente, pero también y ya antes en Oriente; 3) el caso de las estelas de Mozia es más bien una ejemplificación del fenómeno que no la indicación de su origen; 4) hay una conexión entre el signo y Tanit, no obstante, sin que tal conexión deba necesariamente entenderse como primaria, constante e inalterada.

Parece que la forma primitiva era un trapecio cerrado por una línea horizontal arriba y con un círculo en el medio. La barra era terminada a menudo por dos ángulos rectos o por una especie de gancho. El trapecio con el tiempo pasa a ser un triángulo isósceles¹³.

A.M. Bisi¹⁴ en la evolución del signo observa que una “curiosa «scollatura» a triangolo di alcuni «segni di Tanit» sulle stele cartaginesi di età ellenistica derivi dalla collana shematizzata in identica guisa delle figurine di Astarte sulla cassetta di Idalion e che gli emblema (palma, caduceo, fiore di loto) tenuti nelle «braccia» sollevate ad angolo retto dell’idolo aniconico [...] riecheggiano a distanza di secoli gli steli vegetali coronati da fiori di loto, i serpenti e gli altri attribuiti che caratterizzano l’iconografia dell’Astarte siriana sulle placche auree di Ugarit”.

U. Antonelli¹⁵ trata el tema de las representaciones de Tanit sobre estelas y otra serie de monumentos púnicos, especialmente en la última fase de la evolución iconográfica, donde la diosa viene identificada con Caelestis. Ofrece un amplio cuadro de las transformaciones acaecidas en la iconografía de la diosa, desde las primeras representaciones betílicas a las ya desarrolladas antropomorfas fruto del influjo clásico.

Sobre los cipos de Cartago se comienza a representar a partir del siglo V¹⁶.

¹⁰ F. Barreca, *La civiltà di Cartagine*, Cagliari 1964, p. 54.

¹¹ J. Ferron, *Le caractère solaire du dieu de Carthage*, *Africa*, I (1966), p. 51, nota 60.

¹² S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano 1991, p. 165.

¹³ Cintas, *op. cit.*, (nota 2), p. 10. El investigador francés añade que “le signe se montre ... comme une sorte de pentalpha où les composantes n’auraient pas été limitées à cinq ... mais qui a concentré les images d’innombrables sujets”.

¹⁴ A.M. Bisi, *Ancora sull’origine del segno di Tanit. (Un contributo cipriota alla problematica del simbolo nel mondo punico)*, *Φιλικὴ Χάρτις: Miscellanea in onore di Eugenio Manni*, Roma 1979, p. 229.

¹⁵ U. Antonelli, *Tanit-Caelestis nell’arte figurata*, *Notiziario Archeologico del Ministero delle Colonie*, III (1922), pp. 41-69, tav. I-XI.

¹⁶ L. Poinssot et R. Lantier, *Un sanctuaire de Tanit à Carthage*, *Revue de l’Histoire des Religions*,

teniendo gran auge en época romana en mundo nómada. Suele combinarse con símbolos astrales, caduceo, mano, zócalo-altar, ocupando una posición preeminente en la estela. Tanto la deidad a la que se atribuye el símbolo, como éste, hacen su aparición relativamente tarde en el mundo fenicio, así, la primera si se atiende a la inscripción de Sarepta sería no antes del siglo VII, mientras el segundo emerge en el siglo V¹⁷.

C. Picard¹⁸ lo considera un símbolo de la ciudad, aunque hay representaciones del mismo en el Próximo Oriente¹⁹ claramente anterior a la fundación de Cartago. Las interpretaciones del signo han sido variadas²⁰: un ancla tiria²¹, una palmeta chipriota, un ‘*ankh* egipcio²², un devoto orando, una divinidad con las manos en señal de bendición, una figura femenina con sus manos a sus pechos, un ídolo femenino minoico, un betilo combinado con un signo astral²³. M. Hours-Miédan presenta un excelente catálogo de las variaciones halladas sobre las estelas del motivo²⁴. Generalmente se trata de un signo de tipo antropomórfico, en algunos casos toma una apariencia decididamente humana. Esta antropomorfización o la similitud con la figura humana se hace más latente en los monumentos neopúnicos, es por tanto que el signo remite a la imagen de un orante, cuando asume su aspecto más antropomorfo en las estelas neopúnicas.

LXXVII (1923), tav. III, n 9; F.W. Kelsey, *Excavations at Carthage 1925 A Preliminary Report* (Supplement to the American Journal of Archaeology 1926), New York 1926, p. 25, fig. 12; C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, n° Cb 155-159, 169, 334-336, 361, 363-365, 503, 517-518; A.M. Bisi, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, tav. XI, 1.

En Cartago, en la fase arcaica 22 ejemplares de 629 (P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976, n° 548-569, pp. 69-71).

Estelas arcaicas 22 ejemplares (*Ibidem*, n° 548-569) sobre estelas con cuspidate y en ocasiones presentan características humanas (Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 9), pl. VI-IX; C. Picard, *Genèse et évolution des signes de la bouteille et de Tanit à Carthage*, Studi Magrebini, 2 (1968), pp. 84-87).

¹⁷ Mientras el origen fenicio de la divinidad parece indiscutible, la presencia del signo no se registra en época anterior a la influencia helenística, G. Beghini, Il «segno di Tanit» in Oriente, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 17-18.

¹⁸ Picard, 1968, *op. cit.*, (nota 16), p. 87.

¹⁹ Linder, *op. cit.*, (nota 4); Dothan, *op. cit.*, (nota 7); Benigni, *op. cit.*, (nota 17).

²⁰ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 9), pp. 29-30.

²¹ M. Dunand et R. Duru, *Oumm el-‘Amed. Une ville de l’époque hellénistique aux échelles de Tyr, Texte et Atlas*, Paris 1962, donde deriva el signo de Tanit del ancla, emblema de la ciudad de Tiro.

²² Entre ellos, G. Garbini, *I Fenici. Storia e Religioni*, (Istituto Universitario Orientale, Series Minor, XI), Napoli 1980, p. 136, nota 73, dado que “fedeli e defunti sono raffigurati sulle stele puniche con il segno ddi Tanit in mano allo stesso modo delle raffigurazioni simboliche egiziane”.

²³ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 9), pp. 27-30; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), pp. 208-210; Picard, 1968, *op. cit.*, (nota 16), p. 77; Cintas, *op. cit.*, (nota 2), pp. 4-10; S. Moscati, L’origine del «segno di Tanit», *Rendiconti dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. 8, 27 (1972), pp. 371-374.

²⁴ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 9), pl. VI-IX; C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les stèles de Carthage, *Karthago*, XVIII 1975-1976 (1978), pp. 91-106.

Stephan Gsell consideraba que el motivo representaba una imagen divina ya que era ubicado en el lugar principal de la estela, siendo acompañado de otros elementos de tipo divino como la mano y el caduceo²⁵, considerando que no se trataba de una persona orando²⁶ ya que los brazos no pueden ser considerados que se hayan alzados en posición de ruego, pues en ocasiones solo se trata de una barra horizontal y la cabeza en ocasiones está separada del cuerpo²⁷, interpretando este círculo como un motivo astral que podría estar acompañado por un creciente lunar, ya que a veces el signo aparece coronado por este símbolo²⁸. La barra horizontal representaría, según este autor, la superficie de un altar y la forma triangular inferior el cuerpo de dicho altar²⁹, por lo que se trata de un motivo compuesto por un símbolo de la divinidad y un símbolo cónico y por tanto nos hallaríamos ante un signo compuesto por varios símbolos.

M. Hours-Miedan³⁰ en esencia sigue los pasos de Gsell, denominando a la forma triangular como betilo o piedra sagrada, y la barra separaría el elemento celestial del elemento cónico. Al antropomorfizarse su original significado fue olvidado.

G. Picard³¹ lo interpreta como la estilizada imagen de una figura con los brazos levantados. De ahí que lo identifica con una divinidad bendiciendo, y por tanto diga que se trate de un símbolo de la diosa Tanit, conectándolo con las figuras cretenses del segundo milenio a.n.e. representando a la gran madre³², aunque posteriormente considera un origen semita³³. “[L’interprétation] du «signe de Tanit» est plus controversée; nous n’acceptons, pour notre part, ni la thèse de M^{me} Hours-Miédan (le signe serait formé par la réunion d’un betyle triangulaire et d’un disque sidéral), ni celles qui ont été auparavant proposées par St. Gsell, le P. Ronzevalle, etc. Nous croyons qu’il s’agit encore de la schématisation d’un type d’idole égéenne bien connu: celui de la déesse aux bras étendus et aux avant-bras relevés. Il est inexact de dire que les variantes anthropomorphiques du «signe de Tanit» n’apparaissent qu’à basse époque: un cippe stuqué du tophet représente une silhouette revêtue d’une longue robe, au bras étendus et avant-bras relevés. Il faudrait tenir compte aussi d’autres silhouettes de «bonshommes» plus ou moins proches du fameux “signe”; il en est qui présentent un sexe masculin”³⁴

M.H. Fantar³⁵ al describir los mosaicos de Kerkouane identifica dos componentes

²⁵ S. Gsell, *Histoire ancienne de l’Afrique du Nord. I*, Paris 1920, pp. 278-380.

²⁶ *Ibidem*, pp. 381-382.

²⁷ *Ibidem*, p. 383, aunque admite una antropomorfización final de la imagen

²⁸ *Ibidem*, p. 384.

²⁹ *Ibidem*, p. 385.

³⁰ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 9), pp. 28-29.

³¹ Picard, *op. cit.*, (nota 8), p. 77.

³² *Ibidem*, p. 77.

³³ C. y G. Picard, *La vie quotidienne à Carthage au temps de Hannibal*, Paris 1958, p. 78.

³⁴ G.C. Picard, *Chroniques, revues et comptes rendus, Karthago*, III (1951-1952), p. 220.

³⁵ M.H. Fantar, *Pavimenta Punica et signe de Tanit dans les habitations de Kerkouane, Studi Magrebini*, 1 (1966), pp. 57-65, pl. I-II; Idem, *Kerkouane*, I, Tunis 1984, pp. 506-508, pl. LII-LV. Este símbolo

de un original prototipo:

- 1.- el triángulo, que es identificado con un betilo;
- 2.- el disco, originalmente encerrado por un creciente invertido (al principio es invertido y luego hacia arriba: cambio de plano como sucede con la flor de loto). Este creciente posteriormente llegaría a ser la barra. El símbolo tendría un poder profiláctico.

Para A.M. Bisi³⁶ no hay una explicación satisfactoria, halla paralelos entre éste y la botella, proponiendo ambos como la expresión de la misma idea religiosa o divinidad.

En 1968 C. Picard cambia su opinión inicial³⁷ que derivaba de las figuras del bronce egeo, pasando de un ídolo a una figura de tipo mágico. Respecto al género, observa que algunas representaciones son masculinas³⁸, lo que le da pie a interpretarla como una figura orante representando el ruego o voto³⁹. La figura sobre un altar con sus brazos en alto portando en su ropa el signo⁴⁰ sería un indicador de que desarrolla un voto a Tanit. El motivo de Tanit al igual que el de la botella serían una interpretación simbólica de la víctima sacrificial⁴¹. El símbolo llega a ser un emblema de la ciudad. Opina que hay una mayor mortalidad de recién nacidos, y a partir del s. IV que se incrementa el uso del signo, simbolizaría la quema de un joven esclavo, un niño deformado, un feto o un animal⁴².

Pierre Cintas⁴³, como se ha visto, no cree que el signo se identifique con Tanit tratándose de varias imágenes simbólicas.

Sabatino Moscati⁴⁴ pone el signo en conexión con las figuras de tipo humano sobre las estelas de Mozia, interpretándolas como femeninas. Algunas tienen sus brazos sobre el pecho mientras otras portan una especie de disco o tambor sobre su pecho.

G. Garbini⁴⁵ propone una combinación del *ankh*, símbolo de vida, y el triángulo,

también aparece sobre dos pavimentos de Selinunte en Sicilia: V. Tusa, Segni di Tanit a Selinunte, *Revista de la Universidad Complutense (Homenaje a García y Bellido II)*, 25 (1976), pp. 29-35; Falsone, *op. cit.*, (nota 6), pp. 137-151, pl. XXIX, 1. Así mismo en un mosaico de Cagliari en Cerdeña: F. Barreca, *La civiltà fenicio-punica in Sardegna*, Sassari 1986, p. 175, fig. 143, en este caso al lado de un caduceo, y p. 195, fig. 160.

³⁶ Bisi, *op. cit.*, (nota 16), pp. 209-210.

³⁷ G.C. Picard, *Il mondo di Cartagine*, Milano 1959, pp. 23-25.

³⁸ Picard 1968, *op. cit.*, (nota 16), pl. I, 1 y otras femeninas, pl. I, 2.

³⁹ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁰ C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pl. VIII, 7.

⁴¹ Picard, 1968, *op. cit.*, (nota 16), p. 85.

⁴² *Ibidem*, p. 87, tomando las indicaciones hechas por J.G. Février, Essai de reconstruction du sacrifice Molek, *Journal Asiatique*, 248 (1960), pp. 176-177.

⁴³ Cintas, *op. cit.*, (nota 2).

⁴⁴ Moscati, *op. cit.*, (nota 23).

⁴⁵ Garbini, *op. cit.*, (nota 22), pp. 178-179.

símbolo de fecundidad, que además simboliza a la diosa cartaginesa.

Sin embargo, si se atiende a su posición en la estela, el signo no correspondería a una divinidad ya que aparece en diversos lugares de la misma. No se puede tampoco establecer su género como pretende Picard, no siendo de ayuda tampoco la identificación de Moscati. Para éste, la figura original estaría sosteniendo sus pechos, no obstante las representaciones de la barra en numerosas ocasiones parecen brazos alzados.

Una representación de Constantina ofrece al espectador una clara antropomorfización del signo teniendo en su brazo derecho un caduceo⁴⁶ o bien con una especie de palmeta en la derecha y un caduceo en la izquierda⁴⁷ y una hoja⁴⁸. También es asociado con trigo en unas pocas estelas⁴⁹, sugiriendo una conexión con la importación a Cartago del culto de Demeter y Kore en el siglo IV. Sobre dos estelas de Lilibeo aparece en una sobre un incensario al que una mujer añade incienso⁵⁰, y en otra sobre un caduceo ante el que levanta su mano derecha una mujer⁵¹. Varias figuras llevan un símbolo de Tanit, así en Sulcis una figura togada masculina lleva uno en su mano derecha⁵² o en Monte Sirai una mujer sostiene uno entre sus pechos⁵³. Aparece también sobre caduceos grabados en las columnas de dos estelas funerarias de Lilibeo⁵⁴.

Para Shelby Brown⁵⁵ llega a ser la representación de la divinidad, y lleva el caduceo (atributo de Hermes) que llega a ser el atributo de la divinidad como conductor del muerto al infra mundo, la mano que a veces le acompaña representaría al oferente. Sin duda, la investigadora llega a la conclusión que el signo representa a la divinidad levantando los brazos en ritual de agradecimiento⁵⁶.

Hacia el siglo III en el *tofet* de Cartago, sobre las estelas el signo de Tanit⁵⁷ suele presentar una barra horizontal plegada en ángulo recto⁵⁸ y combina varios motivos: así el signo coronado por dos circunferencias⁵⁹, la inferior dividida en su interior, sobre las que

⁴⁶ A. Berthier and R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955p. 39, n° 39, pl. VI, A.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 84-85, n° 103, pl. XII, A.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 88-89, n° 108, pl. XXXV, B.

⁴⁹ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 9), pl. XX, h.

⁵⁰ Bisi, *op. cit.*, (nota 16), tav. XLIII, 1.

⁵¹ S. Moscati, *Italia archaeologica. Centri greci, punici, etruschi, italici*, I, Novarra 1973, p. 168.

⁵² *Ibidem*, p. 201.

⁵³ Bondi 1972, pl. XX, 39.

⁵⁴ Moscati, *op. cit.*, (nota 51), p. 169; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), tav. XIV.

⁵⁵ S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, p. 130.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 145.

⁵⁷ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 9), pl. IV b, VI a-j, VII a-x, VIII a-e, g, IX a-k, o, XI b, XIV f, XIX b-c, XX h, ...

⁵⁸ *Ibidem*, pl. IV b, VII a-b, e-f, i-k, m-s, u-v, VIII a-c, g, IX, a-k, m-o, XIV f, XIX b-c ...

⁵⁹ *Ibidem*, pl. VI d, Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 28.

aparece un asta que termina en dos líneas onduladas y una pluma de tipo osiríaco, los brazos son dos caduceos; un gran creciente lunar se une con la barra horizontal del betilo⁶⁰; el disco solar se halla disociado del resto del símbolo y asimilado a una roseta rayada⁶¹; el círculo del signo es rematado como un caduceo⁶²; dos signos salen del tronco de una palmera⁶³; en este caso los dos signos salen de la parte superior del asta de un caduceo, justo antes del remate final⁶⁴; de la base del signo salen dos flores de loto⁶⁵.

Otras veces un emblema aparece dentro del cuerpo triangular: una hoja de hiedra⁶⁶; una especie de acento de tipo circunflejo que recuerda el ornamento «a bretelle» de los ídolos botella de origen egeo⁶⁷; una flor de loto⁶⁸; otro signo de Tanit⁶⁹; un disco o creciente lunar⁷⁰; una roseta⁷¹; un caduceo⁷².

En algún caso, el cuerpo triangular es doble (CIS I 1001), o presenta dos cabezas y dos brazos (CIS I 1041), o lleva una bisectriz en la base (Picard, Bardo, Cb 605), o se une con un caduceo cuyo fuste biseca el triángulo de base mientras los dos anillos sobrepuestos sustituyen el disco que sirve de cabeza al símbolo, ausente (CIS I 3085, 3564, 2641).

En ocasiones los símbolos junto a los que aparece, forma una triada: manos, flores de loto, caduceos, columnas, que suelen flanquear al signo. Un único caso nos muestra la elaboración de una estela con la forma de un signo de Tanit⁷³. Curioso es también la estela geminada, con una representación del signo en cada una de las dos estelas unidas⁷⁴. Es de destacar, también, un signo de Tanit sin círculo de tipo cefálico, en su lugar un creciente lunar invertido⁷⁵.

En cuanto al *tofet* de Susa, este tipo de símbolo es bastante raro respecto a las representaciones en el *tofet* de Cartago, y en su mayor parte se hallan esquematizados. Aparece en ocasiones sobre una flor de loto⁷⁶. Curiosa es la representación del signo

⁶⁰ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 9), pl. VI e.

⁶¹ *Ibidem*, pl. VI a, b, h.

⁶² Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 50.

⁶³ *Ibidem*, fig. 51.

⁶⁴ *Ibidem*, fig. 52.

⁶⁵ *Ibidem*, fig. 53.

⁶⁶ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 9), pl. VI h.

⁶⁷ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 9), pl. VII n, q, u.

⁶⁸ *Ibidem*, pl. IX a

⁶⁹ *Ibidem*, pl. IX b, d9 que en ocasiones adquiere un aspecto semiantropomorfo: *Ibidem*, pl. IX c.

⁷⁰ *Ibidem*, pl. IX e.

⁷¹ CIS I 3276.

⁷² Picard, 1957, *op. cit.*, (nota 16), CB 653, 808.

⁷³ Bisi, *op. cit.*, (nota 16), tav. XX, 2.

⁷⁴ *Ibidem*, tav. XVII, 1.

⁷⁵ *Ibidem*, tav. XV, 1.

⁷⁶ A.F. Le Chanoine Leynaud, Rapport sur les fouilles d'un sanctuaire phénicien a Sousse (Tunisie),

dentro de un ídolo botella excavado a bajo relieve en un nicho y circundado por dos arbustos con forma de palmera, curiosamente el ídolo se prolonga por el altar trapezoidal donde se asienta⁷⁷.

Mayor información nos proporciona el área de El-Hofra. Como se ha señalado, la aparición del signo de Tanit sobre las estelas de Cirta revela que el nombre se utiliza de forma convencional ya que las inscripciones portan dedicatoria a Baʿl Hammon. Cabe mencionar la representación de un símbolo de Tanit, cuya datación epigráfica se establece en el año 46 del reino de Massinissa (158-157) que representa el primer ejemplo de una constante en este *tofet*, aquél de la unión de emblemas o símbolos. El signo se halla entre dos caduceos, coronado por el disco y el creciente lunar hacia abajo cuyas puntas se unen a los brazos doblados del símbolo⁷⁸. Este signo de Tanit puede ser inciso⁷⁹, a relieve⁸⁰, con el sol en su parte superior⁸¹, o por otros símbolos⁸².

En una ocasión, la parte principal del cuerpo tiene en su interior un diseño en V, el signo parece tener un solo pie o asta, dando la sensación de un emblema para ser portado en una procesión⁸³.

Algún signo de Tanit en animación que aparece en la parte superior de la estela, rige generalmente el caduceo que se une por el asta a su brazo⁸⁴. Curioso resulta no solo que en una mano porte el caduceo y en la otra una palma⁸⁵, sino un emblema distinto al caduceo que porta en la otra mano⁸⁶.

Dentro del triángulo que conforma una parte del signo, se inserta un arco con flecha vertical⁸⁷, el símbolo en esta ocasión lleva un caduceo. En alguna de las representaciones, en la parte superior del cuerpo, lleva una especie de lengüeta⁸⁸.

La tenencia de un objeto en una mano u otra no es esencial, así en El-Hofra, aparece un signo de Tanit portando una palma en la mano izquierda y un caduceo en la

Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres, (1911), fig. 2, n. 17; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 61, 65

⁷⁷ P. Cintas, Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), fig. 88; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 70.

⁷⁸ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 46), tav. IX A.

⁷⁹ *Ibidem*, tav. V D, XI B, XIV C, XVII B, XX B, D, XXIV B ...

⁸⁰ *Ibidem*, tav. II A, IV A, V B-C, VI A-D, VII A-B, D, X B ...

⁸¹ *Ibidem*, tav. XXIV D.

⁸² Disco y creciente, *Ibidem*, nota 275 y 296; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), tav. XXV 1, XXVI 1-2, XXVII 2, 3; caduceo Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 46), nota 269-272, letra púnica tav. XLII B-C.

⁸³ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 46), p. 181, tav. XXII B; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 72.

⁸⁴ Bisi, *op. cit.*, (nota 16), tav. XXVI 2-3, XXVII, 3, XXIX.

⁸⁵ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 46), tav. XII A, XXV B.

⁸⁶ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 46), tav. XXV A; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 73.

⁸⁷ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 46), pl. XLIII B.

⁸⁸ *Ibidem*, pl. XXI A, C, D; pl. XXIV C.

derecha⁸⁹ o viceversa⁹⁰.

La importancia del signo se observa bien en los diferentes estudios realizados, así Bertrandy y Sznycer en su estudio observan que el motivo aparece 78 veces sobre las 142 estelas estudiadas⁹¹. Cinco formas de ejecutar la figura del símbolo son observadas por estos investigadores:

- 1.- “Le signe gravé ou en relief avec la barre horizontale”⁹²
- 2.- “Le signe, tracé d’un trait simple en général gravé avec les extrémités de la barre relevées verticalement ou obliquement”⁹³
- 3.- “Le signe tracé d’un double trait, soit gravé (ex.: 18), soit en champlévé (ex.: 28) ou en relief plat (ex.: 46) avec les extrémités de la barre relevées verticalement ou obliquement”⁹⁴
- 4.- “Le signe de Tanit, tracé d’un double trait, ou en champlévé, avec la barre aux extrémités relevées verticalement ou obliquement en arc de cercle”⁹⁵
- 5.- “Signe équivalent à une silhouette anthropomorphe, gravé, en relief plat ou champlévé, avec la barre aux extrémités relevées verticalement ou obliquement”⁹⁶

Acerca del origen y el valor los autores mencionan que “représenterait soit une silhouette d’orant en prière, soit une figuration abstraite à partir d’une table d’autel, munie ou non de cornes et portée par un bétyle pyramidal ou à tronc cônica, soit encore la croix *ankh* ou même une idole de type égéen”⁹⁷. “La valeur du symbole, enfin, pourrait réunir deux idées fondamentalement présentes dans religion phénico-punique: celles de la vie et de la fécondité. Ces deux concepts seraient liés à la notion du salut, résultat souhaité lors de la célébration du sacrifice”⁹⁸.

Como se ha visto en los otros lugares, en época neopúnica el signo adquiere una

⁸⁹ *Ibidem*, pl. XII A.

⁹⁰ *Ibidem*, pl. XXV B.

⁹¹ F. Bertrandy et M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, p. 55.

⁹² 3 ejemplares: *Ibidem*, n° 59, 96, 129, pp. 55-56.

⁹³ 17 ejemplares: *Ibidem*, n° 4, 20, 45, 56, 85, 101, 117, 120, 122, 136 y tres ejemplares con formas cercanas 6, 17, 50, pp. 56-57.

⁹⁴ 10 ejemplares: *Ibidem*, n° 18, 21, 41, 46, 55, 73, 89, 93, 99, 135, p. 57.

⁹⁵ 20 ejemplares de la colección Costa: *Ibidem*, n° 5, 8, 12, 19, 23, 29, 32, 33, 36, 68, 80, 82, 91, 92, 107, 113, 119, 124, 125, 133, p. 57

⁹⁶ 27 ejemplares: *Ibidem*, n° 1, 2, 3, 9, 10, 13, 14, 17, 22, 27, 28, 38, 51, 57, 58, 71, 72, 74, 80, 97, 103, 123, 127, 128?, 131, 139, p. 58.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 58. Cf. Picard, *op. cit.*, (nota 24), pp. 8-11.

⁹⁸ Bertrandy et Sznycer, *op. cit.*, (nota 91), p. 59. Anteriormente, en este sentido, a propósito de Sicilia Moscati, *op. cit.*, (nota 23), pp. 371-374.

forma más o menos antropomorfa⁹⁹ para los autores del estudio habría “perdu totalement sa fonction première et n’être plus alors que la simple figuration du dédicant”¹⁰⁰.

En Althiburos las estelas presentan el signo de Tanit bien sin el disco cefálico o con una granada en lugar de la cabeza¹⁰¹.

En Dougga, las estelas más antiguas alargadas acabadas en punta, portan el signo de Tanit en su forma clásica sobre un centenar de los monumentos votivos¹⁰². Las estelas de los dos primeros siglos de nuestra era muestran la alteración del signo y la aparición de otros símbolos propios del África romanizada, sobre todo emblemas de tipo astral. El signo sin cabeza, recluye en el interior de su cuerpo el animal de sacrificio (símil a El-Hofra o Ain Tounga)¹⁰³ o en Nora con un cuadrúpedo.

En Mozia (Sicilia) este símbolo no aparece. La razón puede estar en el hecho que “tale iconografia compare tra la fine del V secolo a.C. e l’inizio del IV, quando appunto ha termine la produzione di Mozia”¹⁰⁴.

La estela nº 791¹⁰⁵ de Mozia en la que aparece una figura femenina dentro de una capilla o templete, es digna de señalar. La figura esquematizada se halla de frente, con los brazos plegados al pecho¹⁰⁶, pudiendo tratarse del antecedente del signo.

Respecto a la isla de Cerdeña, en el área sacra de Sulcis, un personaje en el interior de un nicho o de una capilla encuadrada por dos pilastras, tiene en su mano derecha un símbolo formado por un triángulo isósceles, una barra horizontal y encima un círculo¹⁰⁷, en el que el P. Bartoloni reconoce el signo de Tanit: “figura umana di sesso incerto stante frontale vestita con tunica, con braccio sinistro e mano al petto sorreggente una stola, con braccio destro disteso lungo il fianco e mano sorreggente il “simbolo di Tanit”, in rilievo nel campo”¹⁰⁸. Sin embargo, S. Moscati opina que se trata de un ‘*ankh*’ “un’iconografia originale del repertorio sulcitano, che non trova confronti negli altri centri di produzione almeno nell’ambito della stessa categoria monumentale è quella del personaggio frontale

⁹⁹ Bertrandy et Sznycer, *op. cit.*, (nota 91), nº 4, 17, 18, 95, 117, 122, 130, 137, 142.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 60.

¹⁰¹ Picard, 1957, *op. cit.*, (nota 16), Cb 1067; J. Toutain, Notes d’archéologie africaine, I. Notes sur quelques stèles votives des environs de Medéina (Tunisie), *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1919), tav. XXI; Bisi, *op. cit.*, (nota 16), fig. 79.

¹⁰² L. Carton, Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga, *Nouvelles Archives des Missions Scientifiques et Littéraires*, VII (1897), p. 400, tav. IV, figs. 5, 9, 17; Picard, 1957, *op. cit.*, (nota 16), Cb 953-954, 956; L. Poinssot et R. Lantier, Les stèles découvertes dans une «favissa» du temple de Saturne à Dougga, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1941-1942), pp. 79-81, 224-240; fig. 94.

¹⁰³ Carton, *op. cit.*, (nota 102), p. 415, n. 23.

¹⁰⁴ S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi a Mozia – Le stele, I-II*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981, p. 76.

¹⁰⁵ *Ibidem*, II. Illustrazioni, tav. CXXXV.

¹⁰⁶ Similar representación se observa sobre la estela nº 797, 861 y 864.

¹⁰⁷ P. Bartoloni, *Le Stele di Sulcis. Catalogo*, Roma 1986, pp. 101ss., nº 474, 475, 477, etc.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 10, nº 485.

con lunga veste, sulla quale una stola scende dalla spalla è retta con la mano stessa, mentre il braccio destro è steso lungo il fianco e la mano regge un oggetto identificabile con l'*ankh* egiziano”¹⁰⁹.

En cuanto al *tofet* de Tharros, se observa que el signo es realizado en pintura THT76/81¹¹⁰, bajorelieve THT81/29¹¹¹, tal vez en la fragmentaria THT75/12¹¹². Además en el territorio del Sinis, en Monte Prama se halló uno ejecutado a bajorelieve¹¹³.

Una estela fragmentada en arenaria eólica¹¹⁴ (A 34,4, L 16,2, E 15,4) hallada en el pozo individualizado en 1984¹¹⁵ en cota 19,80 en la campaña de 1986, lleva en relieve el signo de Tanit (solo antes en 3 de los 308 ejemplares de Tharros¹¹⁶. También, como se acaba de mencionar, en el Sinis, Monte Prama¹¹⁷ y dos o tres estelas de Cuccuru S'Arriu¹¹⁸. En el *tofet* de Nora son 10 los ejemplares de 85¹¹⁹.

En Olbia se constata una única representación del signo de Tanit¹²⁰.

Se puede resumir las diferentes opiniones e interpretaciones sobre el signo en:

- 1) se trata de un desarrollo del signo egipcio de la vida, el *ankh*
- 2) se trata de una derivación de un ancla, emblema de la ciudad de Tiro
- 3) se trata de la combinación del betilo o pilastra sagrado y del símbolo solar, eventualmente divididos por un creciente lunar esquematizado
- 4) se trata de la imagen de un personaje en actitud de oración o ruego, o de la misma oración
- 5) se trata de un ídolo de origen minoico, con una larga vestidura cerrada y brazos

¹⁰⁹ S. Moscati, *Le Stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, Roma 1986, p. 65. Respecto a la controversia entre el signo de Tanit y el *ankh* egipcio, en último término véase: M.H. Fantar, *Présence égyptienne à Carthage*, en *Hommages à Jean Leclant*, (*Bulletin d'Égyptologie*, 106/3), 1993, pp. 206-207.

¹¹⁰ M.L. Uberti, Tharros VIII. Le stele, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), p. 97, tav. XXXVII, d-e. En Tharros ejecución del signo con pintura n° 134 (S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi al Tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici, 21), Roma 1985, p. 119, fig. 22, 134).

¹¹¹ Uberti, *op. cit.*, (nota 110), tav. I, a-b.

¹¹² *Ibidem*, tav. XXXVII, c.

¹¹³ S. Moscati, Tharros IV. Una stele punica a Monti Prama?, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 97-99, tav. XXVIII.

¹¹⁴ S. Moscati, Tharros XIII. Una nuova stele di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 15 (1987), pp. 81-84, fig. 1. tav. XIX.

¹¹⁵ E. Acquaro, Tharros XI. La campagna del 1984, *Rivista di Studi Fenici*, 13 (1985), p. 16.

¹¹⁶ Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 110), n° 133-135, pp. 45-47.

¹¹⁷ *Ibidem*, n° A1, pp. 85-86.

¹¹⁸ A. Siddu, Cabras-Cuccuru S'Arriu. Tempio a pozzo nuragico: le stele puniche, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 115-118.

¹¹⁹ Moscati – Uberti, *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, Roma 1970, n° 50-59, p. 36.

¹²⁰ S. Moscati, Un «segno di Tanit» presso Olbia, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 41-43. Moscati e Uberti, *op. cit.*, (nota 110), n° 133-135; Idem, *op. cit.*, (nota 119), n° 50-58.

elevados.

Parece evidente que “L’emergere di Tanit e del «segno di Tanit» avvengono in un periodo in cui le diverse arcaiche civiltà orientali (egiziana, babilonese, fenicia) si stemperano venendo a contatto con le nuove, la greca e l’iranica, mentre maturano nuovi fermenti religiosi che hanno tutti come motivo centrale l’esigenza soteriologica”¹²¹.

¹²¹ Garbini, *op. cit.*, (nota 22), p. 178.

Apéndice XIII – Representaciones de un triángulo



La técnica de ejecución es, como en la mayor parte de los símbolos, o bien grabado o bien obtenido con relieve en la piedra.

Podría tratarse de un intento fallido de un signo de Tanit, sin embargo, claramente se trata de un símbolo propio. Así, lo atestigua un grafito sobre un banco del santuario de Ras il-Wardija (Gozo), en el que aparece un triángulo isósceles¹. También se halla atestiguado en el área sirio-palestina con el valor de siclo. En el ámbito púnico aparece sobre objetos cerámicos, generalmente ánforas². Asimismo se halla grabado en el banco de roca del *tofet* de Sant'Antioco³ por lo que el símbolo tendría un valor de tipo religioso. De la situación de los hallazgos, G. Garbini deduce que “Si potrebbe perciò concludere che il triangolo apicato fosse il simbolo di Astarte”⁴.

L. Hautecoeur admite que el triángulo es un símbolo solar: “Le soleil, écrit-il, se résume parfois en un triangle, qu'on voit en Egypte, en Assyrie, en Syrie et qui est peut-être le prototype de celui qui désignera Dieu dans l'art chrétien”⁵.

A ello se debe añadir su presencia en ámbito funerario⁶, o sobre dos estelas una de Nora⁷ y otra de Cartago⁸.

Sin embargo el testimonio más interesante es un sello fenicio publicado por M. Lidzbarski⁹ en el que un genio con cuatro alas portando la doble corona egipcia lleva en

¹ En el santuario de Tas-Silg sobre un bloque de piedra del vano 6 se halla un símbolo de estas características aunque en una posición de menor relevancia. Sin embargo el símbolo se ejecuta en ocasiones sobre las inscripciones pintadas. G. Garbini, *Missione archeologica italiana a Malta*. 1965, Roma 1966, p. 59, tavv. 38,2; 108,2.

² En ocasiones con valor de unidad de medida como sucede en San Paolo Milqi, Garbini, *ibidem*, p. 160.

³ G. Pesce, *Sardegna punica*, Cagliari 1961, fig. 44.

⁴ G. Garbini, *I Fenici. Storia e Religioni*, (Istituto Universitario Orientale, Series Minor, XI), Napoli 1980, p. 184.

⁵ L. Hautecoeur, *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris 1954, p. 156.

⁶ Anfora procedente de Cartago, P. Cintas, *Céramique punique*, Paris 1950, n. 279, tav. 22. Anfora procedente de Ischia, G. Garbini, Un'iscrizione aramaica a Ischia, *La Parola del passato* (1978), pp. 148-149.

⁷ G. Patroni. Nora colonia fenicia in Sardegna, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XIV (1904), tav. XXI, 1cc

⁸ P. Bartoloni, *Le stèle archaïques du tofet de Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976, p. 74, n° 192, tav. LIV.

⁹ M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, Giessen 1902, pp. 137-139.

la mano derecha un ‘*ankh* y en la izquierda un triángulo isósceles. De procedencia desconocida, la argumentación establecida por el filólogo es que resulta anterior al signo de Tanit.

En ocasiones aparecen dos triángulos equiláteros formando una estrella de seis puntas.

En el *tofet* de El-Hofra¹⁰. curiosamente la posición del triángulo es diferente a aquella del signo de Tanit, ya que se halla encima de un creciente lunar con las puntas hacia arriba y el disco solar.

En Mozia aparecen varias representaciones esquemáticas en las que se inserta un triángulo junto a lo que parece un rostro. Así la estela nº 983, descrita por Bice Pugliese: “Sulla faccia corre, parallela ai lati, un’incisione profonda ed irregolare che forma una sorta di nicchia contenente nella parte superiore un volto assai schematizzato, E’ di forma triangolare con il lato superiore coincidente con quello della nicchia; gli occhi ovali sono in rilievo e spiccano in un’orbita appena accennata; il naso è rappresentato semplicemente con una incisione verticale terminante con un’altra orizzontale, indicante probabilmente la bocca; sulla fronte, in direzione del naso, si nota in rilievo una semisfera”¹¹. Símil es la representación sobre la estela nº 977. Otro caso en que este esquema aparece es el de la estela nº 978, donde el rostro tiene los elementos esenciales, hay una división de las piernas, la figura tiene una línea rectangular de contorno. Otros casos de tipo parecido en la ejecución de la figura, son la estela nº 980, donde la línea del rostro se curva, y la estela nº 984, cuya descripción aportada por Bice Pugliese dice: “Sulla faccia è inciso rozzamente e con largo tratto il prospetto, assai schematico, di un’edicola sormontata da una gola egizia con espansioni laterali. Del *naòs* originale non resta che la sagoma con la svasatura superiore della gola; al centro di questa è inciso un globetto. Nello spazio compreso tra le fiancate della cella, è raffigurata una figura femminile assai stilizzata, quasi in forma di bottiglia. La figura è formata da tre trapezi rovesciati, i primi due privi di base, che s’ingrandiscono in successione verso il fondo; sul primo, che rappresenta la testa, sono incisi gli occhi lunghi a mandorla; sul secondo i lati sono leggermente arrotondati probabilmente a significare la curva delle braccia”¹². El primer trapecio en realidad es un triángulo, tal vez una especie de máscara.

Signo curioso es aquel en el que aparecen tres círculos dispuestos en posición triangular en el frontón, siendo de mayor tamaño al superior, así como un semicírculo,

¹⁰ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d’El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, p. 98, nº 125, pl. XLIII A.

¹¹ A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, G. Matthiae Scandone, B. Olivieri Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-V. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 31), Roma 1969, p. 171.

¹² A. Ciasca, G. Garbini, P. Mingazzini, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-IV. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell’Università di Roma*, (Studi Semitici 29), Roma 1968, p. 72.

también con punto interior, en el centro de la base que forma la figura triangular. Los círculos tienen un agujero central como si fueran trazados a compás. Curiosamente en el cuerpo de una estela¹³ aparece un individuo cuya cabeza es un círculo con un agujero central. Henri Morestin interpreta esta composición “comme pour exprimer la fuite du temps – donc l’idée d’éternité – dans l’union intime du jour et de la nuit”¹⁴.

¹³ H. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, (Etudes d’Antiquité Africaines), Paris 1980, n° 27 (145, pl. III), 660 (234-235, pl. XLIV) 719 (242, pl. XLVII).

¹⁴ *Ibidem*, pp. 123-124.

Apéndice XIV – Representaciones de motivos vegetales



Palmera

En el área sacrificial de Cartago aparece en torno al paso del siglo III al siglo II¹, donde el influjo clásico está ausente. Entre dos columnas jónicas, debido a los capiteles arcaizantes que sostienen dos jarras, hay una palmera². Sobre el tronco, a cada lado, dos figuras groseramente esbozadas³. A la izquierda un caduceo con bandas.

En otra estela, un personaje humano con una larga túnica, el brazo derecho levantado, se halla entre dos palmeras flanqueadas por dos caduceos, bajo un disco solar alado que sirve de separación con el campo iconográfico superior encuadrado en el frontón con un signo de Tanit. Toda la iconografía se halla sostenida por dos columnas con capiteles eólicos⁴.

Otro ejemplar presenta la siguiente composición: dentro del brazo de una mano elevada se inserta el tronco de una palmera⁵

En Susa, se halló una estela con dos palmas estilizadas en una composición con un betilo y un altar ardiente⁶.

Una composición presenta un signo de Tanit sobre una flor de loto⁷, en su parte superior hay una hoja de acanto. El signo se halla encuadrado a los lados por dos caduceos. Esta misma composición de motivos vegetales orientales y griegos se halla sobre una estela de tufo revestida de enlucido, dividida en dos registros⁸: en el inferior

¹ G.G. Lapeyre et A. Pellegrin, *Carthage punique (814-146 avant J.-C.)*, Paris 1942, tav. IV d; M. Hours-Miédan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), pl. XIX d; A.M. Bisi, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, fig. 13.

² Respecto a los signo que acompañan a la palmera de tipo datilera, conectados con su función de fertilidad: Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), pl. XIX a-c, e, XXX e.

³ Bisi, *op. cit.*, (nota 1), fig. 51, las dos figuras rampantes son, en este caso, dos signos de Tanit que salen de la parte inferior del tronco.

⁴ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), plv. XXXIV c; Bisi, *op. cit.*, (nota 1), fig. 36.

⁵ CIS I 2465; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), pl. XI, C.

⁶ P. Cintas, Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), p. 52, fig. 117; Bisi, *op. cit.*, (nota 1), fig. 62.

⁷ Leynaud, CRAI 1911, fig. 2, n. 17; Bisi, *op. cit.*, (nota 1), fig. 65

⁸ Cintas, *op. cit.*, (nota 6), figs. 66-67; Bisi, *op. cit.*, (nota 1), fig. 67

dos triadas betílicas encuadradas por dos columnas con volutas, en el superior tres hojas de flores de loto intercaladas con dos rosetas a seis pétalos.

En el *tofet* de El-Hofra son bastante frecuentes los motivos vegetales. En las tres cuartas partes de la estela: una palmera viene transfigurada hasta asumir una moldura cilíndrica, expandida inferiormente para evocar la forma de los pies de una figura humana erecta, montada por un cuello filiforme y por un rostro a guisa de calabaza, con una altísima protuberancia frontal en la que Berthier ve una corona o tiara⁹.

En el mundo griego la palmera se identifica como árbol de Apolo¹⁰.

En el *tofet* de Volubilis, aparecen una serie de representaciones vegetales, un total de 4, y de árboles, siendo éstos 7, curiosamente una conífera aparece detrás de dos personajes sobre la estela 153¹¹. Cuatro de los ejemplares son palmeras¹². Además se hallan largos troncos desnudos¹³ que portan los fieles en un gesto parecido a la representación de la estela nº 637¹⁴.

Palmeta o palma

La palmeta, según G. Contenau, “qui est commune à Chypre et à la Phénicie, mais dont le type se trouve déjà réalisé sur les ivoires de Nimroud et d’Arslan-Tash, est indifféremment nommée phénicienne ou chypriote; en effet, la Phénicie et Chypre en font un ornement de prédilection à l’époque perse”¹⁵.

Respecto a la palmeta, la opinión de René Dussaud se resume: “La valeur religieuse que les Phéniciens attachent au motif floral que nous venons d’examiner et d’où dérivent tant d’aspects différents de l’«arbre sacré» tient, nous l’avons dit, à ce qu’il incorpore la divinité et en manifeste la présence. Cela nous explique la curieuse stèle en forme de chapiteau où buste de la déesse à coiffure hathorique porte un naos de

⁹ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d’El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, tav.XXII C, p. 186.

¹⁰ W. Déonna, L’ex-voto de Cypselos à Delphes: le symbolisme du palmier et des grenouilles, *Revue de l’Histoire des Religions*, CXXXIX (1951), p. 190.

¹¹ H. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, (Études d’Antiquité Africaines), Paris 1980, nº 153, pp. 195-196, pl. XII. “Deux figurines sont debout, côte à côte, pieds à gauche, vêtues de longues robes plissées et coiffées de hauts bonnets pointus. Celle de gauche abaisse sa main droite sur un autel dont le large soubassement porte un fût délié et un entablement cornu. Sa voisine s’appuie sur un objet constitué d’une longue tige déprimée à son extrémité fixée sur un socle quadrangulaire muni d’une pointe et divisé en trois bandeaux horizontaux; sa main gauche tient un bâton long et mince” (196).

¹² *Ibidem*, nº 41 (p. 147, pl. IV), 205 (p. 174, pl. XVI), 333 (p. 193, pl. XXV), 637 (p. 232, pl. XLIII).

¹³ *Ibidem*, nº 99 (p. 157, pl. VIII), 148 (p. 165, pl. XI), 793 (p. 251, pl. LI).

¹⁴ *Ibidem*, p. 232, pl. XLIII.

¹⁵ G. Contenau, *Manuel d’archéologie orientale*, III, Paris 1931, p. 1467.

type égyptien imbriqué dans la palmette. L'image du dieu apparaît au fond du naos dont la porte est accostée de deux colonnes à chapiteau hathorique surmonté du disque ailé"¹⁶

Según H. Danthine: "En réalité, il existe deux types de palmettes, l'une dérivée du dattier, l'autre du lotus; Puchstein l'avait déjà signalé mais sans y insister. Il est pourtant possible d'établir certaines différences qui valent pour la majorité des représentations: tandis que la palmette dérivée du dattier décrit, dans sa ligne générale, un arc de cercle plus ou moins développé, les pétales extérieurs du lotus tracent deux courbes qui, de la base, se dirigent dans une direction opposée; le plus souvent, les pointes des pétales prennent place sur une ligne droite. En général, dans la palmette dérivée du dattier, les palmes s'épanouissent l'une à côté de l'autre; seule la feuille centrale empiète parfois légèrement sur ses voisines; au contraire, dans la palmette dérivée du lotus, les pétales se recouvrent l'un l'autre. Leurs extrémités effilées s'opposent aussi aux pointes arrondies des palmes du dattier. Réduites à un schéma triangulaire, celles-ci sont dirigées en sens inverse des pétales du lotus"¹⁷. Para este autor la palmera sería un símbolo de Shamash¹⁸.

La palma puede aparecer aislada o bien tenida por un signo de Tanit. Para H.I. Marrou la palma simboliza la victoria¹⁹.

En Cartago²⁰ entre el siglo III y la primera mitad del siglo II es considerada como "un symbole de vie et de vie *post mortem*"²¹.

En El-Hofra la palma aparece bastante frecuentemente²². Se representa en la parte superior de la estela²³. Una estela con el frontón fracturado muestra en la parte superior central una especie de fruto al que acompañan a derecha una palma y a izquierda un caduceo, debajo en una cartela rectangular con inscripción²⁴. Otra estela presenta una forma estilizada plantada sobre una bola, que parece ser la cabeza del signo de Tanit (la estela está fragmentada en la mitad) y con un caduceo a cada lado, en

¹⁶ R. Dussaud, *L'art phénicien du I^{er} millénaire*, Paris 1949, p. 106.

¹⁷ H. Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris 1937, pp. 46-47.

¹⁸ *Ibidem*, p. 161.

¹⁹ H.I. Marrou, *Palma et laurus, Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome*, 58 (1941-1946), p. 126.

²⁰ Para la descripción de las palmetas C. Picard, *Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, Karthago, XVII 1973-1974* (1976), pp. 121-124, pl. IX, 1, 2, 3; pl. X, 4, 6; XI, 10 y Eadem, *Les représentations de sacrifice molk sur les stèles de Carthage, Karthago, XVIII 1975-1976* (1978), pp. 71-78.

²¹ Picard, 1976, *op. cit.*, (nota 20), p. 121, pl. VII, 2 y Eadem, 1978, *op. cit.*, (nota 20), pp. 86-89.

²² Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 9), pl. VIII, B = 56 PUN; 103 PUN = pl. XII, A; XX, A; 108 PUN = XXV, B

²³ *Ibidem*, pl. XIX, B; 86 PUN = pl. XXI, A; 107 PUN = pl. XXI, C.

²⁴ *Ibidem*, pl. VIII, B, (56 Pun).

la parte superior un semicírculo con un punto en su interior, parece una esquematización de un creciente con los cuernos hacia arriba y el disco en su interior²⁵.

Del estudio de las estelas de este *tofet* depositadas en el Musée du Louvre, este símbolo se representa en siete ocasiones²⁶. Solo en un caso, dentro del frontón encima del creciente lunar con las puntas hacia abajo y el disco solar²⁷. Un caso ²⁸ es la prolongación de las articulaciones del signo de Tanit aunque en este caso pueda parecer una mano esquemática. Por último, dos representaciones en Constantina²⁹ colocadas dentro del frontón.

En Volubilis la palma aparece 24 veces³⁰. Asimismo se observan en forma de coronas simples³¹ o dobles³². También se atestiguan las palmas como elemento exento³³.

Flor de loto

Solo en Cartago, se atestigua en dos casos entre las estelas arcaicas³⁴, siendo posteriormente su representación generalmente ejecutada de forma estilizada³⁵. Tanto en Nora como en Mozia, aparece en posición subordinada a otros motivo iconográficos³⁶. En Sulcis: “La decorazione è scolpita in un campo rettangolare incavato, secondo una tipologia che richiama a vista i *titula* delle più tarde stele neo-puniche. La sequenza dei tre fiori di loto alternati a due boccioli richiama per la resa la plasticità di realizzazioni fittili. L’originalità della decorazione indica nella stele l’opera di un ‘artista’, più che di un artigiano, il quale interviene con spirito innovatore su un cartone aderente ai cononi che carttarizzano le stele di buon livello, fornendo contributi all’individuazione di

²⁵ *Ibidem*, pl. XX, A.

²⁶ F. Bertrandy et M. Szyner, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, n° 22, 45, 56, 58, 64, 71, 78.

²⁷ *Ibidem*, n° 78.

²⁸ *Ibidem*, n° 56.

²⁹ *Ibidem*, palmeta n° 5, 122.

³⁰ Morestin, *op. cit.*, (nota 11), n° 730, p. 243, pl. XLVIII.

³¹ *Ibidem*, n° 211.

³² *Ibidem*, n° 61, 252.

³³ *Ibidem*, n° 133, 280, 537.

³⁴ P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976, p. 151-152, n° 609-610, tavv. CLXVI-CLXVII.

³⁵ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), pl. IX a, f, k, e, XI e, XIX e, XXI b-c, e-f; Bisi, *op. cit.*, (nota 1), figs. 35, 49, 53.

³⁶ S. Moscatti e M.L. Uberti, *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, (Studi Semitici 35), Roma 1970, n° 73; G. Lilliu, *Le stele punique di Sulcis (Cagliari)*, *Monumenti Antichi dell’Accademia dei Lincei*, 40 (1944), n° 42-43, 55-56; M.L. Uberti, *Una base-altare a fiore di loto da Mozia*, *Rivista di Studi Fenici*, 2 (1974), pp. 187-189.

botteghe locali caratterizzate da grande perizia tecnica, accanto ad altre di livello qualitativamente inferiore”³⁷.

Hoja de hiedra

Solamente aparece en un caso aislada en Cartago³⁸. Generalmente se representa en posición subordinada a otros motivos iconográficos³⁹. Hay que mencionar un ejemplar que presenta en uno de los lados de un cipo que sobre el otro presenta a un signo de Tanit y en otro un delfín que salta a la izquierda⁴⁰.

Respecto a otro tipo de árboles cabe mencionar: el granado⁴¹ cargado de frutos y el olivo⁴².

Otros motivos vegetales, generalmente ejecutados de manera estilizada son: roseta y los racimos de acanto⁴³. O las coronas, que pueden tratarse de elementos rituales. En Volubilis se hallan 46 ejemplares, algunas con un diámetro mínimo de 15 mm.⁴⁴ a 40 mm.⁴⁵, suelen estar en la mano a la derecha del personaje.

³⁷ M.L. Uberti, *La collezione Biggio. Antichità puniche a Sant'Antioco*, (Collezione di Studi Fenici, 9), Roma 1977, p. 21, n° 1.

³⁸ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 34), p. 152, n° 613, tav. LXVII.

³⁹ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), pl. VIII, e; XI, f; XV, e, g; XVI, j, k; XVIII, 1; XXII, f.

⁴⁰ Bartoloni, *op. cit.*, (nota 34), p. 81, n° 17, tav. V.

⁴¹ S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord. IV. La civilisation carthaginoise*, Paris 1928, pp. 369-370.

⁴² Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), pl. XX a, h-i, XXI d. Algunas ocasiones las espigas en grano. No se puede seguir la afirmación de esta autora, para la cual “le lotus semble n'avoir à Carthage qu'un rôle ornamental” (p.47). Meter huevos de avestruz.

⁴³ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), pl. XIII e, XIV d, f, XV a-g, XVII a-c, XVIII a-g ...; Bisi, *op. cit.*, (nota 1), fig. 38, 39.

⁴⁴ Morestin, *op. cit.*, (nota 11), n° 21 (p. 144, pl. II), 85 (p. 155, pl. VII), 183 (p. 170, pl. XIV).

⁴⁵ *Ibidem*, n° 68 (p. 152, pl. V), 34 (p. 146, pl. III).

Apéndice XV – Conclusiones respecto a la simbología



S. Gsell daba una primera visión de la iconografía que portan las estelas al realizar su interpretación del culto fenicio en *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* IV, Paris 1920, aunque este trabajo es previo a las excavaciones de Cartago y Hadrumantum. Sin embargo, será M. Hours-Mièdan quien realice el primer trabajo con material tanto anterior a las excavaciones del *tofet*, como del propio santuario (con el permiso de R.P. Lapeyre, excavador del *tofet* desde 1934 a 1936) *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage*, publicado en la revista *Cahiers de Byrsa*, I del año 1950. En él, analiza los motivos, presentándolos en las siguientes categorías: símbolos divinos, arquitectura, plantas, animales, imágenes cultuales, personas, ocupaciones y variados. En su descripción, adopta la terminología de Poinssot y Lantier pero no cree que sus niveles C y D estuvieran claramente dos estratos separados¹. Respecto a la cronología, data las estelas de su estudio durante los tres últimos siglos de Cartago. Proporciona junto al texto los toscos esbozos de gran número de motivos y estelas. Estas son divididas en una parte superior, correspondiente a la parte celeste, y una parte inferior, o parte terrestre², asumiendo la investigadora que solo motivos divinos eran localizados en el frontón. Sin embargo su estudio no es consistente en la aplicación de estas categorías divinas y profanas, ya que, como se puede deducir del estudio de S. Brown, muchos motivos se representan en dos o tres zonas.

Posteriormente, G. Picard en su trabajo *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954, incluye algunos aspectos sobre la iconografía sacrificial. Para ello, trabaja sobre la excavación de Cintas en el *tofet* de Cartago siendo director de Antigüedades de Cartago. A.M. Bisi, por su parte, realiza un trabajo sobre la religión fenicia basándose en el análisis de las estelas de los *tofet* conocidos en aquel momento, de ahí en 1965 *La religione punica nelle rappresentazioni figurate delle stele votive*. La autora considera que dos aspectos de la religión púnica han sido derivados del segundo milenio Siria³:

- 1) un interés en betilos y emblemas astrales, y
- 2) una predilección en la que dios y sacerdote son protagonistas.

¹ M. Hours-Mièdan *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage*, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), p. 21.

² *Ibidem*, p. 23.

³ A.M. Bisi, *La religione punica nelle rappresentazioni figurate delle stele votive*, *Studi e Materiali per la Storia della Religione*, 36 (1965), pp. 102-103.

En 1967, esta misma investigadora, publica *Le stele puniche*, el primer estudio significativo tras el de Hours-Mièdan, donde sintetiza la información de las estelas de todos los *tofet*, incluyendo su interpretación de prototipos simbólicos y decorativos del Próximo Oriente, y considerando los cambios cronológicos y la continuidad en su forma e iconografía⁴.

G-C. Picard lleva a cabo un primer estudio al realizar el *Catalogue du Musée Alaoui* en 1959, posteriormente C. Picard analiza las estelas en *Le représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage*, una primera parte publicada en la revista *Karthago* XVII en 1976 y una segunda parte publicada también en la revista *Karthago* XVIII en 1978. Pretende compilar un exhaustivo catálogo de todos los monumentos cartagineses, aunque opta por un estudio de las estelas de los museos tunecinos (Cartago y Bardo) y del Louvre, así como las recogidas en el *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Elabora su estudio alfabéticamente según los motivos, que clasifica en tipos y subtipos, presentando además una serie de dibujos y fotografías. Acerca de la tipología de las estelas, describe los primeros monumentos del s. VIII y principios del s. VII como simples piedras vestidas, algunas veces cuadrada y con terminaciones puntiagudas⁵. Data los cipos en torno al s. VI y registra un incremento en su tamaño durante el s. V cuando otras formas aparecen, incluyendo los obeliscos egipcios. Las estelas reemplazan a los cipos en el s. IV. Las estelas más tempranas miden sobre un metro de alto, 20 cm de largo y 10 cm de ancho, decreciendo en tamaño con el tiempo. A inicios del s. III las acróteras llegan a ser un elemento estandarizado en las estelas. La división en el s. III entre anchas y delgadas estelas al inicio y anchas estelas en la base con cuerpos delgados al final no tiene un razonamiento lógico.

Por último, el estudio de S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, que realiza su análisis sobre los motivos en la iconografía sacrificial como “our last tool for reconstructing the rituals that accompanied the offering of a child through fire to the gods”⁶. Destaca la percepción en cuanto a la forma de incidir los motivos, así, la mayor parte se hallan incisos en una sección con forma de V de aproximadamente 0,5 cm. de ancho⁷. Aunque anteriormente ya se había apuntado que la acción del escultor era planificada, las inscripciones además demuestran que eran realizadas por el cumplimiento de un voto. La investigadora estadounidense afirma que eran realizadas probablemente antes del ritual, con la calidad, diseños y motivos quizás elegidos por los progenitores según un gusto o posibilidad

⁴ Eadem, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, p. 20.

⁵ C. Picard, *Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage*, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), p. 73.

⁶ S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, p. 120.

⁷ *Ibidem*, p. 94.

financiera: sin embargo, no hay dos estelas exactamente iguales, aunque algunas parecen ser prefabricadas, ya que a menudo el espacio para la inscripción no ha sido utilizado⁸.

De la lectura y revisión de las diferentes propuestas llevadas a cabo, y de la lectura de lo anteriormente expuesto respecto a los símbolos ejecutados sobre los monumentos lapidarios del *tofet*, se observan una serie de generalidades, si se puede permitir la expresión. Claramente hay un punto de flexión en la ejecución, así hacia finales del siglo V o comienzos del siglo IV, como también parece observarse en la epigrafía de las estelas, los escultores cambian el material empleado, es decir, el tipo de piedra, tallan ésta produciendo nuevas formas y realizan nuevas decoraciones.

La iconografía de los monumentos es conservadora, aunque con alguna pequeña variación. Cuatro motivos predominan sobre el resto: la mano, el creciente lunar, el símbolo de Tanit y el caduceo. Mientras que las partes del cuerpo suelen aparecer más raramente representadas, así la oreja⁹, el ojo¹⁰ y el pecho¹¹.

Se evidencian motivos claramente egipcios: la flor de loto¹², el disco solar alado¹³, el ureus¹⁴ y Horus momificado¹⁵. Así mismo, columnas en forma de loto.

Algunos motivos iconográficos pueden indicar el estatus y profesión del dedicante (herramientas, caballos, elefantes, barcos), otros, simplemente animales sacrificiales (ovejas, toro). Otros parecen ilustrar el medio ambiente (delfines y peces en el mar, palmera datilera) y posiblemente también la ocupación del dedicante, o ser el emblema o esfera de influencia de la divinidad.

En el s. IV aparece un nuevo repertorio de motivos principalmente abstractos y de símbolos: las manos, los caduceos, los signos de Tanit, los emblemas astrales. Los motivos más frecuentes de este periodo son: el disco solar (algunas veces con un punto al centro) y el creciente lunar vuelto hacia abajo¹⁶; el ídolo botella con un motivo similar a un acento circunflejo boca arriba sobre la base del cuello, cuya interpretación es diversa¹⁷, situado

⁸ *Ibidem*, pp. 104-105, 114-115, 171.

⁹ *Ibidem*, fig. 31:496.

¹⁰ *Ibidem*, fig. 16:103. No se debe olvidar la representación de ojos de tipo aprotopaico en las naves.

¹¹ *Ibidem*, fig. 22:289.

¹² *Ibidem*, fig. 34:529.

¹³ *Ibidem*, fig. 21:262.

¹⁴ *Ibidem*, fig. 30:477.

¹⁵ *Ibidem*, fig. 34: 519.

¹⁶ C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui .Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, Cb 172-175, 177-181, 183-186, 188, 190, 193, 200, 204 ...; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), tav. V-VI, XIII, ...

¹⁷ Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), p. 25 habla de “une ligne incisée à la base du cou, semblant indiquer un collier”. Véase A.M. Bisi, *Le stèle puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, fig. 34 a, c, f-h, tav. XIV, 2, XVI, 1, XVII, 2..

constantemente sobre un altar a gola egipcia¹⁸; y algunos símbolos procedentes de la influencia clásica, como el caduceo, algunas veces con cintas o banderolas a la mitad del fuste¹⁹, los delfines²⁰ y las hojas de hiedra²¹.

Con el periodo helenístico se asiste a la introducción de la cultura griega en el mundo púnico, apareciendo los emblemas de la religión dionisiaca, las representaciones de Démeter y Koré, mientras los encuadres arquitectónicos se inspiran en el dórico clásico desarrollado en Sicilia, situación que emerge en durante el siglo IV²², además en este momento se inserta dentro de la sociedad cartaginesa la comunidad económica de Alejandría bajo órbita de los Ptolomeos, que sirve para impulsar el desarrollo y el predominio de la ciudad cartaginesa perdida en tiempos de final de la dinastía magónida²³.

Se pasa de las figuras de tipo egiptizante a las representaciones de corte más clásico o helenístico. Con encuadramientos arquitectónicos en donde prevalecen las columnas jónicas o con capiteles eólico chipriota y los frontones arquitrabados, con tímpanos y acróteras de tipo greco clásico, aunque persisten los frisos de ureos y los discos solares alados que se engloban en un contexto arquitectónico helénico.

Estos motivos de procedencia griega se resumen en: el triglifo-metopa, la corona de laurel²⁴ y la palmeta²⁵. Además, las fachadas arquitectónicas con columnas de capital jónico con frontón²⁶, y en algunas ocasiones solo se representan las dos columnas. A veces los capiteles son eólicos (tres pares) o dóricos (cuatro). A veces, una sola columna con capitel jónico soporta una vasija, en un caso una oveja y en otro una esfinge.

Curiosamente, las columnas dóricas se atestiguan en Nora y en Sulcis, pero no en Cartago, donde aparecen solo en el s. IV, después de la depredación del templo de Démeter y Koré en Siracusa por obra de mercenarios púnicos y de la sucesiva introducción en Cartago del culto de las dos diosas, del cual derivan con toda probabilidad también la imitación del edificio que hospedaba los simulacros en la ciudad siciliana. Como se ha dicho, a la vez desaparecen las siluetas humanas con *klaft* y miembros de tipo leñoso y esquemáticos que asemejaban las hieráticas figuras divinas egipcias.

¹⁸ Picard, *op. cit.*, (nota 16), Cb 175-193, 368, 405-417 (412 y 415 sobre el cuello de la botella una cabeza humana), 552-573(; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), tav. V (con ojos y boca el ejemplar j.

¹⁹ Picard, *op. cit.*, (nota 16), Cb 192, 198, 201, 225, 227, 231-233, 559, 585, 591 ...; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), pp. 34-36.

²⁰ Picard, *op. cit.*, (nota 16), Cb 229; Hours-Miédan, *op. cit.*, (nota 1), p. 52, Bisi, *op. cit.*, (nota 17), fig. 32.

²¹ Picard, *op. cit.*, (nota 16), Cb 217, 405, 452, 586; Bisi, *op. cit.*, (nota 17), tav. XX, 1.

²² C. Picard, Notes de chronologie punique: Le problème du V^e siècle, *Karthago*, XII (1963-1964), pp. 17-27.

²³ M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of Hellenistic World*, I, Oxford 1941, pp. 395-387.

²⁴ Brown, *op. cit.*, (nota 6), fig. 20:254; 26:345.

²⁵ *Ibidem*, fig. 16:118, 130, 141; 18:222.

²⁶ *Ibidem*, fig. 18:222, 224.

En el periodo que se puede denominar neopúnico, el universo religioso se inspira en ocasiones en las doctrinas mistéricas e iniciáticas, así junto al signo de Tanit, los caduceos y los emblemas astrales, como continuación de la tradición púnica, florecen nuevos emblemas en las estelas africanas y que provienen de las creencias religiosas propias del sustrato líbico (el cuerno) o del repertorio figurativo iniciático (el vaso, la cista y los pájaros bebiendo en una cratera o picoteando un racimo de uvas de los misterios báquicos y eleusinos). Los númidas se consideraron herederos de la cultura material de Cartago, aceptando la teología púnica que desarrolla el estadio de un primitivo animismo²⁷, así se observa en las estelas de Constantina, claro ejemplo de la continuidad de la tradición cultural fenicia.

Evidentemente, en el desarrollo de las formas y plasmación de las expresiones religiosas se advierte una precedencia del aniconismo sobre el antropomorfismo, siendo para A.M. Bisi los descubrimientos de Mozia dan la solución al problema. Así, el hallazgo en los estratos más antiguo del *tofet* de la isla prevalecen las imágenes humanas, por lo que muchas de las antiguas imágenes de tipo icónico de Cartago deben permanecer todavía inéditas, la presencia de gran cantidad de representaciones antropomorfas en las estelas arcaicas de Nora y Sulcis, son todos motivos que inducen a suponer una prioridad cronológica si no espacial de las iconografías humanas sobre las betílicas, al menos en la fase más antigua de la civilización púnica.

Generalmente, los símbolos de tipo astral: el creciente, el disco y la estrella, se sitúan en lo alto del campo iconográfico, siendo representado en el frontón de las estelas. La combinación de signos generalmente se define por antonomasia con el símbolo de Tanit en la parte central acompañado del caduceo y la mano derecha, generalmente ocupando el campo iconográfico de la estela, cuando hay campo epigráfico, bajo el mismo²⁸. A veces los elementos que acompañan al signo de Tanit son dos caduceos²⁹, aunque en ocasiones solo es un caduceo quien acompaña al signo de Tanit³⁰ en la parte

²⁷ Bisi, *op. cit.*, (nota 3), pp. 85-112.

²⁸ Así en sucede en las estelas de la colección Costa, en veintidós ocasiones (F. Bertrandy et M. Szzyr, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, n° 5, 8, 12, ésta sin embargo encima del cartucho, 16, 19, 29, 32, 33, 36, 55, 64, 68, 82, 91, 92, 107, 113, 119, 123, 124, 125, 155) y en las estelas de El-Hofra nueve veces (A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, 29 NEOPUN, pl. III, 8; 49 NEOPUN, pl. VI, C; 84 NEOPUN, pl. XVII, D; 86 PUN; 93 PUN, pl. XIII, C; 107 PUN; 134 PUN, pl. XXI, A, C, D; 269 PUN, pl. XXII, A; pl. XXIV, C).

²⁹ Colección Costa, Bertrandy et Szzyr, *op. cit.*, (nota 28), n° 12, 18, 21, 34, 117, 122, 130; Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 28), 26 PUN, 46 PUN, pl. V, B, D; 55 PUN, pl. VII, A; 58 PUN, pl. IX, A; 82 PUN, pl. XVII, C; 90 NEOPUN, pl. XV, A; pl. XXIII, C, D; 145 PUN, pl. XXIV, B.

³⁰ Colección Costa treinta y seis veces, Bertrandy et Szzyr, *op. cit.*, (nota 28), n° 2, 4, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 22, 23, 27, 28, 38, 41, 45, 47, 51, 57, 59, 72, 73, 74, 76, 78, 80, 89, 93, 99, 101, 103, 127, 128, 135, 137, 139. Announa (Thibilis) 142).

central de la estela, generalmente la posición del caduceo es a la izquierda del signo, en ocasiones forma parte del mismo como prolongación.

La cuestión de los restos incinerados



Algunas indicaciones preliminares deben hacerse en relación al proceso de análisis de los restos incinerados que se hallan en las urnas depositadas en los *tofet*.

Cuando se acometen los diversos estudios hay que tener en cuenta que la edad calculada en función de la talla y, consecuentemente, de la edad, en realidad puede ser algo más compleja¹. Generalmente se establecen las conclusiones a través de estudios comparativos en los que se utilizan tablas ajenas a las poblaciones que se tratan. Así, por ejemplo, las tablas antropométricas de Debre-Lelong² muestra como la talla del neonato femenino resulta de 47,3 cm. cuando la media paterna es de 161 cm. y la del masculino resulta de 47,1 cm. si la media paterna es de 163 cm., actualmente, por lo que generalmente la comparación con poblaciones antiguas debería tener en cuenta la media de la época³.

Asimismo, acaece, desde el punto de vista metodológico a partir del método Olivier y Pineau⁴ se corresponden perfectamente con las medias de la serie base ofrecida por Fazekas y Kósa⁵ para una población húngara actual.

En cuanto a la edad, se puede realizar a través del conocimiento dental de diversas poblaciones humanas⁶. Se han empleado también las dimensiones diafisarias y/o metafisarias de los huesos largos, empleándose tablas norteamericanas⁷, recientemente se han empleado tablas confeccionadas basadas en poblaciones

¹ V. Harnak, Tamaño de los núcleos de osificación en recién nacidos, en D.C. García Caballero et alii, *Atlas de pediatria*, Madrid 1984.

² Debre Lelong, Tablas antropométricas, en D.C. García caballero, *Atlas de pediatria*, Madrid 1984.

³ Así se señala en el estudio de los enterramientos infantiles del poblado ibérico de la Moleta del Remei (Alcanar, Tarragona) F. Gracia – G. Munilla – O. Mercadal – D. Campillo, Enterramientos infantiles en el poblado ibérico de la Moleta del Remei, *Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a.E. al II d.E., Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses* 14 (1989), pp. 151-153.

⁴ G. Olivier et H. Pineau, Détermination de la taille foetale d'après les longueurs diaphysaires des os longs, *Annales de Médecine Légale* 40 (1960), pp. 141-144. Respecto a los métodos estudio, véase: C. Gómez Bellard y F. Gómez Bellard, Enterramientos infantiles en la Ibiza fenicio-púnica, *Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a.E. al II d.E.), Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses* 14 (1989), pp. 212-215.

⁵ I.G. Fazekas, F. Kósa, *Forensic fetal osteology*, Budapest 1978.

⁶ D. Brothwell, *Dental anthropology*, Londres 1963.

⁷ Krogman, Iscan, *Human skeleton in forensic medicine*, Springfield 1986, pp. 48ss.

españolas⁸. En restos fetales la técnica de la ecografía obstétrica ha permitido medir la evolución de la longitud del fémur desde las primeras semanas de gestación hasta el momento del parto⁹. También los puntos de osificación, que van apareciendo según un orden constante en los huesos de la especie humana, permiten diagnosticar la edad, excepto en los casos de algunas enfermedades¹⁰.

La cuestión se complica en el caso que nos ocupa al tratarse de restos incinerados¹¹. “En cremaciones, el método de dentición es fiable si disponemos de una buena parte de alguno de los maxilares. Sin embargo las medidas de los huesos largos no son válidas por dos motivos: estos huesos suelen aparecer incompletos y, más importante aún, la combustión de cualquier hueso determina un acortamiento longitudinal y transversal proporcional a la temperatura y tiempo de cremación”¹². “Por otra parte, las suturas craneales, antes utilizadas con profusión, han dejado de ser fiables tanto en inhumaciones como en incineraciones, debido a su enorme variabilidad y, sobre todo, al hecho de que en los niños se encuentran siempre abiertas”¹³.

Un método para realizar un estudio sobre restos cremados ha sido expuesto por el Dr. Francisco Gómez Bellard¹⁴. Para este autor varios son los puntos a tener en cuenta para lograr una buena aproximación. En primer lugar hay que saber como han sido depuestos los restos, que pueden hallarse:

- Directamente en tierra, en oquedad
- En fosa de uso colectivo (USTRINUM)
- En fosa individual (BUSTUM)
- En urna

Además, es preciso apuntar que el calor deforma los huesos y reduce, siendo pocos los restos óseos que suelen sobrevivir, por indicarlo de alguna manera, a la acción del fuego¹⁵. Ello dificulta el establecimiento del diagnóstico de edad y sexo.

Respecto a la edad, ésta puede ser deducida por la unión de la sutura del cráneo; por dentición (los dientes suelen estallar¹⁶); o por el desarrollo del hueso (osificación).

⁸ F. Gómez Bellard y J. Sánchez, Aproximación a la determinación de la edad infantil a partir de los huesos largos, *Anales de Medicina Legal* e.p.

⁹ I.G. Fazekas, F. Kósa, *Forensic fetal osteology*, Budapest 1978.

¹⁰ W. Nelson, *Tratado de pediatría*, Barcelona 1980, pp. 34-35.

¹¹ A este respecto, véase: P. Holck, *Cremated bones*, Oslo 1986.

¹² Gómez Bellard y Gómez Bellard, *op. cit.*, (nota 4), p. 213.

¹³ *Ibidem*, p. 213.

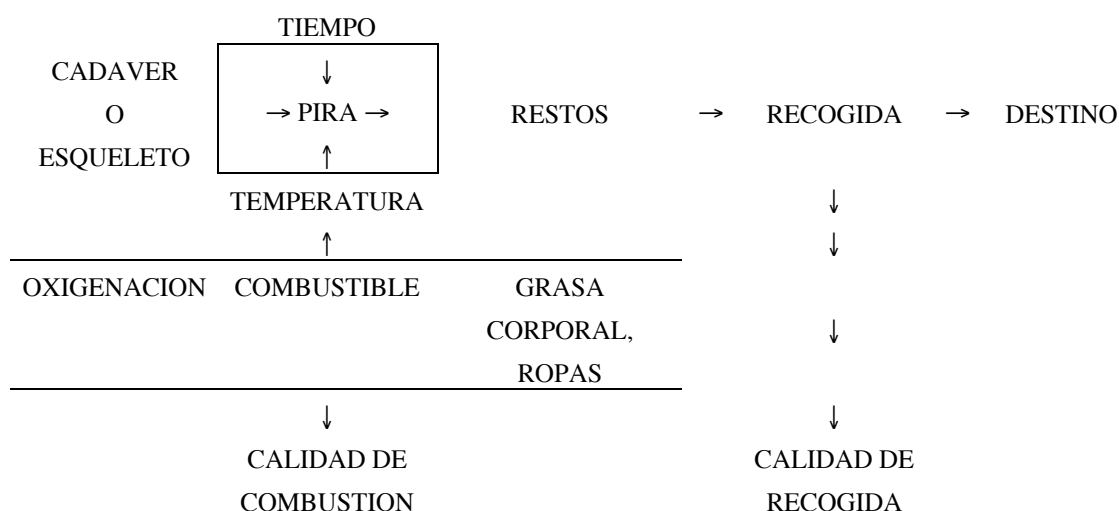
¹⁴ F. Gómez Bellard, El análisis antropológico de las cremaciones, *Complutum Extra* 6 (1996), pp. 55-64.

¹⁵ Uno de los elementos que suele aparecer es el conducto auditivo que suele conservarse debido a que es una zona muy dura.

En cuanto al sexo, todavía entraña una mayor dificultad¹⁷, pudiendo utilizarse como indicativos la apófisis marcada en la mandíbula (sexo masculino); el hueso del oído; el occipital – surcos vasculares según medida –; por la vértebra o el coxal. El propio investigador advierte que “en los restos quemados, estas partes anatómicas que hemos señalado están distorsionadas por el fuego ya que el calor, entre otros efectos, produce una retracción del hueso, no sólo en longitud, sino también en anchura”¹⁸.

“Por otra parte, recordemos que en los sujetos infantiles, hasta una edad aproximada de 15 años, no se puede establecer el sexo, ni siquiera en restos óseos secos completos, porque los caracteres sexuales no han aparecido aún en los huesos”.

Otro problema al que se enfrenta el estudio de los restos quemados es el % de resto óseo que permite saber si hay uno o más individuo, como se verá, en el caso de los neonatos.



La calidad de combustión se puede analizar por medio de una serie de factores.

Tres son los factores que determinan la temperatura de la combustión: el combustible empleado, la oxigenación y las propias condiciones del cadáver.

En la oxigenación del fuego pueden actuar dos factores: la exposición de la pira a la ventilación natural y el espacio existente entre el cuerpo y el combustible.

¹⁶ *Ibidem*, p. 59: “Pensemos que una simple gema dentaria, de menos de 1 gramo de peso y 0,5 cm de longitud, puede revelarnos la presencia de un niño al que podemos asignar una edad con un margen inferior a los 6 meses”.

¹⁷ Sirva de ejemplo que las cabezas humerales, las cúpulas femorales o las cavidades glenoideas de las escápulas, en un 12% de las medidas se solapan en ambos sexos.

¹⁸ *Ibidem*, p. 59.

La coloración determina la temperatura¹⁹. Deformidad. Negro / Pardo / Gris / Blanco (200°-800°C la variación en la Península Ibérica). Depende de la zona anatómica – se debe controlar el fuego metiendo constantemente los restos. Los huesos suelen resquebrajarse de la misma manera siempre según el tipo de hueso.

Temperatura °C	Coloración
100	Sin cambios
100-250	Ocre-Marfil
250-300	Marrón
300-400	Negro
400-600	Diversos grises
600	Blanco intenso

Se establece también una observación respecto a la calidad de la recogida: “Básicamente, podemos decir que la presencia de más de un 60% de las partes anatómicas de un esqueleto entre los restos de una cremación indica que la recogida fue cuidadosa, probablemente realizada por un “experto” en estos menesteres y con la evidente intención de preservar o dar un tratamiento especial a los huesos incinerados. Por el contrario, la presencia de menos de un 40% de dicho material nos indica una “negligencia” en el tratamiento de los restos”²⁰.

Parte de la problemática repercute en el estado de los contenedores de los restos calcinados que en ocasiones son hallados fragmentados o en estado fragmentario en la mayoría de los casos, lo que en ocasiones puede repercutir en la integridad del contenido.

Susa

A.F. Le Chanoine Leynaud al hablar del contenido de las urnas menciona que “se trouvent des ossements, probablement de volailles, calcinés dans quelques-unes, mélangés de terre et de charbon, quelquefois de sable jaunâtre. Une dizaine offrent des restes de moutons avec débris de dents et de coquillages; aucune de cette catégorie dont les ossements ne soient calcinés”²¹.

Posteriormente Pierre Cintas, al presentar a la comunidad científica sus trabajos de excavación en la ciudad de Utica, hace referencia a algunas cuestiones en torno al

¹⁹ Temperatura por el color de los restos incinerados , la clasificación de Franchet, citada por P. Janssens, *Paleoanthropology: Disease and Injuries of Prehistoric Man*, London 1970.

²⁰ *Ibidem*, p.62.

²¹ A.F. Le Chanoine Leynaud, Rapport sur les fouilles d'un sanctuaire phénicien a Sousse (Tunisie), *Comptes Rendus de l'Academia des Inscriptions et Belles Lettres*, (1911), pp. 471-472.

análisis de los restos hallados en Susa. “A Sousse, outre les rochers et les dents alvéolaires, des apophyses avaient résisté à l'action du feu”²², mientras que “à Utique, ont été identifiés deux rochers, des molaires alvéolaires et des fragments de crâne”²³.

Cartago

Los primeros facultativos consultados se negaron a reconocer en los restos calcinados osamentas infantiles, y prefirieron ver en ellos restos de cabra, de cordero, de perro, e ¡incluso de mono!.

P. Pallary, científico argelino, llevó a cabo uno de los primeros estudios sobre los restos hallados en el *tofet* de Cartago. Una primera nota²⁴, data del 22 de Mayo de 1922: “La calcination des ossements a été poussée très loin, et il reste fort peu d'ossements intacts. Ceux-ci sont très friables et se pulvérisent facilement sous la pression des doigts”²⁵. Los huesos examinados son de niños muy jóvenes. Solo en dos casos contenían los restos de restos de corderos, o más exactamente de cabras, tratándose de animales jóvenes debido a la falta de epífisis. Los huesos de ambas especies se hallan fuertemente calcinados. “La minceur des os craniens, la petitesse des autres et les dents alvéolaires indiquent clairement que ces débris se rapportent à de très jeunes enfants, des nouveau-nés certainement”. Aunque en algún caso se ha observado restos óseos de niños de más edad. El recipiente que contiene los restos era sellado con un tapón de arcilla y tapado por un plato. Es difícil determinar, según Pallary “si incinérerait-on ces enfants parce qu'ils naissaient morts? – ou la pratique du culte exigeait-elle des enfants nouveau-nés et seulement ceux-là?”²⁶.

En la segunda nota²⁷ recogida en la misma publicación, del nivel inferior, A, estudia el contenido de diez vasos de forma esférica con líneas pintadas. “Près d'un de ces vases, M. Icard a trouvé un éclat de silex cacholonné. Ce vase ne contenait que des os, peu calcinés, de mouton (patte derrière)”²⁸. Otro de los vasos tiene restos de la parte posterior de cordero mezclados con los huesos de niños con algunos ornamentos y joyas. Otro de los vasos huesos de cordero muy calcinados. El resto de los vasos, restos muy calcinados de huesos de niños muy jóvenes, siendo el de más edad de 4 a 5 meses.

²² P. Cintas, Deux campagnes de recherches à Utique, *Karthago*, 11 (1951), p. 9.

²³ *Ibidem*, p. 77 y nota 144.

²⁴ P. Pallary, Note, Découvertes de petites urnes sous des stèles à Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1922), pp. CLXXVI-CLXXVII.

²⁵ *Ibidem*, p. CLXXVII.

²⁶ *Ibidem*, p. CLXXVII.

²⁷ P. Pallary, Note sur les débris osseux trouvés dans le sanctuaire de Tanit à Salammbô, près Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1922), pp. 223-226.

²⁸ *Ibidem*, p. 224.

Del nivel B, examina trece urnas. Una contiene los cuartos de dos corderos diferentes. Dentro de otra los huesos de un cordero asociado a los de un niño. En una tercera un cráneo de ave junto a los huesos de un niño. Las otras diez exclusivamente los restos son de tipo humano, donde uno parece alcanzar una docena de años²⁹.

Del nivel C estudia unas sesenta urnas, cuya mayor parte contienen los restos de niños muy jóvenes. En algunos casos hay más de un individuo, mientras que en dos casos se hallan asociados a restos animales de cordero. Una única urna contiene los restos de dos cráneos de pájaros asociados a un recién nacido. Resalta la urna nº 16 con los huesos calcinados de un niño de algunos meses, perlas esmaltadas, con una cabeza de Anubis, una ciprea (*Cypraea annulus*) usada como elemento de suspensión y calcinada, un solo incisivo calcinado de cordero y pequeñas conchas terrestres (*H. Barbara*, *lenticula* y *Ferussacia*), las cuales han debido penetrar dentro de la urna en un momento posterior.

Del nivel D, cuyas urnas son similares a las del anterior estrato, aunque más pequeñas. El número de niños recién nacidos es extremadamente elevado, una sola vez se halla la presencia de un cordero mezclado con restos óseos humanos dentro de una pequeña urna hallada por el investigador, con un lacrimatorio, en la zona más elevada de la capa.

En todos los niveles se han hallado objetos de adorno: brazaletes, sortijas, aros para la nariz, perlas de collares y amuletos, y algunas veces minúsculas láminas de oro. “Des amas spongieux et brillants paraissent indiquer des restes de vêtements ou des matières résineuses”³⁰.

Los restos animales del nivel A eran mayores a los del nivel C. Siendo excepcionales en el nivel D.

En un artículo publicado en la *Revue Tunisienne*³¹, presenta los datos anteriores con una mayor conclusión. Así observa una fuerte proporción de recién nacidos, mencionando el problema que presenta la diferenciación de los restos de cordero o cabra. Precisamente en este artículo hace mayor incisión en la especie como cabra, ya que los astrágalos parecen más de una pequeña cabra autóctona.

También afirma que en la capa más antigua dominaban los huesos de cabras y que el niño de más edad no tendría más de cuatro o cinco meses. “La présence d’urnes qui ne contiennent exclusivement que des ossements de chevreaux me paraît avoir une grande importance, car elle prouve que les enfants étaient brûlés vivants et non morts”³².

²⁹ “Les os du crâne sont assez épais, mais la canine de remplacement était encore dans l’alvéole, et l’on sait que c’est ordinairement entre 10 et 12 ans que la canine définitive évolue”. *Ibidem*, p. 225.

³⁰ *Ibidem*, pp. 225-226.

³¹ P. Pallary, Note sur les urnes funéraires trouvées à Salammbô, *Revue Tunisienne*, (1922), pp. 206-211.

³² *Ibidem*, p. 209.

En la siguiente capa, B, destaca un niño de unos doce años, cuyo colmillo de reemplazamiento estaba aún en el alveolo, que según el autor podría tratarse de “un esclave noir offert en rachat d’un nouveau-né”³³.

En total, el análisis corresponde a 80 urnas que contienen huesos de niños con algunos de ovejas, cabrito y pájaros. En conclusión, se puede decir que hay una fortísima proporción de recién nacidos, sobre todo en época arcaica, y una disminución de los huesos animales con el paso del tiempo. Supone la agravación del rito de sacrificio en los siglos IV y III.

El doctor A. Henry estudió el contenido de las urnas determinando que la mayoría pertenecían a niños humanos, recién nacidos de dos o tres años, y también, en los primeros tres niveles, a pájaros y cuadrúpedos³⁴, “on trouve toujours des débris osseux, dents, os crâniens, vertèbres, os longs qui appartiennent à une même espèce zoologique qui ne peut être que l’espèce humaine”³⁵.

Respecto a los dientes faltan los caninos. “Les dents de lait prennent leur aspect définitif dès le cinquième mois de la vie utérine”³⁶. Las varias medidas corresponden a diferentes edades, “les plus grandes à des enfants âgés au moins de deux ans et demi à trois ans dont la première éruption dentaire est terminée”³⁷.

R. Anthony³⁸ estudió los restos calcinados procedentes de la propiedad de M. Icard, en Junio de 1922 a petición del Dr. Nicolle, Director del Institut Pasteur de Túnez, quien le hace enviar el contenido de 10 urnas.

Los restos pertenecían a niños muy jóvenes³⁹ o a rumiantes muy jóvenes⁴⁰ que según el autor “paraît être un chevreau ou un agneau”⁴¹, aunque los huesos humanos son más numerosos que los de rumiante.

La cuestión que se plantea es saber si la mezcla de huesos humanos y de rumiante eran resultado de la falta de método dentro de la recogida de restos o si por el contrario era el resultado de la manera de ejecutar el ritual. El trabajo anterior de P.

³³ *Ibidem*, p. 210 (“un esclave negro ofrecido para redimir a un recién nacido”).

³⁴ L. Poinssot et R. Lantier, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue de l’histoire des Religions*, LXXVII (1923), pp. 55-57.

³⁵ *Ibidem*, p. 55.

³⁶ *Ibidem*, p. 56, nota 2.

³⁷ *Ibidem*, p. 56.

³⁸ R. Anthony, A propos des ossements du sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue Tunisienne*, 161 (1924), pp. 174-175.

³⁹ Así muestra la fotografía de. “Sphenoïde d’enfant à la naissance ou très près de la naissance, vu par sa face supérieure ou endocrânienne. Des deux grandes ailes (ou alisphénoïdes) qui sont d’ailleurs indépendantes du corps (on sait qu’elles ne se soudent au corps qu’au cours de la première année) celle de gauche seule existe”. *Ibidem*, p. 175.

⁴⁰ Igualmente la fotografía de: “Astragale gauche de jeune ruminant (chèvre ou mouton) près de la naissance, vu par sa face supérieure ou tibiale” (p. 175).

⁴¹ *Ibidem*, p. 174.

Pallary confirma que la segunda suposición es la correcta puesto que dentro de las urnas abiertas por este investigador “il a rencontré une incisive humaine parmi des os de ruminant”⁴².

El Dr. Gobert, que temporalmente realiza el siguiente estudio, analizó las urnas, especialmente aquellas bajo monumentos⁴³. Casi todas contenían huesos quemados de jóvenes niños, aunque alguna contenía huesos de animales. Había uno o, más raramente, dos niños en cada urna, pero Gobert no señala la diferencia entre un recién nacido y un niño de más edad. En algunas urnas los huesos humanos estaban mezclados con aquellos de animales, una de las urnas contenía seis cabezas de pájaro junto a los huesos de un niño. No se puede precisar si las urnas conteniendo huesos mezclados pertenecían a contextos no removidos. Dentro de las urnas también pudo hallarse amuletos y joyería.

Curiosamente, Gobert reconoció un fragmento de cráneo humano no perteneciente a un niño, y Lapeyre en el material de las urnas no estudiado por Gobert, halló dientes y raíces. Para el excavador era la prueba evidente de que en ciertas ocasiones se sacrificaban a adolescentes como señalaban las fuentes⁴⁴.

Los siguientes estudios sobre los restos incinerados se realizan a través del personal del Instituto de Medicina Legal y Social de Lille, siendo en la mayor parte de los casos trabajos consistentes en tesis doctorales.

El primer análisis es ejecutado por G. Courteville⁴⁵ en 1949, quien intenta encontrar las claves para un diagnóstico diferencial entre los huesos largos de los recién nacidos tanto de seres humanos como de animales, una vez éstos han sido incinerados. Como expresa en el título, este investigador llega a la conclusión después de su análisis de que los restos óseos incinerados de corderos y de cabritos se trata de ejemplares recién nacidos⁴⁶.

El siguiente estudio viene de la mano de P. Rohn⁴⁷ en 1950, tratándose de una tesis en relación a la determinación de la edad de los niños incinerados en Cartago y Susa. Sobre una muestra de 113 urnas de las que se puede deducir que al menos 32 proceden de Cartago y 31 de Susa, aplica diversas metodologías: observaciones antropométricas, análisis osteológicos (estudio histológico) de los pocos huesos largos

⁴² *Ibidem*, p. 174.

⁴³ G. Lapeyre, Les fouilles du Musée Lavignerie a Carthage de 1935 a 1939, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1939), pp. 297-298.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 298.

⁴⁵ G. Courteville, *Diagnostic différentiel entre les os longs du nouveau-né humain et ceux de certains animaux jeunes après incinération*, Travail de l'Institut de Médecine légale. Thèse de Médecine, Lille 1949 (tesis doctoral no publicada).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁷ P. Rohn, *Determination de l'âge des enfants incinérés à Carthage et à Sousse*, Travail de l'Institut de Médecine légale. Thèse de Médecine, Lille 1950 (tesis doctoral no publicada).

conservados, el examen de las piezas o fragmentos dentarios y de las cubiertas de dentina, así como un estudio de la osificación.

P. Rohn considera que si demuestra que los huesos humanos pertenecen a sujetos cuya edad varía entre los cinco meses de vida intrauterina a unas pocas semanas después del nacimiento, se lograría hacer de Susa y de Cartago, en los santuarios de Tanit y en su entorno, simples necrópolis reservadas a cadáveres de niños, de fetos, o de recién nacidos, cadáveres que eran incinerados antes de la inhumación. Esto supondría, como señala el autor, sostener algo que va en contra de todo lo que se ha venido sosteniendo sobre este asunto, señalando que es fácil ver con qué prudencia se debe avanzar por el camino de las conclusiones⁴⁸.

Rohn observa que el sujeto de mayor edad no debía de haber pasado la séptima semana después del nacimiento.

Un nuevo acercamiento al estudio de los restos óseos viene en esta ocasión ofrecido por varios investigadores de Lille, en un artículo publicado en 1952⁴⁹. En esta ocasión, M. Muller, R. Depreux, P. Muller y M. Fontaine analizan un total de 75 urnas, 44 de Cartago y 31 de Susa. Además, recogen los datos de P. Rohn y G. Courteville. No obstante, la muestra se solapa con la de Rohn. Llevan a cabo una primera introducción acerca de las cuestiones prácticas del análisis como aquella de la osteología de un feto con un aspecto muy diferente al de un adulto, donde la destrucción por el fuego de las partes cartilaginosas (epífisis, cartílagos de unión, zonas no osificadas, desaparecen en los fetos o niños de temprana edad. Así como la reducción de los huesos⁵⁰, o las diferencias entre los restos óseos animales y humanos⁵¹.

Los autores apuntan que la tradición aporta la certidumbre de que se ofrecieron a las divinidades tanto sacrificios humanos como de animales. Estos se dividen en cuatro tipos, según se hallan al interior del contenedor cinerario o urna:

- 1.- huesos humanos y de animales mezclados (38 urnas)
- 2.- huesos humanos (32 urnas)
- 3.- huesos de animales (2 urnas)
- 4.- cenizas, tierra o arena (3 urnas)

De todas, 32 solo restos humanos, 2 solo animales, 38 restos humanos y animales, 3 solo cenizas. El número de los individuos hallados dentro de las 75 urnas son 95 que superan a aquel del número de urnas 75, por lo que puede darse la casuística

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 186-917.

⁴⁹ M. Muller, R. Depreux, P. Muller et M. Fontaine, Recherches anthropologiques sur les ossements retrouvés dans des urnes puniques, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 3 (1952), pp. 160-173.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 164-167.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 167-169.

que algunas urnas contenían los restos de más de un individuo. “En effet, quatre urnes contenaient des os de 3 cadavres, 19 de os provenant de deux sujets et 32 urnes des os d’un seul squelette”⁵².

Respecto a la edad, 12 indecisos, 1 es un feto de ocho meses, 65 llegan al límite de la vida intrauterina pero no lo han superado, 17 han sobrevivido al nacimiento pero tienen menos de dos meses⁵³.

En el interior además alguna vez aparecen amuletos en los casos de restos humanos. “Enfin, nous avons aussi retrouvé des morceaux de tissus de laine calcinés et dans deux cas des boulettes rondes en argile, non cuites, sur lesquelles nous n’avons jusqu’ici aucun renseignement particulier”⁵⁴.

En cuanto a los huesos de animales, el cordero es el animal que predomina en la mayor parte de los casos, cuestión ya advertida por G. Courteville. Respecto a su edad se califican como especímenes jóvenes.

Además se atestiguan esqueletos de pequeños animales no calcinados: “deux oiseaux de petite taille et un petit quadrupède que nous n’avons pas encore identifié”. “Enfin, nous devons préciser, qu’à quelques exceptions près, la calcination de tous ces os a été très imparfaite”⁵⁵.

Las piras se hacían directamente sobre el suelo arenoso, debido a la presencia de moluscos terrestres, y a primera vista, los autores se decantan por madera de olivo. Siendo en ocasiones colectivas, basándose en la mezcla de huesos humanos y animales, o por la multiplicidad de sujetos dentro de la misma urna. El sujeto parece estar vestido a la hora de colocarlo sobre la pira.

“L’idée d’un sacrifice ou d’une incinération rituelle nous est confirmée par la présence simultanée dans les urnes d’os de moutons et d’os d’enfants nouveau-nés et aussi par l’existence des inscriptions votives gravées sur les stèles”⁵⁶. En definitiva, la fecha de ejecución de “ces cérémonies devaient avoir lieu à des dates de fécondité maximum et qu’on devait, de préférence, y conduire des enfants venant de naître”⁵⁷.

El primer estudio en profundidad de la Universidad de Lille se trata de una tesis doctoral no publicada, realizada por Jean Richard en 1961⁵⁸. La importancia de este estudio es evidente, aunque la accesibilidad a su contenido, a pesar de que algunos autores afirmen su consulta, dificulta un análisis total del mismo. En concreto, dentro

⁵² *Ibidem*, p. 170.

⁵³ “Il y en avait un de 21 jours, deux de 30 jours, un d’un mois et demi et 3 de 2 mois”. *Ibidem*, p. 170.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 170.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 171.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 172.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 172.

⁵⁸ J. Richard, *Etude médico-légale des urnes sacrificielles puniques et leur contenu*, Travail de l’Institut de Médecine légale. Thèse de Médecine, Lille 1961. Un breve resumen se halla en el trabajo de R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, pp. 82s.

del estudio, se analiza el contenido de 180 urnas datadas desde el siglo VII al siglo II, procedentes de Hadrumentum y Cartago⁵⁹: 42 de ellas pertenecientes al santuario *tofet* de la metrópoli cartaginesa⁶⁰ procedentes de los hallazgos efectuados entre 1944 a 1945, G.C. Picard y P. Cintas las enviaron a Paris en 1950, y el resto, un total de 138, son del recinto de Susa. Además de los huesos calcinados humanos, el material que se halló dentro de las urnas fue⁶¹:

1. huesos de animales domésticos; jóvenes corderos o cabritos (mismo grado de calcinación que los huesos humanos)⁶²
2. huesos de pequeños animales campestres: pájaros, lagartijas, y algún pez (no calcinados)
3. conchas de tierra y mar
4. cenizas y carbones de coníferas, árboles comunes en el Mediterráneo desde tiempos históricos
5. amuletos y joyería
6. suelo arenoso local

En relación a los restos animales, es de notable interés que los huesos de cordero y cabrito han sufrido el mismo grado de calcinación que los huesos humanos, mientras aquellos que pertenecen a los animales salvajes generalmente no se hallan calcinados. A ello se une el hecho que el esqueleto completo de este tipo de animales es usualmente hallado en una urna sencilla; siendo raro el caso con los restos óseos de humano y cordero (o cabrito).

De las 180 urnas examinadas, solo 88 ejemplares contienen restos humanos de uno, dos o varios sujetos; 59 ejemplares contienen huesos mezclados de humanos y ovicápridos; 29 ejemplares solo restos de ovicápridos; los contenidos de los 4 restantes ejemplares resultan demasiado pobres para permitir un análisis. Por lo que 147 urnas del

⁵⁹ C. Picard, Les sacrifices Molk chez les puniques: certitudes et hypothèses, *Semitica* (Hommages à Maurice Sznycer II), 39 (1990), p. 79, señala la procedencia de las urnas del *tofet* de Cartago. “Au nord du mur romain qui sépare la fouille de P. Cintas en deux parties, ce savant a découvert une dalle en béton de plusieurs mètres de long, percée de trous circulaires dans lesquels s’encastrent des urnes. Celles qui ont été envoyées au Dr. J. Richard pour qu’il en analyse le contenu, proviennent de dessous cette dalle et du niveau immédiatement au-dessus, là où elles in situ”.

⁶⁰ Richard, *op. cit.*, (nota 58), p. 109; citado en P. Cintas, *Manuel d’archéologie punique I. Histoire et archéologie comparées. Chronologie des temps archaïques de Carthage et des villes phéniciennes de l’ouest*, Paris 1970, p. 387, nota 449; dicho estudio también es recogido por R. de Vaux, Les sacrifices de l’Ancien Testament, *Cahiers de la Revue Biblique*, 1 (1964), pp. 74-75.

⁶¹ Concretamente, Richard, *op. cit.*, (nota 58), pp. 77-87, ofrece un listado detallado del material no humano.

⁶² Debido a la estructura ósea similar de estas dos especies, es difícil establecer una clara distinción.

total de las 180 empleadas en el estudio contiene la evidencia de huesos humanos. La supervivencia al fuego de los huesos petrosos del oído izquierdo indican que al menos 132 individuos se hallan enterrados en estas 147 urnas. El número de víctimas es aproximadamente de esta manera equivalente al número de urnas conteniendo restos humanos.

Todos los restos óseos pertenecen a individuos de edad temprana, como cabría esperar. Para intentar determinar su edad, Richard empleó dos métodos⁶³:

- a) La medición de los huesos largos. Los 41 huesos sobre los que se procedió al primer sistema de medición arrojaron los siguientes resultados: 5 pertenecen a pre-período infantes, 20 a niños recién nacidos y 16 a post-período niños (incluyendo 4 entre dos o tres años).
- b) El examen de los restos dentales todavía en la mandíbula. El análisis de un mayor número de piezas dentales mostraban que 16 especímenes pertenecían a fetos, 118 a recién nacidos infantes y 13 a niños de unos seis meses o menos.

La media porcentual a la que llega Richard sobre los resultados de estos dos métodos dan un 6% pre-período fetos, un 74% recién nacidos infantes y un 20% post-período niños de un mes a cuatro años.

Según la metodología empleada, el cálculo de edad que se establece, se han hallado⁶⁴:

“Nès vant terme	de 1,4 à 10%
Nès à terme	de 48 à 89%
Nès après terme	de 17 à 39%”

Estas cifras se refieren a un total de 126 urnas analizadas. No obstante, en ocasiones, una misma urna parece contener los restos de dos o tres individuos humanos diferentes ⁶⁵.

Además de las pruebas con el fin de establecer la edad de los individuos humanos en el momento de su muerte, Richard intentó establecer la cambiante proporción de huesos humanos a huesos de cordero/cabrillo⁶⁶. Siguiendo la cronología cerámica propuesta por P. Cintas, las 93 urnas que se hallan bastante íntegras permiten su clasificación en tres periodos:

⁶³ Respecto al margen de error y una discusión sobre el método empleado, pp. 89-94.

⁶⁴ Richard, *op. cit.*, (nota 58), p. 89ss.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 87s.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 94-97, especialmente pp. 106-108.

	Huesos de humanos		Huesos de ovicápridos		Huesos mezclados		Total
	Urnas	%	Urnas	%	Urnas	%	
Periodo I (s. VIII-VII)	10	55,5	2	11,1	6	33,3	18
Periodo II (s. VI-V)	25	48	12	23	15	29	52
Periodo III (s. IV-II)	5	21,7	6	26	12	59,2	23

El aumento en el porcentaje de las víctimas animales es incluso más claro en una simple división entre restos humanos y animales:

	Huesos humanos (solos o mezclados)	Huesos de ovicápridos (solos o mezclados)
Periodo I (s. VIII-VII)	88,8%	44,4%
Periodo II (s. VI-V)	77%	52%
Periodo III (s. IV-II)	73,9%	78,2%

El 80% de los huesos recogidos dentro de las urnas cinerarias del *tofet*, “étaient ceux d'enfants qui n'avaient pass atteint ou dépassé la naissance, tandis que les 20% restants étaient ceux d'enfants très jeunes dont quelques-uns seulement avaient atteint trois ou quatre ans”⁶⁷. Así pues, el panorama viene dado por restos de fetos apenas nacidos, niños de pocos meses con mínimas excepciones, cuatro casos entre los 2 y 3 años. El 5% de los niños no habían llegado al noveno mes (y partían desde el séptimo) de vida intrauterina.

En 88 urnas contenían solo restos humanos, en 29 restos animales, en 59 restos humanos junto a restos animales. Hay por tanto un alto número de urnas con restos humanos y animales, al igual que en la investigación de 1952.

J. Richard tiene en cuenta así los restos de pequeños roedores, de pajarillos, de un lagarto, de conchas, de espinas de pescado e incluso de sujetadores metálicos⁶⁸ colocados sobre los depósitos calcinados, bajo la tapa de la urna (tal vez ello suponga una recogida sistemática selectiva). Cuestión curiosa, eran más numerosos en Susa que en Salammô.

El investigador también observa un crecimiento con el paso del tiempo de las urnas con deposiciones de animales frente a las urnas con deposiciones humanas⁶⁹. Asimismo Richard observa la existencia de incineraciones colectivas⁷⁰

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 115-116.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 77s.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 106s.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 88 y 112.

En cuanto al material púnico de Susa modificó el reparto tipológico propuesto en 1952: las urnas conteniendo restos humanos pasaron de 32 a 88; los restos humanos y animales aumentaron menos de 38 a 59.

No obstante, a pesar del amplio estudio realizado se perciba la ausencia de una seriación cronológica fiable.

J. Richard, en su conclusión, estaba convencido de un aumento progresivo de los restos animales⁷¹. Además observa que alrededor del 5% de los niños ofrecidos a Tanit no habían alcanzado el término de los nueve meses de vida intrauterina, pero que habrían sobrevivido el tiempo suficiente para poder ser sacrificados.

J. Richard (Cartago y Susa) llevaba a argüir a R. de Vaux y a P.G. Mosca que la decreciente ratio de huesos humanos a animales mostraba que el rito era “attenuated over time in the direction of more and more animal substitution”. Cuestión que posteriormente se demostró errónea.

Este es el último de los estudios realizados en la Universidad de Lille, a partir de este momento, los diversos análisis que se publican son artículos que abordan el problema pero no hay un estudio específico de síntesis con un amplio espectro de urnas ya que éstas, se hallan dispersas en diferentes museos e instituciones, y el nuevo aporte de materiales viene dado por las excavaciones norteamericanas, cuyos avances han sido presentados pero se está a la espera del estudio final.

Los resultados propuestos, a medida que avanzaba el estudio del área sacra, proporcionaba el caldo para el establecimiento de diversas hipótesis. Entre ellas, la de J.G. Février⁷² que considera los restos, abortos provocados por las mujeres cartaginesas⁷³.

En 1968, Nathaniel Weyl⁷⁴, intenta tras una visita a Cartago en Octubre de 1967, ver las implicaciones biogenéticas del área del *tofet*. Sin embargo, este investigador parte erróneamente de identificar las víctimas con el primer nacido de las familias nobles. Para él, desafortunadamente, se carece de estadísticas o registros detallados concernientes a la extensión del sacrificio de niños, el modo que las víctimas eran elegidas, o el número de la población de la cual ellos eran sacados. Curiosamente plantea si en por lo menos un caso, un niño sordo y mudo era ofrecido a los dioses en recompensa como regalo de un niño normal, pero para Weyl⁷⁵, el sacrificio de los afligidos parece haber sido la excepción.

⁷¹ Respecto a la proporción de huesos humanos y animales, véase: *Ibidem*, pp. 94-97, especialmente pp. 106-108.

⁷² J.G. Février, *Essai de reconstruction du sacrifice Molek*, *Journal Asiatique*, 248 (1960), pp. 167-187.

⁷³ Respecto a la mortalidad en el nacimiento y la mortalidad peri-natal en el mundo antigua, véase: M.T. Fontanille, *Avortment et contraception dans la médecine gréco-romaine*, Paris 1977.

⁷⁴ N. Weyl, *Some possible genetic implications of carthaginian child sacrifice*, *Perspectives in Biology and Medicine* (1968), pp. 69-78.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 70.

Posteriormente se pregunta acerca del tamaño de la población de Cartago. Estrabón (XVII, 3, 15) estimaba que la ciudad tenía unos 700.000 habitantes, pero no hay que olvidar la cuestión de que los escritores de la Antigüedad suelen tener mala fama en relación a su inexactitud en cuanto tratan con grandes cifras. Sobre la base del área de la ciudad y la continuada capacidad sustentadora de la tierra agrícola de los alrededores, Gilbert Charles Picard, quien estuvo al frente de las excavaciones de Cartago y dirigió el Departamento Tunecino de Antigüedades durante muchos años, concluyó que la ciudad misma nunca tuvo más que 100.000 y en los alrededores como máximo otros 100.000. Si se asume esta cifra, cuestión que hace Weyl, es decir, 200.000 en conjunto para esta metrópoli y se supone que las "principales familias" comprenderían el 5% del total, entonces el impacto del sacrificio de niños sobre la demografía de las clases más altas debió de haber sido considerable. N. Weyl⁷⁶, hace una simple ecuación en la que suponiendo un alto promedio de nacimientos 50%, si un 5% eran sacrificados cada 5 años, habrían exterminado 1/5 de los niños de las capas elevadas. Aunque el propio autor confirma que estos datos son arbitrarios, deben dar alguna idea de las magnitudes implicadas.

Con esta hipótesis de partida, pasa al grueso de su planteamiento que versa sobre las posibles implicaciones genéticas del sacrificio cartaginés.

De ahí que dos aspectos del sacrificio púnico de niños deben haber funestamente afectado a la innata mental habilidad de la población. La primera es que tomaban sus víctimas principalmente de las clases más altas. La segunda es que afectaba principalmente, si no exclusivamente, al primer nacido⁷⁷.

Considera que las clases más altas en algunas sociedades son los descendientes de aquellos que debían coger y sostener la riqueza, el poder y la posición. Mientras en ocasiones esta situación podría en algunas circunstancias depender de pura casualidad, es más probablemente que tenga una correlación con la habilidad mental. Además, las clases más elevadas, en la humanidad así como en las sociedades animales, tienen una primera elección de hembras. De este modo, la cría selectiva es continuamente operativa por donde quiera que las esposas son seleccionadas por inteligencia, carácter, fuerza de voluntad, salud y fecundidad.

Nathaniel Weyl, bajo una óptica pre-determinista y con claros toques en su estructura de tesis biológicas cercanas a los planteamientos de la sociobiología, opina que en la sociedad moderna, la positiva correlación entre clase e inteligencia innata es sugerida por las observaciones a través de gente de diversa herencia genética criada en

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 70-71.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 72.

diversos lugares. Parte de dos casos: la primera son los niños de orfanato⁷⁸, la segunda los mellizos educados monocigóticos en distintas casas⁷⁹.

En ambos casos llega a la conclusión que la cuestión de la herencia genética afecta a la inteligencia y desarrollo así como la cuestión de una mayor inteligencia del primer nacido. Por ello, los sacrificios selectivos de la progenie de las clases más elevadas podrían haber tenido justamente un efecto perjudicial sobre la genética⁸⁰.

Ello da pie al investigador para suponer que, a pesar de la dificultad para rastrear los efectos del sacrificio de los primeros nacidos en las clases más altas dentro de la civilización púnica debido a la falta de evidencia escritas, los cartagineses no dejaron una arquitectura digna de mencionar, que eran inferiores en las artes plásticas, y eran más imitativos que inventivos en aquellos campos en los que sobresalían, tal que la guerra, la exploración y el comercio. Aparentemente, fracasaron en el campo de la literatura, la filosofía, o la ciencia⁸¹, puesto que según Weyl, si los escritores púnicos

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 72-73. Cuando Weyl trabajaba como asesor psicológico en el London County Council, Sir Cyril Burt elaboró un estudio de los niños de orfanato sobre las bases de observación y registros de casos. El encontró asombrosamente que cuando los niños habían sido admitidos durante las primeras semanas de la infancia y sometidos en gran parte a un ambiente uniforme desde la admisión, "individual differences in intelligence, so far from being diminished, varied over an unusually wide range. In the majority of cases, they appeared to be correlated with differences in the intelligence of one or both of the parents" (C. Burt, The inheritance of mental ability, *American Psychologist*, 13 (1958), pp. 1-15). Curiosamente, aquellos niños de gran habilidad intelectual resultaban, a través de la consulta de los registros de los casos, ser hijos ilegítimos de padres de un estatus superior social o mental. Así pues, en estos casos, la inteligencia superior no podría ser atribuida a factores medio ambientales.

A ello añade Weyl que E.M. Lawrence, *British Journal of Psychology*, (Monograph Supplement 16), Leicester 1931, halló que los niños de orfanato mostraban tan gran variabilidad en I.Q. según los niños de diversa herencia genética la vida con sus familias de adopción era secundaria. Además, la correlación entre la I.Q. de los niños orfanato y la clase socio-económica de sus padres reales era aumentada frecuentemente con el período de institucionalización.

⁷⁹ En cuanto al segundo caso, una extensa y creciente literatura sobre gemelos monocigóticos criados separadamente (y frecuentemente en casas de niveles socio-económicos con amplia desigual) revela la poderosa influencia que la herencia tiene sobre la inteligencia. Según un estudio realizado por T. Dobzhansky, *Heredity and the nature of man*, New York 1961, pp. 62-63, sobre los datos de 52 mellizos estudiados, mostraban como término medio de I.Q. entre parejas correlacionados de 75 mellizos idénticos criados, 53 por mellizos fraternales, y un simple 23 para niños sin parentesco educados en las mismas casas adoptivas u orfanatos. La correlación medio I.Q. entre niños adoptivos y sus padres adoptivos era simplemente 20.

⁸⁰ Weyl, *op. cit.*, (nota 74), p. 73. Por lo que se refiere a la cuestión de las grandes familias, S.C. Gilfillan, *Journal Appl. Nutrition*, 19 (1967), pp. 95-99, ha trazado con gran ingenuidad para la decadencia de Roma una inventiva respecto a la clase selectiva de llegar a envenenando, lo cual tendía a hacer a las matronas de las clases más altas estériles.

⁸¹ Evidentemente hay que tener en cuenta la destrucción por parte de Roma, no obstante hay que señalar un único libro cartaginés que ha sobrevivido parcialmente, en fragmentos citados por escritores griegos y romanos, es un tratado sobre agricultura por Mago.

hubieran producido algo original o importante, no hay porque dudar que los escritores greco-romanos lo hubieran preservado y citado. “In addition, the Carthaginians seem to have been aesthetically underdeveloped and obsessed with death and suicide, Their sensitivity to human suffering was notorious, and they were in the habit of crucifying their unsuccessful generals”⁸².

Así pues, si el modelo que presenta es aplicable, la matanza del primer nacido cartaginés no habría simplemente debilitado los rangos de la clase principal y en esta medida contribuido al empobrecimiento genético con respecto a la inteligencia, sino que además habría actuado, por razón del orden de nacimiento, en prescindir de la prole más dotada de esta clase más elevada⁸³.

Con la dirección de L.E. Stager de las excavaciones realizadas en el *tofet* de Cartago, varios han sido hasta el momento los avances presentados en los estudios de antropología física referente a los restos hallados *in situ* en las urnas. En un primer artículo⁸⁴, somete a examen 400 urnas que corresponden al periodo que va desde el 700 al 146. La mayor parte son del siglo IV donde la densidad es mayor que en los periodos más tempranos. Una mínima estimación durante este siglo (y puede que también del siglo III) es de 5000-6000 m² para el área del *tofet*. “Extrapolating from the density of urns in our excavated area, I should estimate that perhaps as many as 20,000 urns were deposited during 400-200 B.C.”⁸⁵. Lo que según el autor llevaría a un promedio de 100 urnas depositadas en el *tofet* por año, poco más o menos 1 cada tres días⁸⁶.

Las urnas aparecen bien solas, en ocasiones en pareja, y más raramente tres o mas urnas en un hoyo.

En cuanto al contenido de las urnas, se observan: huesos calcinados de humanos o animales; ofrendas de amuletos y cuentas una vez ensartados como collares⁸⁷.

El sistema de sellado utilizado: arcilla roja o amarilla y tapadas con cuencos invertidos o tapas en forma de plato⁸⁸.

⁸² Weyl, *op. cit.*, (nota 74), p. 74. Cuestiones que el autor extrapola de G.C et C. Picard, *Daily life in Carthage*, New York 1964, pp. 71, 98, 203-204.

⁸³ Weyl, *op. cit.*, (nota 74), pp. 77-78. “This suggests the possibility that the enormous stress placed upon birth order by the Hebrew patriarchs and by many other prescientific societies may have reflected more than merely legal and testamentary considerations. We might find that this was one of those instances in which folk traditions were based on sound empirical inferences from the collective experience of tribe or nation and that the reason for insisting that the first-born inherit was a well-grounded belief that they were likely to be more capable than their younger brothers”.

⁸⁴ L.E. Stager, *The Rite Sacrifice at Carthage*, en J.G. Pedley (ed.), *New Light on an Ancient Carthage*, Ann Arbor 1980, pp. 1-11, 131-133

⁸⁵ *Ibidem*, p. 3.

⁸⁶ Evidentemente este dato extrapolado mediante un cálculo por el excavador, daría al traste la noticia de Diodorus Siculus, XX, 14, 4-7 en relación al sacrificio de unos 500 niños en Cartago durante la crisis del año 310, ante la inminente invasión de Agatocles, gobernador de Siracusa.

⁸⁷ Stager, *op. cit.*, (nota 84), p. 4, fig. 1-6.

Respecto a los restos: gran porcentaje de cartílago es destruido durante la cremación. Sólo los huesos completamente más osificados sobreviven (huesos temporales, fragmentos craneales, huesos largos, y falanges). Los dientes son los más resistentes al calor y proporcionan los criterios más importantes para determinar la edad aproximada de los restos óseos. Se denota un esfuerzo por recoger los restos de la pira, los restos de uno o dos individuos y depositarlos en una urna⁸⁹. Si no hay deposiciones dobles, se debería entonces haber recogido restos de un cremado anterior el mismo día.

Jeffrey H. Schwartz⁹⁰, miembro del equipo encargado de la analítica ósea, estudia los restos de 130 urnas, de las que 50 ejemplares pertenecen al último Grupo B (s. IV) y 80 al temprano Grupo A (principalmente s. VII).

Periodo	Humano		Animal		Humano+Animal		Total
	Urnas	%	Urnas	%	Urnas	%	
Grupo A: s. VII-VI	50	62,5	24	30	6	7,5	80
Grupo B: s. IV	44	88	5	10	1	2	50

Saltan a la luz algunas diferencias. El denominado grupo B tiene una gran proporción de restos humanos. Aproximadamente un 68% (30) de las urnas que contienen solo restos humanos, pertenecen a restos de un solo niño, generalmente entre la edad de uno a tres años. Prematuros o recién nacidos son un 30% de la categoría simple de deposiciones. Según los datos, como señala L.E. Stager, sorprendentemente el 32% de las urnas del siglo IV, contenían los restos de dos o tres niños. Respecto a este último caso, aquel de los restos triples, la morfología dental indica que “two of the three children were twins”, siendo de la edad prematura o neonatal bien de uno de los individuos (o los mellizos) y otro de más edad sobre 2 a 4 años⁹¹. Si atendemos a la epigrafía que portan las estelas, estos individuos pertenecerían a la misma familia⁹². La explicación aportada por P.G. Mosca a esta situación radica en: “In fulfillment of a vow for a favor granted (or to be granted) by the deity, the parent pladges his unborn child. But this child is either born dead or dies before the time of sacrifice (the premature-neonatal individual). To fulfill the vow the parent is obliged to sacrifice the youngest

⁸⁸ “In the early period (Group A) red clay was used for both urn and stopper; later (Group B) yellow clay was predominant”, *Ibidem*, p. 4.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 4.

⁹⁰ J.H. Schwartz, The Sacrificed Remains from the Tophet, Carthage, en L.E. Stager (ed.), *Carthage Excavations, 1976-1977: Punic Project, Second Interim Report* [University of Pittsburgh, e.p.

⁹¹ Stager, *op. cit.*, (nota 84), p. 5.

⁹² En palabras de Stager “The age difference also supports the suggestion that both were from the same family since twp years is the natural birth interval that can be expected in families not practicing prenatal forms of birth control” (*Ibidem*, p. 6).

living offspring (the two to four year old) as an acceptable response to the favor granted (or to be granted) by the god”⁹³.

“From our excavations there is little doubt that monuments in their original position can be related to a particular urn. Usually the stelae or cippi were placed directly above the urn to mark the burial of the sacrifice. However, not every urn has a marker that can be associated with it”⁹⁴. No obstante, hay que advertir que por nuestra parte no se considera que como dice L.E. Stager estas urnas sin una indicación deban ser adjudicadas a lo que P.G. Mosca denomina población común.

Respecto a los restos animales, cuando puede determinarse la sexualidad, corresponde a animales machos. “In one case an L-shaped sandstone cippus marked an urn burial containing only charred sheep bones”⁹⁵.

Para el investigador norteamericano, la consecuencia de la actuación ritual en el *tofet* de Cartago confirma la tesis de control demográfico, es decir, regular el crecimiento y mantener la riqueza y poder de las familias propietarias⁹⁶.

Un segundo acercamiento al problema por parte del equipo norteamericano ha sido publicado en un artículo bastante similar en su exposición y resultados al anteriormente visto⁹⁷. De las 130 urnas estudiadas en 1980⁹⁸, 80 (grupo A) datadas entre el s. VII y VI a.n.e., es decir, Tanit I y primer Tanit II, y 50 (grupo B) al s. IV a.n.e. (final Tanit II)⁹⁹.

Periodo	Humano		Animal		Humano+Animal		Total
	Urnas	%	Urnas	%	Urnas	%	
Grupo A: s. VII-VI	50	62,5	24	30	6	7,5	80
Grupo B: s. IV	44	88	5	10	1	2	50

En cuanto a la edad de los individuos humanos, atendiendo al contenido de las 50 urnas con solo restos humanos del grupo A, s. VII-VI, un 68% 1 cuerpo de 1 a 3 años; un 30% inferior a 1 año; y un 32% 2 cuerpos de 2 a 4 años

⁹³ P.G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and mlk*, (Unpublisheed Ph.D. dissertation), Harvard 1975, p. 101.

⁹⁴ Stager, *op. cit.*, (nota 84), p. 7.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 7, fig. 1-7.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 7. Tesis, que como se verá, consideramos acertada.

⁹⁷ L.E. Stager, Carthage: A View from the Tophet, en H.G. Niemeyer (ed.), *Phöenizier im Westen*, (Madrider Beiträge 8), Mainz-am-Rhein 1982, pp. 155-166.

⁹⁸ Stager, *op. cit.*, (nota 84).

⁹⁹ Tanit I (hasta s. VII); Tanit II (s. VII-IV); Tanit III (IV-146) A (700-500); B (500-400); C (400-300); D (300-146 d.C.)

Respecto al número de individuos humanos dentro de las urnas con solo este tipo de restos, en el caso del grupo B, s. IV, el 32% de 50 urnas contenían hasta 2 o más cuerpos.

Las fechas de ejecución del proceso de cremación se establecen entre un periodo de 27 días tras el 1 de Marzo y finales del verano.

Respecto a la edad de los restos, no se precisa aquella de los restos de animales, pero según Schwartz parecen muy jóvenes. Mientras que en relación a los humanos en el grupo A suele tratarse de individuos prematuros o recién nacidos generalmente depositados en unidad, subiendo la edad en el grupo B, en cuanto a las deposiciones simples (el 68% total del grupo) llegando a un individuo de uno a tres años, respecto al resto (32%) contenían dos o más individuos por deposición con la característica de un individuo joven junto a otro de mayor edad¹⁰⁰. En relación a la teoría de la substitución los datos son evidentes: de un 30% inicial, es decir, el grupo A, se pasa a un 10% de restos animales en el grupo B, datos que encajan con los ofrecidos en 1922 por Pallary, pero que echan por tierra las conclusiones de Richard en 1961, de ahí que la vieja idea de la substitución de víctimas humanas por víctimas animales en el tiempo como muestra de una moral civilizadora no se puede mantener¹⁰¹. Aunque evidentemente nos hallamos ante ejemplos de tipo representativo y no del 100% del análisis de los restos, ni siquiera los excavados.

Los animales son ovicápridos y cuando se puede definir el sexo son machos.

Las estimaciones que se realizan sobre el número total de urnas recogidas, 400 ejemplares, como anteriormente ya Stager había presentado, dan unas 20.000 urnas para el período entre el 400 y el 200, es decir, unas 100 urnas por año, 1 cada tres días.

Como se puede observar, a pesar de ser reiterativos, en el grupo B hay una mayor proporción de restos humanos sobre animales: 9 a 1. Aproximadamente 68% (30) de las urnas con restos humanos de una sola deposición, entre la edad de 1 a 3 años. Prematuros o recién nacidos 30% de las deposiciones simples. 32% del total de las urnas con 2 o 3 deposiciones. En el último caso dos eran mellizos (prematuros o neonatos) y otro más mayor, 2 o 4 años. Los restos humanos del Grupo A pertenecen a individuos más jóvenes (prematuros o neonatos)¹⁰².

¹⁰⁰ Como veremos el caso de un niño de 2 a 4 años junto a un prematuro o recién nacido que hizo suponer a Stager que el individuo de mayor edad debía haber sido sacrificado porque el primero había muerto antes del ritual. Stager, *op. cit.*, (nota 97), p. 162; L.E. Stager and S.R. Wolff, Child Sacrifice at Carthage: Religious Rite or Population Control?. *Archaeological Evidence Provides Basis for a New Analysis*, *Biblical Archaeology Review*, 10/1 (1984), pp. 47-48. Lo que evidentemente demuestra estas deposiciones múltiples es que la víctima sacrificial no era el primogénito.

¹⁰¹ Los restos animales tienen un mayor porcentaje en el Grupo A, contradiciendo los datos de J. Richard en favor de la substitución con el paso del tiempo. Stager, *op. cit.*, (nota 97), p. 160.

¹⁰² Stager, *op. cit.*, (nota 97), p. 160.

Un tercer artículo en colaboración con S.R. Wolff¹⁰³, de tipo más divulgativo para el público general, vuelve a presentar los datos acerca de la vida del santuario, 600 años de utilización, como de su extensión cuyos límites exactos son desconocidos debido a que una serie de villas modernas han sido construidas sobre el *tofet*, ofreciendo nuevamente una estimación del área durante el siglo IV y probablemente el siglo III que, como mínimo, oscilaría entre los 54.000 y los 64.000 pies cuadrados. Empleando la densidad de urnas del área excavada por Stager como ejemplo, como se ha visto, se presenta que unas 20.000 urnas pueden haber sido depositadas allí entre 400 y 200, cuestión que para los autores no ofrece duda de que los depósitos no eran un hecho casual o esporádico¹⁰⁴.

“In some periods, especially Tanit II, we find double or even triple children’s burials in the same urn, presumably offered from a single family. Usually a stillborn or newborn (neonate) is included with a two- to four-year-old child. It seems unkely that disease or some other disaster would have affected only the two youngest children (that is, the stillborn/newborn and the two- to four-year-old) from the same family in such a regular fashion”¹⁰⁵.

Cuando el sexo de las ovejas y los cabritos puede ser atestiguado, generalmente, son machos, y su edad es joven¹⁰⁶.

En el último periodo de análisis, el siglo IV, muchos de los niños tenían uno o tres años. “In this “late” sample, one out of three urns with human remains contained two or three children. In this cases of triple interments, the dental morphology indicates that two of the three children were twins (always the stillborn or newborn) and that the older child was two to four years old”. La diferencia de edad indica que eran probablemente de la misma familia (enterrados en la misma urna bajo el mismo monumento), “since this range is the natural birth interval that can be expected in families not practicing prenatal forms of birth control”¹⁰⁷.

Respecto a las tesis y trabajos elaborados por L.E. Stager y su equipo, M.H. Fantar¹⁰⁸ propone una revisión de los planteamientos, ofreciendo un paralelo de tipo etnológico en el mundo musulmán, donde en los cementerios un niño muerto era enterrado junto a un muerto de mayor edad, proponiendo que los restos depositados en

¹⁰³ Stager and Wolff, *op. cit.*, (nota 100), pp. 30-51.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 32.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 39.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 40.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 47-49.

¹⁰⁸ M.H. Fantar, L.E. Stager. and J.E. Greene, *An Odyssey Debate: Were Living Children Sacrificed to the Gods?*, *Archaeology Odyssey*, (Nov/Dec 2000), pp. 28-31. Véase: M.M. Janif, *Les sacrifices d’enfants à Carthage l’hypothèse de L.W. Stager reconsidérée*, *REPPAL*, XII (2002), pp. 72-78.

los *tofet* habían muerto de causa natural¹⁰⁹. Básicamente una propuesta similar era realizada por G. Picard durante la presentación de los resultados de los trabajos de Stager¹¹⁰.

J. Schwartz que como se ha mencionado se encarga del análisis de los restos óseos, ha publicado hasta el momento el resultado de solo 36 urnas como parte del informe preliminar de 1976-1977¹¹¹. Stager, como hemos visto, ya ha avanzado sobre las notas de campo parte de los resultados de 130 urnas¹¹². Según Brown: “His final publication (Schwartz, in preparation a, b) will include approximately 400 urns, of which he has to date evaluated roughly 250 (oral communication, 1988)”¹¹³.

“From this [Schwartz] analysis, which of course remains tentative until all of the urn contents have been thoroughly studied, I have difficulty accepting the evolutionary scheme proposed by many historians of religion who maintain that the “barbaric” practice of human sacrifice was gradually replaced by the more “civilized” practice of animal substitution. Abraham substituting the “ram-in-the-thicket” for his son Isaac is usually considered paradigmatic. Such was not the case in Carthage: for it is precisely in the 4th-3rd Centuries B.C., when Carthage had attained the heights of urbanity, that child sacrifice flourished as never before”¹¹⁴.

Los restos de óseos recogidos en las campaña de 1925 ejecutada por F.W. Kelsey fueron ofrecidos a Schwartz, quien le presentó “three small, shallow, obviously old, dust-covered cardboard boxes. Each box was only deep enough to hold two one-inch layers of cotton between which was sandwiched a layer of minute scraps of burned bone. One box held about a dozen of such scraps of bone, the others slightly more”¹¹⁵, de los que únicamente se podía afirmar que eran humanos debido a la naturaleza de su rotura.

¹⁰⁹ M.H. Fantar, *Les études puniques en Tunisie, Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol. I, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, p. 182. No obstante esto sucede también en las necrópolis fenicias como Ibiza: “Desde un punto de vista ritual, es interesante señalar la presencia de 3 incineraciones múltiples: varón y mujer, adulto y adolescente, respectivamente, y otras dos de mujeres adultas jóvenes con esqueletos fetal o recién nacido, en el primer caso, y de lactante en el segundo”, F. Gómez Bellard, Apéndice I. Estudio antropológico, en C. Gómez Bellard, *La colonización fenicia de la isla de Ibiza*, (Excavaciones Arqueológicas en España 157), Madrid 1990, p. 199.

¹¹⁰ Stager, *op. cit.* (nota 97), p. 165.

¹¹¹ Schwartz, en preparación.

¹¹² L.E. Stager, *Etats-Unis II (Punique)*, *CEDAC Carthage Bulletin*, 2 (1979), pp. 31-33; Id., *op. cit.*, (nota 84), pp. 1-11, 131-133; Id., *op. cit.* (nota 97), pp. 155-156; Stager and Wolf, *op. cit.*, (nota 100), pp. 30-51.

¹¹³ S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, p. 52.

¹¹⁴ Stager, *op. cit.*, (nota 97), pp. 159-160.

¹¹⁵ J.H. Schwartz, *What the Bones Tell Us*, New York 1993, p. 43.

Respecto a los nuevos restos que eran puestos a la luz por el equipo dirigido por L.E. Stager, se debe señalar que se hallaban en niveles con agua y por tanto con barro. En relación al proceso de extracción del contenido, como manifiesta su investigador, se lleva a cabo por una excavación en el interior de la propia urna, que se presentaba en un bloque compacto¹¹⁶, de ahí que se prefirió llevar a cabo el trabajo manteniendo la humedad¹¹⁷ al fin de no provocar la rotura o pulverización de los contenidos. La mayor parte de las urnas se hallaban en buenas condiciones y “the mouths of the urns had been sealed at the time of burial with a clay stopper on top of which the lid had been placed”¹¹⁸ con signos de huellas digitales de quien había sellado la urna. Además en el interior había una concha y terrones de arcilla del mismo color que la pasta de los contenedores, y cuya coloración se adecua al momento de uso del *tofet*. Respecto al contenido, en relación a los huesos, el color de los restos incinerados mostraba que se había efectuada esta a una temperatura elevada. Los individuos eran extremadamente jóvenes “late third trimester or newborn”¹¹⁹. Sin embargo, a pesar de la elevada temperatura y de la fragilidad de los huesos, muchas de las urnas contenían bastante cantidad de restos óseos. No hay posibilidad de saber si antes de la incineración los huesos habían sido descarnados, como señala Schwartz, ya que los estudios realizados sobre este tipo de práctica corresponde a individuos adultos. La mayor parte de restos corresponden a la *pars petrosa*, que en un adulto llegan a tener el tamaño de un pulgar¹²⁰, siendo estos restos y aquellos relativos a la dentición sobre los que se puede hallar la edad del individuo. La diferente coloración de diversas partes de un mismo hueso, muestra la existencia de un especialista al cargo de la cremación que o bien recogían las partes de hueso que salían despedidos, volviendo a introducirlos en el fuego, o bien a pesar del tiempo de la cremación no todas las partes recibían el mismo grado de calor siendo fragmentados para introducirlos en la urna¹²¹. Curiosamente se halla un resto de tejido adherido a hueso quemado lo que apunta a que los huesos se

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 44: “As the water that had soaked the urn for centuries evaporated, the dissolved minerals crystallized and cemented together everything that happened to be in the urn”.

¹¹⁷ “I would submerge the urn in a plastic vat of water, carefully tip it over so that its contents would flow out into the vat, decant the water and urn contents from the vat onto a fine plastic mesh that was supported on the wire webbing of a folding metal cot, and then, with water from a garden hose, gently flush the dregs still in the vat onto the plastic mesh”. *Ibidem*, p. 44.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 45.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 47.

¹²⁰ Además a este tipo de huesos, el investigador ha hallado “whole or partially complete bones of the face, the cranial base, the upper and lower jaws, vertebrae, pelvis, hands, feet, rib cage, and arms and legs”. *Ibidem*, p. 48.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 49-50.

dejaban enfriar antes de ser introducidos en el recipiente cinerario junto a otros objetos que eran colocados junto a ellos como tela, cuentas y amuletos¹²².

Del análisis de los restos óseos se deduce que no hubo sacrificios colectivos, ya que no se han hallado restos de varios individuos en una misma urna. No obstante, el 55% de las urnas únicamente contenían un solo individuo, mientras que un 25% contenían restos de dos individuos. En el primer análisis efectuado por Schwartz en 1976, cuando se hallaba dos individuos en una misma urna, uno era de mayor edad lo que llevó a pensar que “the older individual had been a sibling who had been sacrificed to appease the gods for whatever had caused the death of the neonate and to ensure the survival of future offspring”¹²³. Sin embargo, después de cientos de análisis se observa que la diferencia de edad es de pocos meses, por lo que no puede haber una relación de parentesco directa, es decir, ser hermanos. Respecto a la edad de los individuos más jóvenes eran fetos al final del tercer trimestre, suponiendo un total del 81% de los individuos puestos en análisis. Esto inclina a Schwartz a pensar que un 54% de los individuos murieron por causas naturales, es decir, que no murieron por un ritual de sacrificio sangriento¹²⁴. Cabe observar que un sacrificio no tiene porque conllevar necesariamente un ritual de sangre. Desde este punto, J.H. Schwartz reinterpreta la escena de la estela del *tofet* de Cartago en la que un sacerdote lleva un niño en su brazo, cuya posición denotaría que está inconsciente, tal vez por el efecto de una droga, o muerto¹²⁵.

Aunque hay individuos que alcanzan la edad de 4 años, el 90% del total son más jóvenes de 6 meses, y de éstos al menos la mitad eran fetos posteriores al tercer trimestre. La categoría de animal y mezcla de humano y animal representa solo un 8% de la muestra. Las deposiciones de animales suceden en las fases más tempranas del *tofet*. “This correlation can indicate two things: one, that human sacrifice eventually replaced animal sacrifice, or two, that, as population size increased over time, fetal-infant natural death rates increased. The latter would not be surprising”¹²⁶.

Para este autor, en conclusión, el 90% de los individuos correspondería por tanto a abortos espontáneos y neonatales cuyo fallecimiento es debido a una muerte natural. Concluye por tanto que “the combined effects of natural fetal-infant death rates and

¹²² *Ibidem*, pp. 50-51.

¹²³ *Ibidem*, p. 52.

¹²⁴ “A more conservative estimate emerge when development criteria are combined with the measurements: As little as 54 percent but perhaps as many as 70 percent of the sample is composed of late-third-trimester individuals. These statistics imply that at least 54 percent, but possibly as many as 81 percent, of the individuals from my sample died of natural causes before they were cremated – which means, of course, that most of the individuals in this esample had not been sacrificed in the sense of being victims of a bloodkilling”. *Ibidem*, p. 53.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 54.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 56.

child sacrifice had little detrimental effect on its success as thriving metropolis or as a hub of expansive colonization”¹²⁷.

En la hipótesis ajena al sacrificio de niños, Hélène Benichou-Safar ha tratado el tema de los restos óseos en varios artículos y por último en una monografía sobre el *tofet* de Cartago¹²⁸. En un primer artículo¹²⁹, sugiere que aquellos enterrados en los “tophets” eran los niños que habían muerto naturalmente, pero que todavía no habían sido “iniciados” por el propio rito en la sociedad púnica. Admite, sin embargo, que los huesos de los animales sacrificados presenta un problema mayor para su teoría¹³⁰. Llega a esta tesis después de realizar su estudio, publicado al año siguiente, sobre las necrópolis de Cartago¹³¹ en el que realiza un estudio sistemático de la tipología de las tumbas. Observa un tratamiento particular reservado a los niños pequeños muertos entre el s. IV y la mitad del II¹³²:

- los niños muy jóvenes son sometidos a un ritual de inhumación frente a la creciente incineración
- sus cuerpos acompañan a adultos en cámaras subterráneas, o en tumbas especiales (trozos de cerámica con losa, o hipogeos pequeños con piedras o losas)
- a poca distancia del suelo (2,50 mts.) en tumba individual
- ajuar: biberón, bol, joyas (perlas y sobre todo anillo) y/o amuletos
- no hay signo de indicación del personaje seguramente debido a su corta edad no se le habría impuesto un nombre

A lo que la autora añade un segundo hecho: las sepulturas infantiles son relativamente raras en Cartago y en particular en los cementerios arcaicos.

Así, en sus *Fiches*, P. Gauckler presenta 9 (solamente probables) de 508 tumbas abiertas; A. Merlin y L. Drappier 12 en Ard el Khéraib sobre 114 hoyos y 200 tumbas; cuanto al R.P. Delattre en Sainte Monique en 120 pozos con múltiples enterramientos con más de 1000 muertos sólo 40 son niños. De ahí la estimación de la autora que sobre

¹²⁷ *Ibidem*, p. 57.

¹²⁸ H. Bénichou-Safar, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, (Collection de l'école française de Rome 342), Rome 2004.

¹²⁹ H. Bénichou-Safar, A propos des ossements humains du tophet de Carthage, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 5-9.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 9.

¹³¹ H. Bénichou-Safar, *Les tombes puniques de Carthage: Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris 1982.

¹³² Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 129), p. 9.

2000 tumbas menos de 100 son de niños, siendo el 90% posteriores al s. V¹³³, por lo que fácilmente llega al planteamiento que el *tofet* de Cartago fuera un santuario de género particular, los niños antes de alcanzar los ritos de iniciación habrían sido ofrecidos a la divinidad -ʾš *ndr* o ʾš *nš*?- según las inscripciones para que ella se encargara de su reencarnación puesto que era habitual alimentar esta esperanza. Los huesos o restos animales, al seguir las tesis de J. Richard, datos además que aporta en esta presentación, serían debido a una asociación o sustitución del sacrificio humano.

Posteriormente¹³⁴, aparte de las indicaciones aportadas por J. Richard, amplía el estudio a las urnas cinerarias de las investigaciones de Kelsey, excavaciones de 1925 (1926) (6) y Lepeyre, 1935, (5) dadas por el conservador de Cartago M. Ennabli, realizando su análisis con ayuda de M. Durigon, médico legal anatomopatológico del hospital de Garches.

Para ello sigue a J. Richard, tomando como muestra los trabajos de C. Francis y P. Werle¹³⁵, en relación a la posible adscripción de la edad de los restos ya que ciertas partes como la extremidad distal del fémur son calcificadas después de nacer, y a C. Wells¹³⁶, respecto a combustión.

La descripción de los restos óseos que han pervivido al proceso de incineración da el siguiente panorama, “le rocher, la phalange ou l’arc neural se reutrovent très fréquemment tandis que d’autres, comme l’omoplate ou le tibia tibia sont très fréquenmmment détruits”¹³⁷.

Un nuevo dato aporta en relación a la cremación dentro de las mismas condiciones y las mismas posiciones, “l’analyse des urnes puniques laisse penser que les enfants dont on a recueille les cendres out été brûlés dans les mêmes positions”¹³⁸.

Generalmente los restos óseos humanos se hallan en pares, 67% “des poteries offrent ainsi un à six couples de ces os”¹³⁹. Deduce según estudios comparados con cuerpos actuales que la posición del niño sería “à plat dos sur le bûcher”¹⁴⁰.

¹³³ *Ibidem*, p. 7. La destrucción de tumbas por su poca profundidad, según Bénichou-Safar, no justifica su número. Solo vale para la baja época. En alta época están ausentes los niños de las necrópolis, no pudiéndose formular hipótesis.

¹³⁴ H. Bénichou-Safar, Sur l’incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse, *Revue de l’Histoire des Religions*, CCV (1988), pp. 57-68.

¹³⁵ C. Francis and P. Werle, The appearance of centers of ossification from birth to 5 years, *The American Journal of Physical Anthropology*, XXIV, 3 (1939), p. 288.

¹³⁶ C. Wells, A Study of cremation, *Antiquity*, XXXIV (1960), p. 34

¹³⁷ Bénichou Safar, *op. cit.*, (nota 134), p. 59.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 60.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 60. Ya Richard, *op. cit.*, (nota 58), pp. 88 y 112, apunta la existencia de incineraciones colectivas.

¹⁴⁰ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 134), p. 62.

Contenido		%
Un cuerpo	116	75
Dos cuerpos	31 [22]	20 [36]
Tres cuerpos	6	4
Cuatro cuerpos	1	1

Además hace referencia al problema de la recogida de cenizas en la que aparece más de un individuo, advirtiéndole que se detecta uno de los cuerpos con pocos restos. En 3 o 4 individuos solo una o dos piezas respecto al tercer o cuarto cuerpo y en relación a 2 individuos, solo en una quincena el segundo niño está representado por un solo hueso¹⁴¹. De ahí que respecto a la tesis de Stager de los gemelos en urnas con 3 cuerpos, “la observation de la morphologie osseuse ou dentaire puisse conduire à un diagnostic de gémellité”¹⁴². Así pues el 75% de los casos, hay solo restos de un esqueleto de niño, dos en el 20%, tres en el 4% y una sola vez cuatro.

Respecto a la composición del elemento utilizado para la combustión, restos de leño, presenta simplemente aquello dicho por Richard, “branches de conifères encroisés”¹⁴³.

A la cuestión de cual era la posición en la pira, Bénichou-Safar presenta el siguiente panorama, un niño pequeño boca arriba, en contacto directo con las ramas, o tal vez aislado de ellas mediante un cesto o algo similar. Va vestido o envuelto en una tela sujeta con alfileres¹⁴⁴. La posición del cuerpo al ser incinerado atendía mejor a una víctima ya muerta, si acaso hubiera estado vivo sus miembros habrían sido trabados porque no se mueve¹⁴⁵. Las víctimas en este caso sin duda serían fajadas con un alfiler metálico.

La extinción del fuego se resume en palabras de la autora: “Dernière remarque enfin: l’examen attentif de plusieurs os longs recueillis à Carthage laisse penser qu’on les abrutement refroidis par une projection d’eau”¹⁴⁶. Lo que explicaría las fracturas longitudinales profundas producidas por el calor. Además de algunas fracturas transversales son claros signos de rotura intencionada (tal vez producidas por el contacto con agua, debido a un enfriamiento brusco).

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 63.

¹⁴² *Ibidem*, p. 64.

¹⁴³ Richard, *op. cit.*, (nota 58), pp. 33, 83-84.

¹⁴⁴ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 134), p. 66. Parte de su deducción viene de los datos de Richard, *op. cit.*, (nota 58), pp. 37-38, acerca de restos de tejidos o, p. 86, de broches metálicos que parecen “représenter un système de boutonage”.

¹⁴⁵ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 134), pp. 66-67.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 65.

La pira se realizaría al aire libre en el fondo de una pila de terracota o sobre una losa. Además del empleo del agua, se aplicaría arena para apagar el fuego de ahí los moluscos y otros animales que aparecen sin quemar¹⁴⁷.

En cuanto a la recogida, en ocasiones se detecta la presencia de huesos minúsculos como el yunque o el martillo¹⁴⁸. Este hecho podría indicar una acción cuidadosa cuestión que no excluye que al ejecutarse esta parte del ritual, se introduzcan restos de suelo detectado por las conchas terrestres que ya J. Richard¹⁴⁹ había detectado sin incinerar.

Concluye la autora el proceso: "Avant que le processus de la crémation ne soit engagé, parfois seulement après, une partie ou la totalité d'une bête nouveau-née est déposée au côté de l'enfant. Le brasier n'est pas tisonné mais éventé afin que soit assurée la combustion de l'ensemble. Lorsque la calcination est jugée suffisante, une poignée de terre ou e sable sert à l'éteindre. Un instant auparavant pourtant, un (ou plusieurs) petit animal sauvage – moineau, lézard, rongeur ou batracien – y a été jeté mais son squelette n'a généralement pas eu le temps d'être attaqué par les flammes. Vient le moment de remplir les urnes. Cendres et braises sont, si nécessaire, refroidies avec de l'eau et, après que le maximum de combustible a été retoré, elles sont renversées du support du bûcher dans l'urne. Le os trop longs sont au besoin brisés: à la suite de quoi, quelques bijoux, des colliers de perles surtout, et des amulettes sont répandus à la surface des cendres puis l'urne est fermée d'une poterie retournée ou d'un bouchon d'argile"¹⁵⁰.

En resumen, H. Benichou-Safar¹⁵¹ ha argüido que la propaganda anticartaginesa habría influido con el fin de distorsionar los hechos acerca de la costumbre del ritual celebrado en el *tofet*. En un principio, aunque acepta el desarrollo del sacrificio, pero dice que no se trataría de algo corriente¹⁵². Apunta que los enterramientos de niños son raros en Cartago, unos cien aproximadamente de unos dos mil enterramientos conocidos, y que el 90% de ellos datan después del s. V a.n.e.¹⁵³. Sugiere que los niños de cuatro años que morían antes de haber sido iniciados en la sociedad (y por lo tanto no

¹⁴⁷ Richard *op. cit.*, (nota 58), p. 79.

¹⁴⁸ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 134), p. 65.

¹⁴⁹ Richard *op. cit.*, (nota 58), p. 79.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 66-67.

¹⁵¹ Bénichou-Safar *op. cit.*, (nota 129), pp. 5-9; Id., *op. cit.*, (nota 134), pp. 57-68.

¹⁵² Bénichou-Safar *op. cit.*, (nota 129), p. 9.

¹⁵³ Bénichou-Safar *op. cit.*, (nota 129), p. 7; Id., *op. cit.*, (nota 134), p. 342. Aunque ha aportado evidencia que tumbas de niños eran menos probables a sobrevivir que las de adultos, ya que los niños eran inhumados a poca profundidad, en sepulturas no marcadas, no estaba dispuesta a aceptar ésto como una explicación para el pequeño número de tumbas de niños perdurando desde después del s. V, y se mostraba extrañada por la ausencia de sepulturas de niños datando a más tempranos siglos (aunque la explicación podría simplemente encontrarse incluso en un menos cuidadoso modo de enterramiento).

tenían derecho a tumbas marcadas indicando su nombre), era quemados y ofrecidos en el *tofet* a la divinidad¹⁵⁴. Los animales enterrados en el *tofet* deben ser entendidos en el sentido de acompañar o representar a los niños que morían de muerte natural¹⁵⁵.

Una nueva puesta a examen de los datos es realizada por W. Suder¹⁵⁶, tomando como ámbito de estudio los datos aportados por L.E. Stager¹⁵⁷ en relación a que el 32% del total de las urnas analizadas pertenecientes al siglo IV contienen los restos incinerados de 2 o 3 individuos¹⁵⁸ habiendo una diferencia de edad entre ellos, desde la edad prematura en uno de los casos a una edad comprendida entre 2 a 4 años para el segundo.

La cuestión, en relación a 3 cuerpos, parece indicar esta diferencia en tanto en cuanto los 2 más jóvenes, recién nacidos, serían gemelos según la morfología dentaria. Para Stager los restos de individuos dentro de una misma urna pertenecerían a una misma familia, correspondiendo al intervalo entre nacimientos para las poblaciones de época greco-romana, es decir, de 2 a 3 años¹⁵⁹. Suder propone una duración media de la vida entre 20 y 30 años¹⁶⁰ y una mortalidad infantil entre un 30% a un 40%¹⁶¹. Cuestiones que sirven al autor para considerar que no puede haber una regulación demográfica.

Un último aporte¹⁶² ha sido realizado tomando como muestra el contenido de seis urnas procedentes del *tofet* de Cartago en la actualidad en colecciones públicas Dutch. A pesar de saber la procedencia no se sabe el lugar exacto dentro del *tofet* con alguna mera mención en las 19 piezas y fragmentos que se hallan en las colecciones del Rijksmuseum van Oudheden en Leiden de haber sido halladas en el “Temple of Tanit,

¹⁵⁴ Bénichou-Safar *op. cit.*, (nota 129), p. 8; Id., *op. cit.*, (nota 134), p. 343.

¹⁵⁵ Bénichou-Safar *op. cit.*, (nota 129), p. 9.

¹⁵⁶ W. Suder, Tophet à Carthage. Quelques remarques sur le rite funéraire et les problèmes démographiques, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 9-14 Novembre 1987)*, Roma 1991, pp. 407-409.

¹⁵⁷ Stager, *op. cit.*, (nota 97), pp. 155-166.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 161.

¹⁵⁹ Según se deduce de los datos aportados por E. Vilerose, Fertility of Families in Egypt in the Graeco-Roman Epoch, *Studia Demograficzne*, 43 (1976), p. 54.

¹⁶⁰ K. Hopkins, On the probable Age Structure of the Roman Population, *Population Studies*, 19 (1966), p. 263; P. Salmon, *Population et dépopulation dans l'Empire romain*, Bruxelles 1974, pp. 89ss.; D. Engels, The Use of the Historical Demography in Ancient History, *Classical Quarterly*, 34 (1984), pp. 386-388; Idem, The Problem of Female Infanticide in the Graeco-Roman World, *Classical Philology*, 75 (1980), p. 116, n. 20.

¹⁶¹ L. Henry, *Manuel de démographie historique*, Genève 1967, p. 534; B. Frier, Roman Life Expectancy: Ulpian's Evidence, *Harvard Studies Classical Philology*, 86 (1982), p. 245, tabl. 5.

¹⁶² R.F. Docter, E. Smits, T. Hakbijl, I.L.M. Stuijts, J. Van der Plicht, Interdisciplinary Research on Urns from the Carthaginian Tophet and Their Contents, *Palaeohistoria* 43-44 (2001-2002), pp. 417-433.

Carthage”¹⁶³, que pueden indicar en cierta medida aquellas depositadas en el Allard Pierson Museum en Amsterdam.

Una de las urnas que se hallan en Leiden “the one-handled jug Cat. No. 3” del presente estudio, en su entrada al museo lleva la mención “burial plot of Tanit” como procedencia con una etiqueta que indica que era hallada en el “Sanctuary of Tanit”, etiquetas que eran usadas durante las excavaciones realizadas por la misión americana en 1925, a cargo de F.W. Kelsey. “According to the *journal with Inventory of Objects Found*, of which Brien Garnand (Chicago) kindly provided us with copies of the relevant pages, number S 1466 (our Cat.No. 3; fig. 5) was excavated on Wenesday April 15, 1925 together with some 73 urns”¹⁶⁴.

Respecto a la descripción de las urnas sometidas a estudio y la relación de su contenido:

“2.5.1 Bichrome ware amphora of Tanit I”¹⁶⁵. Contenido lavado, restos de 1 niño de 6-9 años, 1 cordero y 1 animal desconocido (joven dromedario?) y 17 fragmentos de madera carbonizada.

“2.5.2 Neck-amphora of Tanit IIa”¹⁶⁶. Contenido lavado, restos cremados de un recién nacido.

“2.5.3. One-handled jug of Tanit IIa”¹⁶⁷. Contenido lavado, restos quemados de un recién nacido y un cordero.

“2.5.4 Plain ware amphora of Tanit II”¹⁶⁸. Restos incinerados de 3 recién nacidos y 1 cordero; 1 fragmento base de un plato llano, originalmente usado como tapadera (?), 1 pequeño fragmento de la pared de un recipinete cerrado local, 13 pequeños fragmentos de piedra caliza.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 417.

¹⁶⁴ En p. 418, nota 7 (p. 432). Dentro del inventario 3 números S 1449, S 1450 y S 1466 están desaparecidos, objetos que se hallan en Leiden. Toman como base la clasificación de D.B. Harden, *The Pottery from the Precinct of Tanit at Salammbo, Carthage, Iraq*, 4 (1937), pp. 59-89.

Cinco diferentes esquemas de decoración cuya aparición es cronológicamente distintiva (p. 420):

1. Bichrome or red slip decoration in zones with geometrical patterns in the reserved handle zone;
2. Bichrome decoration in zones;
3. Red slip decoration in zones;
4. Horizontal line decoration;
5. Plain ware (no painted decoration).

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 420.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 421.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 421-422.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 422.

“2.5.5. Plain ware amphora of Tanit Iib”¹⁶⁹. Restos quemados de 2 recién nacidos y 1 cordero?, pequeños fragmentos de pared de un recipiente local de forma cerrada, lombrices, 4 pequeños fragmentos de piedra caliza, 4 fragmentos de madera carbonizada, arena.

“2.5.6. Plain ware amphora of Tanit III”¹⁷⁰. Contenido lavado, restos quemados de 2 recién nacidos y 1 cordero.

Urna	Peso (gr.)	Nº individuos	Edad de muerte	Resto de animal
APM 12.499/1	47	3	1 recién nacido 2 recién nacido 3 recién nacido	cordero
APM 12.500	62	2	4 recién nacido 5 recién nacido	cordero?
RMO G 1952/2.2	47	1	6 recién nacido	
RMO G 1952/2.6	56	1	7 recién nacido	cordero
RMO G 1952/2.7	123	1	8 entre 6-9 años	cordero + ¿?
RMO G 1952/2.12	88	2	9 recién nacido 10 recién nacido	cordero

En total las 6 urnas contenían 10 individuos, por lo que 2 urnas contenían varios individuos. Así mismo, 5 urnas contenían también restos de animales, principalmente corderos recién nacidos. La coloración de los huesos es variable por lo que el grado que alcanzó la cremación va de 0° C a 800° C.

No se puede saber si estaban vivos o muertos en el momento de la ejecución del ritual pero es evidente, como señalan los autores que la “presence of the new-born lambs indicates that all these children died at approximately the same season, early in the New Year. If these children had died a natural death, surely this would not have occurred only in the beginning of the new-year, but all year round”¹⁷¹. Esta estacionalidad indicaría que los niños no estaban muertos, sino que su muerte formaba parte del ritual.

Resalta la curiosidad de la intromisión de una hormiga en el contenido de la urna APM 12.499/1 (especie *Camponotus*, subgénero *Tanaemyrmex*) propia del Norte de Africa, lo que implica la intromisión después de la deposición, con la urna ya cerrada, de elementos externos.

Respecto a los restos de madera carbonizada, en relación al área excavada por los equipos norteamericanos, sobresale *Olea*, *Pistacia* (*Pistacia lentiscus*), *Prunus* y

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp. 422-423.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 423.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 424.

Quercus. Siendo hasta el s. VI predominante *Pistacia*, a la que más tarde se superpone *Olea*. Ello lleva a suponer que una parte de la vegetación autóctona, a partir del siglo VI, habría sido reemplazada por el cultivo del olivo. Junto a *Olea*, en el siglo IV el *Quercus* fue un combustible supletorio. Otro ejemplo de introducción de una nueva especie por medio de su explotación agrícola, es decir, por su cultivo, queda reflejado por los restos de *Prunus*.

Los restos de carbón vegetal de la urna RMO G 1952/2.7 que pertenecen a la leguminosa *Ceratonia* ofrecen una datación radiocarbónica de 510 ± 30 BP, solo un 20% es de madera de olivo que aporta una datación de 2450 BP¹⁷².

Tharros

Lugar donde un equipo de carácter interdisciplinar ha sido puesto en marcha bajo la dirección de Enrico Acquaro¹⁷³. En este lugar, como se verá, prácticamente se confirma lo anteriormente visto, así se detectan restos incinerados muy jóvenes, en su mayoría de recién nacidos; restos de fetos; algunos de los individuos tiene más de 5 años; y restos calcinados de corderos y cabras, y esqueletos no consumados de pequeños animales salvajes (pájaros, roedores, lagartos, batracios). Algunas urnas contenían joyas, fíbulas y amuletos. Todos los cuerpos en la misma posición, tumbados sobre la espalda.

F.C. Fedele ha sido el antropólogo forense que ha llevado a cabo el análisis de los restos óseos. Una primera aproximación¹⁷⁴ se realiza sobre los materiales procedentes de las excavaciones de la campaña realizada durante los días 5 al 30 de abril de 1976. Los análisis han sido efectuados en el Istituto di Antropologia dell'Università di Torino, Laboratorio di preistoria e paleoecologia umana.

Un total de 12 urnas son estudiadas, cuyo contenido es “preponderante contingente osteológico humano, referible a incinerados de edad infantil o neonatal; un contingente faunístico; campioni di frustuli carboniosi vegetali”¹⁷⁵. Una descripción detallada del material¹⁷⁶:

THT 76/54 1 neonato, no humano? 1 adulto

THT 76/55 1 neonato o niño de pocos meses, ovicáprido adulto

THT 76/56 1 neonato o niño de pocos meses

THT 76/57 1 neonato, no humano?, talla pequeña/media

¹⁷² Respecto al método radiocarbónico de huesos y restos de madera quemados, *Ibidem*, pp. 427-430.

¹⁷³ E. Acquaro et alii, Progetto Tharros, Roma 1997. THT Tharros tofet; THP Tharros Pesce.

¹⁷⁴ F.C. Fedele, Antropologia fisica e paleoecologia di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), pp. 185-193.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 185.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 185-191.

THT 76/59 1 neonato, ¿? indeterminado
THT 76/88 1 neonato
THT 76/92 neonato al menos 1 individuo
THT 76/96 1 neonato
THT 76/103 1 neonato
THT 76/104 1 neonato
THT 76/111 1 neonato, no humano adulto indeterminado
THT 76/112 1 neonato
THT 76/114 neonato?

El material humano se presenta muy alterado por la acción de la llama o el calor y se halla fuertemente desmenuzado, como es acostumbrado en las incineraciones protohistóricas¹⁷⁷.

Varios son los elementos óseos resistentes al fuego en los neonatos de Tharros: *pars petrosa* del temporal; núcleos del arco vertebral; *pars lateralis* del occipital; diáfisis de huesos largos; teca craneal; huesos ilíacos¹⁷⁸.

La edad neonatal de los incinerados es uniforme en toda la representación, como se infiere de las *partes petrosae*.

En cuanto a la fauna, fuera de las urnas, es decir, no formando parte del relleno de las mismas: destaca el perro doméstico THT 76/99; ovicápridos (oveja y cabra), cerdos, buey. Lo que indica una economía de tipo pastoral.

Por contra, el estudio de la flora ofrece una sola presencia arbórea de la familia de las Cupulíferas (*quercus*, *ostrya*, *corylus*, *castanea*).

En la segunda presentación de los resultados derivados del análisis osteológico¹⁷⁹ se realiza sobre el material correspondiente a 161 números de inventario. De éstos, el contenido de urnas con restos humanos: 146 + 9 incierto. El grupo de materiales fuera de las urnas, sin restos humanos, se corresponde a un total de 6, de éstos, 5 se refieren a material no combustionado (nº 4, 11, 18, 20, 25) y uno a combustionado (nº 162)¹⁸⁰.

Los neonatos presentan un grado de combustión variable¹⁸¹. Los contenidos en su conjunto:

1) restos humanos sin elementos extraños: 67 casos (43%)

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 192.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 192.

¹⁷⁹ F.C. Fedele, Tharros IV. Antropología física e paleoecología di Tharros. Campagna 1977, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 77-79.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 77.

¹⁸¹ “La quantità di materiale contenuta entro ciascuna urna sembra molto variabile: range 8 ÷ 310 g, con media valutata di 60 ± 20 g (intervallo di ± 1 s)”. *Ibidem*, p. 77.

- 2) presencia de restos animales (vertebrados): 50 casos (32%); incluyendo los 9 de presencia incierta: 59 casos (38%)
- 3) presencia de restos invertebrados: moluscos marinos 5 casos (3%), no marinos 9 casos (6%), restos de corales 1 caso (0.6%)
- 4) presencia de carbones más o menos abundantes: 21 casos (14%)
- 5) presencia de piedras: 26 casos (18%)
- 6) restos de objetos de arcilla: 5 casos (3%)

Los restos humanos pertenecen a neonatos, sólo 3 casos sobre el total de 146 (2%) presentan una edad superior, entrando en el primer año de vida. Cada urna parece contener los restos de un solo individuo.

La fauna se halla representada exclusivamente por ovicápridos más o menos inmaduros (en 2 de los casos se trata de una cabra adulta). Asimismo se detecta algún resto de microvertebrados debido a la acción posterior. En cuanto a los invertebrados se trata de lamelibranquios marinos, generalmente íntegros y no combustionados. En el caso que se detecten, una sola concha por urna cineraria, en 4 casos se trata de un pequeño o mediano *Cardium*. Los moluscos no marinos vienen representados por gasterópodos con más individuos por urna. En este caso se consideran especies intrusivas¹⁸². Además se detecta un relleno de tierra. El conjunto b no incluyen restos humanos, sino esqueletos de grandes mamíferos esencialmente domésticos (ovicápridos, buey, cerdo, caballo) y conchas de moluscos mediterráneos¹⁸³.

Confirma, como se deduce de su lectura, los datos presentados en el anterior estudio de 1976.

Una tercera publicación pone a la luz los resultados de la campaña de 1978¹⁸⁴. La intervención científica sobre el terreno se realizó en una campaña de 2 semanas y media (15-31 de mayo) por un equipo de la Università di Torino y de la Università di Sassari¹⁸⁵. Los trabajos se centran en relación a tres puntos o líneas de investigación: “sull’impastazione e la formulazione del programma di ricerche territoriali nell’area

¹⁸² *Ibidem*, p. 78.

¹⁸³ Descripción, *ibidem*, p. 80.

¹⁸⁴ F.C. Fedele, Tharros V. Antropologia e paleoecologia di Tharros. Ricerche sul Tofet (1978) e prima campagna territoriale nel Sinis, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 67-112.

¹⁸⁵ Antropología y paleoecología Unità di Preistoria e Paleoecologia Umana, Istituto di Antropologia, Univesità di Torino y el Istituto di Scienze Antropologiche dell’Università di Sassari: F. Fedele, G. Erica Pia y M. Gabriella Piazza (Torino, Constantino Dejala, Giannella Cesaraccio, M. Caterina Fattaccio y Nunzia Canu (Sassari). Paleobotánica: dr. R. Nisbet (Torino y Londres). Colaboradores: dr. C. Cavazi (odontología) y dr. L. Fozzati de la Unità di Preistoria di Torino; el prof. A. Pietracaprina (Sassari), el prof. P. Baldaccini y el prof. G. Pecorini (Cagliari) en relación a la geomorfología y la geopedología; la prof. A. Arru (Sassari) en cuanto a la biología y alimentación marina; el prof. B. Corrias y el prof. S. Diana Corrias (Sassari) en el campo de la botánica.

tárense; sui risultati principali del lavoro concomitante agli scavi 1978 nel *tofet*; sui risultati preliminari delle indagini nel territorio del Sinis meridionale”¹⁸⁶.

“Anzitutto non andava perduta l’occasione di utilizzare i dati dell’analisi antropologico-fisica per la ricostruzione del rituale che stava dietro il fenomeno *tofet*”¹⁸⁷

Respecto al primer punto, la acumulación de datos permite un estudio tentativo de las relaciones hombre-medioambiente en la antigua Tharros, pudiendo ampliar el campo de investigación del área del *tofet* a la ciudad, y de ésta a su territorio. El proyecto, relativo a esta investigación se ha mostrado en dos direcciones principales¹⁸⁸:

INCINERAZIONE

CHI?	COME?	QUANDO?
Età vittime	Stato vittime/salme	Stagione
Sesso?	Vesti	
Salute?	Ornamenti	
→ Popolazione?	«Forma» del rogo	
→ Biologia?	Fuoco/temperatura	
...	Combustibile	
	Combustione	
	Associati non Homo	
	Squenza atto rituali	
	...	
	TOFET↔RITUALE	
↑	↑	↑
<div>TOFET</div>		
↓	↓	↓
	TOFET↔THARROS	
PAESSAGGIO:		
AMBIENTE VIVENTE	PAESE FISICO	ECONOMIA
Vegetazione legnosa	Terreno locale	Allevamento
Vegetazione erbacea	Insabbiamento	Tipo e salute
Fauna selvatica	Paese non locale?	Faune domestiche
Mare, acque, e loro riserve	Acque	Agricoltura?
...	...	Riserve marine
		Modi di produzione?
		...
→ Clima? ↙		

¹⁸⁶ Fedele, *op. cit.*, (nota 184), p. 68.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 69.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 72.

Bajo la óptica de buscar contestación a las siguientes cuestiones:

¿quién?	¿cómo?	¿cuando?
Edad víctima	Estado víctima/restos	Estación
Sexo	Vestidos	
Salud	Ornamentos	
Población	Forma de la pira	
Biología	Fuego/temperatura	
	Combustible	
	Combustión	
	Asociados no humanos	
	Secuencia actos rituales	

Respecto a la edad de muerte (edad ontogenética), se emplea aquella elaborada para el Homo sapiens por la Unità di Preistoria e Paleoecologia Umana, Istituto di Antropologia, Torino¹⁸⁹

gradi			limite superiore:
immaturi	F fetale	F fetale	inizio ossificazioni ↓ nascita
	I infantile	10 neonatale	$\frac{10 - \text{eruz. } i_1 \text{ (circa 6 m)}}{1 \text{ anno di vita } 10 + (\text{eruz. ii})}$ eruz. m^1_1 (c. 12-14 m)
		I1 infantile - 1	eruzione M_1 (circa 5-7 a)
		I2 infantile - 2	eruzione M_2 (circa 14 a)
	J giovanile	J giovanile	fusione sfenoccipitale (circa 21 a)
maturi	A adulta	A1 subadulta	(sec. usura denti, suture) (c. 30 a)
		A2 adulta matura	(sec. suture craniche) (circa 50 a)
	S senile	S senile	oltre ↓ morte (sec. suture craniche)

En cuanto al segundo punto, los principales resultados de la investigación de 1978, la campaña de excavación ha sacado a la luz poquísimas urnas cinerarias, de las cuales solo 1 ha sido recuperada íntegramente (THT 78/15).

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 78.

Respecto al contenido:

- THT 78/2 1 niño de pocos meses, moluscos terrestres y carbones¹⁹⁰.
THT 78/14 pocos restos óseos de cremación, humano?, restos de moluscos terrestres y marinos¹⁹¹.
THT 78/15 Urna con plato “a bugia” abundantes restos humanos (1 neonato) y un no humano inmaduro indeterminado, moluscos terrestres y carbones, además dos fragmentos de arcilla de los que uno, un borde, situado en el fondo¹⁹².
THT 78/18 muchos restos humanos de cremación (1 niño de pocos meses (10 -), moluscos terrestres y carbones¹⁹³.
THT 78/19 pocos restos humanos (1 neonato muy inmaduro), molusco terrestres y carbones.
THT 78/23 restos humanos quemados (1 niño de pocos meses?) y moluscos terrestres¹⁹⁴.
THT 78/24 restos humanos cremados (1 neonato?) y moluscos terrestres¹⁹⁵.
THT 78/25 impronta de urna: carboncillos, restos óseos (humano?) y moluscos terrestres¹⁹⁶.
THT 78/26 impronta de urna: restos óseos (humano?) y moluscos terrestres¹⁹⁷.

En total hasta el momento las interpretaciones preliminares se llevan a cabo sobre los restos de 167 urnas¹⁹⁸. Sin excepción, los incinerados de Tharros resultan ser neonatos o niños sobre el sexto mes de vida, como puede diagnosticarse según las gemas dentarias presentadas a través de la morfogénesis de la corona, la calcificación de las raíces, erupción de los incisivos. Por el momento la determinación del sexo o las anomalías patológicas no se pueden establecer hasta el momento.

Cerca del 50 % de las urnas incluyen restos asociados no humanos, que han recibido el mismo proceso y tratamiento que los restos óseos humanos (35-40 de las urnas). Frecuentemente se hallan los restos de un animal por cada urna. Se trata de ovicápridos no adultos. No se han detectado hasta el momento ningún caso de

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 79.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 79.

¹⁹² *Ibidem*, pp. 79-82.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 82.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 83.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 83.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 83.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 83.

¹⁹⁸ *Ibidem*, pp. 84-86.

sustitución. Esporádica es la presencia de conchas de playa (3-5%) o corales (menos del 1%), de las que solo hay un ejemplar por urna cuando aparecen, generalmente un pequeño o medio *Cardium*. No son del todo claros el rol que juegan los fragmentos de arcilla hallados en el interior de las urnas (1-3%) que son debidos a una acción intencionada (véase anteriormente la urna THT 78/15).

Es frecuente la presencia en las urnas (también en las más antiguas) que recogen las cenizas de los niños de restos, también ellos combustionados, de al menos un animal de pequeñas dimensiones¹⁹⁹. Respecto a los carbones, se detectan restos al menos en el 20% de las urnas, cuya procedencia: 30% *olea europaea* (¿oleastro?) y en suborden a Lentisco²⁰⁰.

Las piras estarían al aire libre y directamente puestas sobre el terreno. El régimen térmico sería elevado pero inconstante. Por lo tanto, se puede afirmar sin dudas respecto a la forma habitual de cremación que se trata de fuegos realizados generalmente al aire libre y directamente posados sobre el terreno, con neoformaciones de agregados a la base; el régimen térmico, como se acaba de mencionar, es elevado pero no constante, por lo que el grado de combustión es generalmente variable al interior de un mismo evento sacrificial/funerario²⁰¹.

“La scala di sopravvivenza selettiva delle diversa parti anatomiche vede al primo possto la *pars petrosa* del temporale, gli emiarchi vertebrali, e le gemme dentarie. Seguono le diafisi di ossa lunghe, perlopiù minutamente scisse o frantumate; le ossa neurocraniche di tipo squamoso; le coste; i segmenti meta- e acropodiali; l’ala iliaca”²⁰². Los huesos que quedan tras la incineración son: *pars petrosa* del temporal, los emiarcos vertebrales, y las gemas dentarias. Siguen las diáfisis de los huesos largos, el hueso neurocraneal de tipo escamoso, las costillas, los segmentos meta y acropodiales, el ala ilíaca.

Destaca el denominado horno THT 78/7/2. consistente en material esparcido por el *tofet*²⁰³. Se localiza su hallazgo en el cuadrado E9 en la cota 30,25. Tiene forma circular con diámetro medio de unos 70 cm. Directamente sobre la tierra, se ha quemado un pequeño animal, constatándose además moluscos como aquellos que aparecen en el *tofet*. Los datos apuntan a un fuego con ramas de tamaño medio en la base y ramaje en

¹⁹⁹ E. Acquaro, Tharros V. Lo scavo del 1978, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), p. 52: “I dati di Tharros pongono una significativa puntualizzazione che va così correlata, almeno in questa fase preliminare dell’indagine : nel *tofet* di Tharros l’animale è già fin dall’inizio parte integrante del sacrificio *mlk 'dm*, quindi la sua presenza esclusiva nelle urne più tarde (fenomeno presente anche a Tharros) non deve, a nostro avviso, intendersi in stretto senso come una sostituzione, bensì come un’accresciuta valenza simbolica e rituale di un elemento già presente nel *mlk 'dm*”.

²⁰⁰ Fedele, *op. cit.*, (nota 184), p. 84.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 85.

²⁰² *Ibidem*, p. 85.

²⁰³ *Ibidem*, pp. 86-87.

la parte alta, siendo atizado durante la combustión, debido a la mezcla carbones y arena. Los huesos pertenecen a un ovicáprido (cabra?) de edad epifisaria infantil/joven, con el esqueleto bastante completo. Se detectan otros huesos de ovicápridos proceden de la arena situada en los márgenes, no siendo del todo claro que pertenezcan al primer animal.

De la siguiente campaña²⁰⁴ entre los cometidos llevados a cabo, cabe mencionar que en relación al *tofet* se ejecutan una serie de análisis arqueozoológicos de los restos cercanos a la excavación en curso dentro del área del *tofet*; así como un realzamiento del análisis botánico, paleobotánico e paleobotánico no solo del *tofet* de Tharros sino también de la zona meridional del Sinis; además se realiza un planteamiento inicial del análisis de las urnas cinerarias procedentes de Tharros conservadas en el Museo Archeologico di Cagliari.

En este momento de las investigaciones se cuenta con la participación del Dr. Renato Nisbet²⁰⁵ (Unità di Preistoria e Paleoecologia umana, Torino, en el momento de la publicación también becario del Institute of Archaeology of London) para las indagaciones paleobotánicas y el Dr. Carlo Gavazzi, colaborador de la Unità di Preistoria, Torino, para el análisis odontoestomatológico

Este científico se encarga de presentar los resultados de los datos obtenidos de los análisis ejecutados en el laboratorio de los restos vegetales procedentes de 11 urnas cinerarias del *tofet* de Tharros y en un horno de edad histórica.

Se han hallado fitolitos pertenecientes a Gramináceas. Se han distinguido 11 tipos morfológicos en sentido estricto, dentro de los fitolitos de Tharros; “altri corpi silicei-non fitoliti sono rappresentati da gruppi di sclereidi di piante arboree (*Quercus?*) e da Diotomee”²⁰⁶. La cantidad de material respecto a los cuerpos silíceos dentro del contenido de análisis varía desde el mínimo representado por un 38, 3,6% del total en THT 68, a un máximo de 262, un 24,9% en THT 204.

Dentro del análisis se han separado posible intrusión de plantas ajenas al momento de la combustión, sobre todo a través de la intrusión de arena procedente de dunas, y por tanto de hierbas procedentes de este hábitat, en ocasiones empleadas secas en el momento de la combustión dentro de la pira, siendo éstas de importancia ya que en su mayor parte nos advierten de una estacionalidad ya que “la massima concentrazione ... corrisponde per quasi tutte le Graminacee attuali al periodo estivo (tra Giugno e la fine di Agosto)”²⁰⁷.

²⁰⁴ F.C. Fedele, Tharros VI. Antropologia e Paleoecologia di Tharros. Ricerche sul *Tofet* (1979) e seconda campagna territoriale nel Sinis, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 90-98.

²⁰⁵ R. Nisbet, Tharros VI. I roghi del *Tofet* di Tharros: uno studio Paleobotanico, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 111-126.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 113.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 115. Naturalmente, se ha observado además la utilización de una graminácea perenne, es decir, cuya utilización podía darse en todo el año, la *Ammophila arenaria*.

En cuanto a los carbones vegetales de las urnas de Tharros y en el “focolare” (THT 78/7/2):

Restos	Nº fram.	<i>Olea europaea</i>	<i>Pistacia lentiscus</i>	<i>Quercus</i>	<i>Corteccia</i>	Midollo
THT 76/57	11	11				
THT 92	4		4			
THT 112	3	1	2			
THT 77/31	8	8				
THT 35	3	3				
THT 74	4	1		3		
THT 110	6	5			1	
THT 124	5	2				3
THT 143	6				6	
THT 204	4		3		1	
THT 78/7/2	60	60				
Total	114	91	9	3	8	3
	100%	79,8%	7,9%	2,6%	7,1%	2,6%

Respecto a los restos de *Olea* no permiten distinguir entre la forma cultivada, *Olea europaea* L., variante *Sativa* L., de la selvática, *Olea europaea* L., variante *oleaster*. No obstante hay que tener en cuenta que el olivo es una planta introducida, no autóctona.

Claramente se seleccionaban las especies vegetales que se utilizaban. Las mejores representadas son las hierbas de las dunas arenosas, los lentiscos, las encinas y las ramas de olivo (¿silvestre?) y que generalmente han sido recogidas a finales del verano.

Una primera síntesis es ofrecida en el I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici²⁰⁸. En ella, 170 urnas son analizadas, 363 inspeccionadas sobre unas 600.

La edad de los incinerados: recién nacidos a 6 meses, solo el 2% de los restos humanos indican una edad superior a aquella prenatal o neonatal. El sexo y anomalías patológicas no pueden ser determinadas.

El 50 % de las urnas contienen restos animales. Frecuentemente un animal (35-40% de las urnas), un ovicáprido inmaduro. Han sido sometidos a los mismos efectos de temperatura que la víctima humana, formando por tanto parte del mismo ritual. No se ha detectado casos de animales de substitución.

²⁰⁸ F.C. Fedele, Tharros: Anthropology of the Tophet and Paleoecology of a Punic Town, en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Roma, 5-10 Novembre 1979), vol. III, Roma 1983, pp. 637-650.

Esporádicamente aparece una concha de la playa (3-5% de las urnas) o un fragmento de un coral (1%) era introducido en la urna deliberadamente. Así como fragmentos cerámicos (1-3%) y fragmentos de roca o guijarros de playa (1%)²⁰⁹.

Según los análisis botánicos la ejecución del ritual sería hacia el final del verano. El material combustible principalmente sería olivo 100%, seguido de *pistacia lentiscus* y *quercus ilex* (roble).

Todo parece indicar a través de los restos hallados que las piras se encendían directamente en el suelo²¹⁰.

El último estudio presentado por Francesco Fedele (Istituto e Museo di Antropologia dell'Università di Napoli), lo realiza en colaboración con Giraud V. Foster (Johns Hopkins University School of Medicine (estudio de los astrágalos)²¹¹ Anteriormente se han producido una serie de datos preliminares que se recogen en este estudio²¹².

De 960 urnas, disponibles para análisis solo hay 770 ejemplares. Se realiza un estudio de cerca de 425 urnas (55% de las urnas útiles). 372 abiertas y vaciadas en laboratorio (39 % del total general s. VII-II y el 88% del campo de estudio) estudiadas por el primer autor, procediéndose a una lectura estratigráfica del contenido.

Se han detectado tres modalidades de comportamiento²¹³:

- A) urnas con víctima humana (neonato o niño);
- B) urnas con víctima humana (como arriba) y víctima animal (ovicáprido generalmente inmaduro);
- C) urnas con solo víctima animal (como arriba)²¹⁴

Del análisis sobre 194 urnas:

Urna con restos humanos (neonatos)	53%
------------------------------------	-----

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 641.

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 641-643. Respecto a las fases de las deposiciones, pp. 643-645. Además, véase: E. Acquaro, Antropologia e antichità fenicio-puniche, *Antropologia Contemporanea*, 6 (1983), pp. 43-49.

²¹¹ F.C. Fedele e G.V. Foster, Tharros: oviscapri sacrificiali e rituali del Tofet, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 29-46.

²¹² F. Fedele, Animal Victims in the MLK Ritual at Tharros, *International Council for Archeozoologia, Fourth International Conference. London, 18-23 April 1982. Preprints, sub 22 April*, p. 1; Id., Il «tofet» punico di Tharros, Sardegna: sacrificio dei fanciulli e vittime animali, *VI Congresso degli Antropologi Italiani, Cagliari, 18-20 Ottobre. Riasunti*, pp. 26-27.

²¹³ Según el autor, F. Fedele, de entre las tres, “una delle qualli, per ragioni aleatorie, non era emersa durante le prime sessioni dell’analisi”. Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), p. 31.

²¹⁴ Modalidad que los investigadores reconocieron en 1980 con la apertura de la urna THP 159 que fue examinada posteriormente en junio de 1981. *Ibidem*, p. 31, nota 13.

Urna con restos humanos y animales (cráneo o fragmento)	27%
Urna con restos animales (uno o dos)	
(8 o 9 urnas con restos de más de 1 animal) un <i>ovis aries</i>	20%

El 80% de las urnas contienen los restos de un niño recién nacido, excepcionalmente un niño de 5 años \pm 9 meses. “Non sono documentati feti, ne umani ne animale”²¹⁵.

La escasa atención mostrada en el pasado a la variabilidad de la amelogenesis dentaria, y más aún a la contracción de los tejidos esqueléticos en función de la temperatura de combustión a que son sometidos, puede llegar a explicar los resultados inconsistentes de los análisis antropológicos clásicos (véase Pallary, Anthony, Richard). A tal errónea variable puede atribuirse la noción de la frecuencia de fetos entre las víctimas del *tofet*, enfáticamente contradicha por los datos de Tharros²¹⁶.

La presencia de fetos no es demostrable a Tharros. El 95% son neonatos, es decir, “individui di età dentale da 0 (nati vivi o morti) a circa 6 mesi”²¹⁷, de los que la mitad parecen tener poquísimos meses de vida, detectados en relación a la amelogenesis dentaria.

Cuando la edad no pertenece al ámbito neonatal, se pasa inmediatamente a una clase de edad bastante superior “il nostro stadio I 1 o infantile-1”²¹⁸. Como corresponde a aquel de la urna THT 77/172, cuyos restos pertenecen a un niño de 5 años \pm 9 meses, junto a restos de cráneo de un ovicáprido, situación que se repite en las urnas THT 77/181 y 77/232.

Un 27 % del total presenta en su interior una víctima humana y una animal, siendo raramente dos animales²¹⁹. Se trata de un animal ovicáprido inmaduro, generalmente una oveja (un posible caso de un puerco pequeño THT 77/83, aunque el diagnóstico no es del todo fiable debido a la falta de la totalidad de restos y a la carbonización de los mismos).

Mientras un 20% corresponde a un animal sólo, siendo generalmente su presencia en los tiempos más antiguos (como ejemplo son las urnas THT 77/371 à *chardon* y THP 510)²²⁰. El animal suele estar completo, caso que no ocurre en la situación animal + humano. En cuanto al problema de la sustitución de un animal por

²¹⁵ *Ibidem*, p. 40.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 32.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 33.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 33.

²¹⁹ 1 H + 1 A THP 159 dos animales, dos ovicápridos (un neonato y otro de 1 año que sería la víctima acompañante). El caso se repite con la urna THT 74/341.

²²⁰ Para los autores “se il *tofet* rivela un carattere sacrale e sacrificiale nel trattamento degli agnelli, l'apparente identità di trattamento estesa a questi e agli infanti umani dovrebbe deporre a favore del carattere sacrificiale, e non funerario, delle incinerazioni umane”. *Ibidem*, p. 33.

una víctima humana, una investigación sobre un total de 25 urnas daba como contenido exclusivamente restos animales²²¹.

1 H	2 H	1 A	2 A	1 H+1 A	1 H+2 A	2 H+1 A	Total
52%	0,5%	14%	6%	26%	1%?	0,5%?	194 casos

En el caso de 2 víctimas, humanas o animal, una de las 2 es normalmente más anciana, y se puede retener que asuma el rol de víctima "acompañante". No están absolutamente documentados fetos, ni humanos ni animales

Los lugares de cremación serían al aire libre y puestos directamente sobre la tierra²²² confirmado por la aparición de moluscos terrestres semicombustionados entre las cenizas de las urnas THP 216, THT 77/278, THT 77/325²²³.

Respecto a la edad de los ovicápridos, los autores aplican un nuevo método de investigación basado en la morfometría de los astrágalos²²⁴, ya que éstos, según experimentos de combustión ejecutados sobre restos esqueléticos de ovicápridos, se conservan mejor, además sirven para indicar la especie, el sexo y la edad de muerte. Se han estudiado y medido 39 astrágalos sobre un total de 44, que han sido extraídos de 25 urnas. El número de individuos hallados en las mismas es de 33 (¿35?)²²⁵. Respecto a la especie, en los casos que los restos están suficientemente intactos, se trata de pécora, *Ovis aries*, y en cuanto al sexo, en el 80% corresponde al femenino.

La edad de los ejemplares de Tharros, en correlación con un estudio efectuado por G.V. Foster sobre restos hallados en Chipre²²⁶, citado anteriormente, implica unos

²²¹ De éstas, solo una, THT 77/266, contenía un escaso resto de víctima humana, con una edad dental de 4 a 6 meses, que el autor define: "può trattarsi di una intrusione dovuta a urne rotte circostanti, viste la forte sproporzione quantitativa con il contenuto animale e la condizione incompleta dell'urna in questione". *Ibidem*, p. 34, nota 32.

²²² Fedele, *op. cit.*, (nota 208), p. 643.

²²³ De hecho la observación se basa en el estudio de los aggregati cinereo-sedimentari sobre el fondo de las urnas. Fedele, *op. cit.*, (nota 184), pp. 88-97.

²²⁴ G.V. Foster, Sheep and Goat, Cheese and Wool: an Archaeological and Ethnosocial Study Husbandry Practices in Cyprus, *International Council for Archaeozoology, V^e Conférence Internationale, Bordeaux, 25-30 août 1986. Résumés des communications*. Respecto al trabajo anatómico y tafonómico Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), pp. 38-40.

²²⁵ Ocho o nueve urnas contiene restos de dos animales. La indecisión en el número total de individuos viene dado por la sospecha de intrusiones desde el terreno circundante dentro de las urnas no íntegras (Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), p. 35). Todos los astrágalos están quemados, en ocasiones abrasados o incompletos, e incluso, englobados en aglomeraciones de fragmentos óseos corticales, unidos por cemento carbonático, como en el caso del contenido de la urna THT 77/266.

²²⁶ La población a examen de Chipre es de 39 individuos, especie *Ovis aries*, de los que 25 son de sexo masculino y 14 de sexo femenino, de una edad entre 8 días a 6 meses.

17 días \pm 10, lo que da una probabilidad del 95% de que la edad de las víctimas animales según la medida de los astrágalos esté entre 7 y 27 días.

De este análisis, daría una fecha del 12 de febrero \pm 15 días para la oveja; 29 de enero \pm 10,6 días para la cabra. En Tharros al ser ovejas daría como fecha el 1 de marzo \pm 25 días los días de sacrificio²²⁷. Por los astrágalos 50 días alrededor del 1 de marzo (¿oferta anual?).

La determinación anatómica de las 25 urnas muestra que el 55% de los animales eran neonatos en el momento del sacrificio. Esta porcentual llega al 65% si se incluyen los neonatos/inmaduros, llegando a alcanzar el 91% si se incluyen, además, los inmaduros²²⁸.

La temperatura de combustión del análisis realizado sobre 5 de las urnas que contenían restos animales, da un arco de 200° a 900°. Temperatura que es perfectamente compatible con la composición vegetal de las piras de incineración.

Respecto a la madera utilizada en 15 urnas, 114 fragmentos: olivo (casi la totalidad 79,8), pistacho (7.9), quercus (2.6), corteza (7.1) y midollo (2,6).

Las fechas de ejecución que se deducen de los datos aportados sería 50 días tras el 1 de Marzo (91% estudiados). Entre 7 y 27 días. Por lo que habría sacrificios sucesivos en primavera y hacia el fin del verano. Se trataría de una oferta anual o de noche: relación con la luna (hipótesis año lunar)²²⁹. Marcada periodización primaveral en el sacrificio de corderos. Si se atiende a que en el caso de la conjunción de víctima animal y humana sería ejecutada coetáneamente, sea el conjunto entre 7 y 21 días, un 55% eran recién nacidos y que “la percentuale sale a 65% si includono ‘neonati’, ‘immaturi’ e potrebbe toccare il 91% si includessero i immaturi”²³⁰ contando que las ovejas se aparean una vez al año, al principio de la primavera, se puede fijar la fecha el 1 de marzo \pm 25 días (sería una fiesta de fecundidad en torno a la Pascua o las primicias). Por contra, la fecha de ejecución sería a lo largo del año atendiendo a los análisis vegetales²³¹. En las inscripciones de El-Hofra, se mencionan los meses *mʿfa*, *pʿlt*, *ʿyr*²³².

²²⁷ Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), p. 37.

²²⁸ “Le stimate di età si basano largamente sull’eruzione dell’m₃ deciduo, sulla fusione delle epifisi connesse all’articolazione radio-omerale, e sulla fusione delle epifisi prossimali delle prime falangi”. *Ibidem*, p. 37.

²²⁹ “L’“omaggio della luce” ... in occasione di taluni riti che, come ad esempio quello del *molk*, si svolgevano di notte”. F. Barreca, *La Sardegna fenicia e punica*, Sassari 1979, p. 158.

²³⁰ Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), p. 37.

²³¹ Nisbet, *op. cit.*, (nota 205), pp. 111s.; E. Acquaro, Tharros VI. Lo scavo del 1979, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 79-81.

²³² A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d’El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, vol. 1, pp. 57, 59, 61.

Los carbones y las cenizas hallados dentro de las urnas proceden de hogueras hechas de ramas entrecruzadas de coníferas - *cupressus*, *taxus*, *juniferus*²³³.

En los casos de dos víctimas, una de ellas era de mayor edad que la otra, por lo que los autores observan que pudiera asumir “il ruolo di vittima «accompagnante»”. Además no están absolutamente documentados fetos, ni humanos ni animales²³⁴.

Destaca de todo el estudio que las víctimas animales presentan una frecuencia primaveral que debe ser cotejada con el estudio de las urnas que contienen animales y neonatos humanos, ya que ambos restos se combustionaron a la vez. Por lo que tendríamos una ofrenda de tipo anual, corroborando las fuentes literarias, y puede que se ejecutase de noche. Para los autores se trataría de una ofrenda de primicias ligada al calendario primaveral-lunar.

Mozia

Dos momentos tienen lugar en los estudios de los restos contenidos en las urnas del *tofet* de Mozia. En una primera fase es L. Cardini el encargado de realizar los diversos análisis, siendo presentado un primer y único avance en el I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici²³⁵. Antonia Ciasca, encargada de su excavación, ya había anteriormente apuntado que la documentación recogía unos 550 sacrificios en el *tofet* de Mozia, durante un período de tiempo entre el siglo VII y el siglo IV-III aquel relativo al estrato siete del santuario, sufriendo el santuario, como ya se ha visto, una expansión en el siglo VI²³⁶.

De los análisis inéditos efectuados por L. Cardini, sobre la base de 74 deposiciones procedentes de varios estratos, Ciasca habla de “offerte di bambini pre-morti”²³⁷. Cuyo significado no parece del todo claro, como observan F. Fedele e G.V. Foster en su estudio²³⁸. Las primeras indicaciones sobre la presencia de restos de fetos comunicada oralmente por el mismo no han sido confirmados por análisis sucesivos.

Una anterior aproximación sobre la excavaciones de Whittaker, es mencionada por Schwartz. “J.I.S. Whitaker, who had begun excavations in 1906, unearthed 150 small urns containing burned bones. Analysis of the boness of 50 of the urns from this most unusual cementery revealed that most were from domesticates (pets, such as dogs

²³³ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 134), p. 65; Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), p. 38.

²³⁴ Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), p. 40.

²³⁵ A. Ciasca, Note moziesi, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Roma, 5-10 Novembre 1979*, Roma 1983, vol. III, p. 619.

²³⁶ A. Ciasca, Sul ‘tofet’ di Mozia, *Sicilia Archeologica*, 14 (1971), pp. 11-15.

²³⁷ Ciasca, *op. cit.*, (nota 232), p. 619.

²³⁸ Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), p. 40, nota 51.

and cats, and livestock, such as lambs, kids, and calves), although some bones were from human infants; one urn even contained the remains of a monkey”²³⁹.

Sin embargo, es en un segundo estudio²⁴⁰, tras una serie de problemas con el anterior equipo, donde se presenta un exhaustivo análisis de los materiales osteológicos de 718 urnas.

Es importante, antes de pasar a los resultados arrojados por los diversos análisis señalar que: “In varie casi cinerari anche in buono o discreto stato di conservazione contenevano terra senza resti ossa”²⁴¹.

De las 74 deposiciones iniciales estudiadas por L. Cardini, han sido analizadas en 1987 bajo dirección del Instituto Nacional de Paleopatología humana de Roma, por E. Naldini Segre (Istituto Nazionale di Paleontologia Umana), siendo el material osteológico destruido en el curso de las pruebas térmicas y difractométricas. Los resultados muestran que hay una mayor presencia de ejemplares animales respecto a los ejemplares humanos.

Análisis térmicos, difractométricos (a rayos x y electrónicas) y al microscopio electrónico sobre las mismas muestras de hueso han indicado una temperatura de combustión mínima en torno a los 650° C, con posibilidad de temperatura de combustión más altas entre los 650°-900° C²⁴², lo que vuelve a proponer los interrogantes sobre la “técnica” de desarrollo de la operación del ritual: improbable parecería la combustión a cielo abierto sobre una simple rogo/pira, mucho más verosímil la combustión - cerrada? - en contacto con materiales que alcanzan estas altísimas temperaturas (el famoso *kribanos* de bronce de Clitarco?). Se advierte que las joyas contenidas en las urnas, aunque deformados por el calor, no parece que hayan sido sobrepuestas a temperaturas tan altas.

En varios casos los restos óseos fueron transferidos en los vasos con cenizas y carbones en estado todavía incandescente, como parece poderse deducir del ennegrecimiento - a veces muy vistoso - que se nota sobre el fondo del pequeño vaso que sirve de cobertura, en el único sector en correspondencia con la boca del contenedor cinerario.

²³⁹ Schwartz, *op. cit.*, (nota 115), p. 39.

²⁴⁰ A. Ciasca, R. di Salvo, M. Castellino, C. di Patti, Saggio preliminare sugli incinerati del tofet di Mozia, *Vicino Oriente* 10 (1996), pp. 317-346.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 317.

²⁴² E. Bonucci - G. Graziani, Comparative thermogravimetric, x-ray diffraction and electron microscope investigations of burnt bones from recent, ancient and prehistoric age, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze fisiche, matematiche e naturali, ser. VIII, vol. LIX, fasc. 5, 1975 [1976], pp. 517-532.

Como sucede en los anteriores recintos examinados de Susa, Cartago y Tharros: “Esiste dunque una differenza fra il totale dei gruppi sottoposti alle analisi osteologiche (792) e il numero delle “deposizioni”/cinerari, che sono quasi un centinaio di più”²⁴³.

De esta forma se completa el estudio de todas las incineraciones halladas en el santuario en el curso de las campañas efectuadas por la Università di Roma “La Sapienza” y por la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale durante los años 1964 a 1973.

Los individuos humanos son en total 203 (33 Segre Naldini + 170 Di Salvio). Considerando que el santuario tiene una vida de cerca de 4 siglos, por lo que habría una media de 50 incinerados por siglo, es decir, 1 cada dos años. La propia A. Ciasca apunta que: “Una correzione va apportata alla cifra tenendo conto che la parte scavata del campo di urne è pari a circa 1/4 (o forse anche 1/3) del totale: la cifra massima che si raggiunge è di 2 incinerazioni umane all’anno ($50 \times 4 = 200$; $200:100 = 2$)”²⁴⁴.

De 718 urnas: 132 urnas con un solo ejemplar humano; 303 urnas con uno o más ejemplares humanos y animales; y 245 urnas con ejemplares indeterminables “a causa dell’estrema frammentarietà dei resti combusti”²⁴⁵.

“Il materiale scheletrico umano si presenta molto frammentario e incompleto, tanto che anche il semplice riconoscimento delle strutture ossee si rivela talvolta problematico a causa delle modifiche subite nella esposizione più o meno diretta e più o meno prolungata al fuoco: nella maggior parte dei casi, infatti, insieme alla polvere grigiastra e talvolta biancastra, l’unico elemento riconoscibile per i resti umani, è rappresentato dalla *pars petrosa* delle ossa temporali che con sufficiente costanza si suole riscontrare in quasi tutte le cremazione studiate”²⁴⁶.

Debido al color que presenta el material calcinado, una coloración de gama blanco-cal, se puede establecer que la incineración alcanzó una temperatura en torno a los 600°-700° C.

De los 795 ejemplares incinerados: solo 132 corresponden a restos humanos (16,6%); 337 a restos animales (42,4%); habiendo un total de 245 casos sin determinar (30,8%). En 38 urnas se comprueba la presencia de ejemplares humanos y animales (10,2%) y en 33 urnas restos esqueléticos atribuibles a un solo ejemplar humano y a un solo ejemplar animal (por un total de 66 ejemplares), mientras que 5 urnas contenían los restos de un solo ejemplar humano y de dos ejemplares animales (por un total de 15 ejemplares).

²⁴³ Ciasca et alii, *op. cit.*, (nota 240), p. 318, nota 3.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 319, nota 6.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 320.

²⁴⁶ *Ibidem*, pp. 320-321. Símil a lo expuesto por Fedele, *op. cit.*, (nota 174), pp. 185-193; Idem, *op. cit.*, (nota 180), pp. 77-79.

Ejemplares	Nº ejemplares	Porcentual
Humanos	132	16,6
Animales	337	42,4
Humanos + Animales	81	10,2
Indeterminados	245	30,8

Sin ningún lugar a duda se trata de neonatos cuya edad de muerte se encuentra entre el momento del nacimiento y los 6 meses de vida²⁴⁷. Debido a la edad temprana de los ejemplares no ha sido posible diagnosticar el sexo²⁴⁸.

²⁴⁷ Ciasca et alii, *op. cit.*, (nota 240), p. 322. Teniendo en cuenta: el desarrollo de la *pars petrosa*, el desarrollo de la dentición, la presencia de las gemas dentarias, algunas hemimandíbulas, y la longitud de los huesos largos.

²⁴⁸ La estimación de la estatura, en centímetros, solo ha podido establecerse en 8 individuos, y sobre éstos se ha calculado la probable edad fetal en días de vida intrauterina y en meses lunares. *Ibidem*, pp. 322-323.

Ejemplares	Huesos largos	Método de Balthazard-Dervieux		Método de Olivier-Pineau		Método de Stewart	Estatura media
		Estatura	Edad fetal Día Mes	Estatura	Edad fetal Meses lunar	Estatura	
MT.66/1907	Fémur izq. 73 mm	48,9	274 9,8	50,3	10 = nacimiento	45,6	47,6
	Tibia dcha. 61 mm	47,6	267 9,5	48,6	9,7	---	
	Tibia izq. 61 mm	47,6	267 9,5	48,6	9,7	---	
MT.67/294	Fémur izq. 75 mm	50	280 10	51,6	± 1 mes	46,8	49,5
MT.67/300	Fémur dcho. 73 mm	48,9	274 9,8	50,3	10 = nacimiento	45,6	48,3
MT.67/306	Húmero dcho. 58 mm	45,7	260 9,1	46,4	9	---	45,8
	Tibia dcha. 58 mm	45,7	260 9,1	46,4	9	---	
MT.67/309	Fémur izq. 73 mm	48,9	274 9,8	50,3	10 = nacimiento	45,6	48,3
MT.67/338	Húmero dcho. 65 mm	50,2	280 10	51,2	± 1 mes	---	50,3
	Húmero izq. 64 mm	49,6	278 9,9	50,4	± 1 mes	---	
MT.67/351	Fémur izq. 73 mm	48,9	274 9,8	50,3	10 = nacimiento	45,6	48,3
MT.72/223	Húmero dcho. 61 mm	47,6	267 9,5	48	9,5	---	46,9
	Fémur dcho. 71mm	47,6	267 9,5	49,1	9,7	44,5	

“In base ai 550 esemplari determinati si può affermare, che nel tofet di Mozia, il “sacrificio” degli esemplari umani, con minore frequenza (24%) rispetto a quello degli animali (61,3%)”²⁴⁹ en el arco temporal entre el siglo VIII/VII y el siglo IV/III, según la secuencia estratigráfica y la cronología de las urnas cinerarias presentada por su excavador²⁵⁰. Menor, según los análisis efectuados, es la presencia conjunta de restos humanos y animales (14,7%), “anche in questo caso si tratta per gli esemplari umani di neonati, le cui ossa sono mescolate ad ossa di ovicapriini immaturi nella maggior parte dei casi (69,8%); in altri casi invece sono presenti conchiglie marine (9,3%) e qualche resto di volatile (4,65%), di pesce (2,3%), di gasteropodi terrestri (7%), di maiale (2,3%) e di qualche specie non determinata (4,65%)”²⁵¹.

El arco temporal: 0-6 años y 7-17 años²⁵².

Los restos óseos relativos a la fauna “si presentano tutti frammentari e spesso ridotti in minutissime scaglie”²⁵³. La falta de elementos dentarios dificulta la determinación específica de la fauna²⁵⁴. En total se detectaron 380 sujetos.

Animales	Nº ejemplares	Porcentaje
Ovis vel Capra	228	60%
Mollusca: Lamellibranchiata	38	10%
Gasteropoda	13	3,4%
Aves: gen. et sp. ind.	13	3,4%
Pisces: gen. et sp. ind.	2	0,5%
Bos taurus	2	0,5%
Sus scrofa	2	0,5%
Rodentia: gen. et sp. ind.	1	0,3%
Amphibia: Emys orbicularis	1	0,3%
Cervus elaphus	1	0,3%
Animales indeterminados	79	20,8%

Respecto al mayor número de individuos, oveja o cabra, “l’analisi morfologica dei reperti ossei e dei frammenti dentari conferma comunque la giovanissima età (forse appena nati) degli esemplari oggetto dei sacrifici”²⁵⁵.

“Un cenno particolare meritano infine alcune conchiglie di molluschi marini dei generi *Cardium*, *Mytilus*, *Patella* y *Cerithium*. Queste non presentano tracce di

²⁴⁹ Ciasca et alii, *op. cit.*, (nota 240), p. 324.

²⁵⁰ A. Ciasca, Sul tofet di Mozia, *Kokalos*, 18-19 (1972-1973), pp. 411-414.

²⁵¹ Ciasca et alii, *op. cit.*, (nota 240), p. 324.

²⁵² *Ibidem*, p. 325.

²⁵³ *Ibidem*, p. 327.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 328.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 328.

combustione e potrebbero essere state deposte nelle urne in un momento successivo. Inoltre si attesta la presenza di una sola conchiglia per urna cineraria”²⁵⁶.

Fuera de las urnas, en el área del *tofet*, se han hallado restos de animales no combustionados con evidentes signos de degollamiento²⁵⁷.

Sabratha

Los datos del análisis osteológico de este *tofet* se presentan en la monografía publicada por L. Tadorelli²⁵⁸.

Anteriormente, en la presentación de un avance en el I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici²⁵⁹ de los resultados de las exvaciones, se menciona una inscripción, grafitada sobre la arcilla todavía fresca de la pared de un pequeño vaso empleado como urneta-cineraria, y por tanto enterrada en la arena algunos centímetros debajo de su correspondiente estela, la cual supone desviar inmediatamente la atención sobre el contenido de las numerosas urnetas parecidas, anepigráficas, halladas solas o en pareja, casi siempre en asociación con estelas, en el ámbito del área sagrada²⁶⁰.

Entre las dos posibles lecturas de la inscripción arriba citada la más probable parece transmitir la dedicación, por iniciativa de un oferente de nombre púnico, de un «hijo de cabra»²⁶¹.

Sin duda, interesa verificar como tal contenido puede contribuir a confirmar el conocimiento sobre los diversos aspectos del rito del cual la estela debía constituir una parte integrante.

La investigadora intenta confrontar este testimonio, excepcional cuanto significativo, con los datos deducibles de las observaciones y de los análisis llevados a cabo sobre una muestra consistente de restos óseos sacados de las urnetas-cinerarias²⁶².

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 329.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 330. Al igual sucede en Tharros, F. Fedele, *Antropologia e paleoecologia di Tharros. Ricerche sul tofet* (1979) e seconda campagna territoriale nel Sinis, *Rivista di Studi Fenici* 8 (1980), pp. 89-98.

²⁵⁸ L. Tadorelli, *L'Area Sacra di Ras Almunfakh presso Sabratha. Le Stele*, *Supp. della Rivista di Studi Fenici*, 20 (1992). Respecto al contenido de las urnas, véase pp. 73-75.

²⁵⁹ L. Brecciarolli Tadorelli, *Il tofet neopunico di Sabratha*, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol. II, Roma 1983, pp. 543-545.

²⁶⁰ *Ibidem*, pp. 544-545.

²⁶¹ Véase la relativa ficha epigráfica.

²⁶² Resultados sustancialmente análogos y convergentes fueron los análisis derivados de dos pequeñas series de muestras (8 por serie) hechos analizar en 1985 respectivamente por la Profesora Lucia Caloi y por los expertos del Instituto de Geología, Paleontología y Paleontología Humana de la Universidad de Ferrara (a través del C.N.R., Programa Especial Subsidiario de Arqueología). Entre las muestras tomadas a examen por este Instituto se señalan, por su originalidad, la presencia de «fragmentos de un diente molar no erosionado de un caprido».

Los repertorios osteológicos puestos en consideración han sido extraídos del interior de 150 urnetas-cinerarias que han dado un total de cerca de 5.000 fragmentos. Estos muestran casi siempre fracturas antiguas y las pocas recientes influyen mínimamente sobre el estado general de conservación de los restos que, en la gran mayoría de los casos, se presentan en fragmentos de dimensiones reducidas a 2-3 mm.; solo unos 150 son fragmentos largos entre 2 y 4 cm., alcanzando en casos raros dimensiones mayores.

Los restos están fuertemente calcinados por el fuego y destruidos por la acción de las raíces, por tales razones su superficie es particularmente frágil, fuertemente alterada y deformada: tales elementos hacen difícil el reconocimiento de la forma originaria. La identificación se ve obstaculizada también por el neto predominio de restos atribuibles a animales muy jóvenes, directamente en estadio de desarrollo neonatal; su número llega a ser la mitad cerca de los huesos reconocidos pero, si se considera el total de los restos, tal porcentaje sube por lo menos al 80%²⁶³.

La característica de los restos parecen indicar que se trata de mamíferos, ruminantes, de estatura media: cabras, ovejas²⁶⁴, no pudiéndose excluir las gacelas²⁶⁵.

El contenido de cada urneta no se puede referir solo al mismo tipo de hueso o huesos del mismo miembro, más bien, si en el mismo recipiente aparecen restos pertenecientes a más individuos éstos son coetáneos, más que de diversa edad. Se tiene la impresión que, de los restos de animales quemados haya sido extraída casualmente una porción de fragmentos óseos para rellenar un contenedor en la medida que parece variable, de poquísimos a más de cien fragmentos de diversas dimensiones²⁶⁶ o quizás se debe excluir que una vez fueran astillados, posiblemente también por medio de la acción mecánica, antes de ser puestos en los pequeños recipientes.

Los restos de esquirlas pertenecientes a huesos largos representan el 95% del total, el restante 5% es constituido por fragmentos de cráneo y de hueso del esqueleto axial.

²⁶³ Restos astillados atribuibles con certeza a animales adultos parecerían faltar o serían extremadamente raros (por ejemplo entre los huesos de los contenedores n° inv. 109 y 130).

²⁶⁴ Véase: R. Barone, *Anatomie comparée des mammifères domestiques, I, Ostéologie*, Lyon 1966; J. Boessneck, H.H.Müller und M. Teichert, *Osteologische Unterscheidungsmerkmale zwischen Schaf (Ovis aries Linné) und Ziege (Capra hircus Linné)*, (Kühn-Arkiv, 78 (1/2), Berlin 1964. Sobre la cabra de raza enana presente desde la época neolítica en Africa septentrional: S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. I*, Paris 1920, pp. 224-227. Sobre la presencia de ovicápridos inmaduros: Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), en particular pp. 31 y 33-40.

²⁶⁵ En línea teórica, daría que pensar que tal vez fuesen capturadas vivas o criadas en cautividad. Parece además que se puede excluir la presencia de cualquier volátil.

²⁶⁶ Las excepciones parecen rarísimas: el contenedor n. inv. 241 podría haber contenido fragmentos de un mismo esqueleto, parcialmente completo, perteneciente a un ejemplar al estado neonatal.

Del total menos del 5% de los restos óseos han sido identificados tipológicamente; se han reconocido: 22 fragmentos como pertenecientes al arto anterior (entre ellos 7 metacarpiales; 12 radios); 17 al arco posterior (entre ellos 6 tibias; 6-7 metatarsales; 1 rotula); además 4 esquiras de metapodiales. Entre la decena de fragmentos craneales se reconocen 3 petrosos y 1 intermascelar, todos incompletos. En fin al esqueleto axial son atribuibles una decena de fragmentos de costillas.

Parece que los huesos de los miembros están proporcionalmente más representados de aquellos del cráneo o del esqueleto axial, también teniendo en cuenta que éstos, más delicados, tienden en general a ser infrarepresentados, en cuanto se hallan más sujetos al deterioramento mecánico y físico-químico respecto a los huesos largos. Es probable que preferentemente no fuesen empleados en el ritual animales enteros, sino las partes más exquisitas. Por desgracia el estado de conservación del material en examen hace que esta propuesta sea solo una hipótesis.

Respecto a los aspectos locales del ritual²⁶⁷, una vez realizada la cremación el lugar de la acción se abandonaba, la ceremonia proseguía en una zona del área sagrada parcialmente ocupada por estelas o libre al menos en superficie: aquí la urneta era enterrada, más o menos a la profundidad de un «brazo púnico», es decir unos cincuenta centímetros bajo el suelo. Después, sobre ella, venía fijada la estela, según una disposición no casual sino querida, lado a lado con las otras estelas, de forma que constituyeran un frente, teniendo cuidado que la cara decorada e inscrita emergiese por dos tercios cerca del nivel del suelo y fuese puesta hacia el oriente²⁶⁸.

La estela era sagrada²⁶⁹. Cuanto a la urneta-cineraria, claro depósito sacrificial, debía constituir con la estela un único conjunto²⁷⁰.

²⁶⁷ Taborrelli, *op. cit.*, (nota 258), p. 77.

²⁶⁸ *Ibidem*, pp. 543-545; prescindiendo de la acaecida constatación de una «cara principal», cuando se han hallado *in situ* las estelas era siempre oriental, lo que parecía más evidente en el caso de parejas de estelas dispuestas unas al lado de otras (por ejemplo: 77 y 78, 116 y 242, en el Saggio B, 1975) también sobre frentes paralelos a intervalos de pocas decenas de centímetros uno del otro (por ejemplo: 177 y 304, 160 y 297, 49 y 113, en el Saggio A, 1974). La existencia del orientamiento de las estelas era deducible también cuando habían sido trasladadas: aparecían legibles, en efecto, alineamientos de parejas o tríos de urnetas juntas (como las estelas que se hallan encima) dispuestas sobre frentes paralelos. Cualquier organización del espacio del área parece que se encuentra también en Susa: P. Cintas, *Le sanctuaire punique de Sousse*, *Revue Africaine*, 91 (1947), p. 34 (IV nivel), p. 52, p. 55 (V nivel). A Sabratha podría ser el resultado de la intervención de los ministros del culto; de éstos y de sus obligaciones estamos bastante poco informados (se vea a propósito de la inscripción Tripol. 27: M. Sznycer, *Sur l'inscription neopunique de Tripolitaine* 27, *Semitica*, 12 (1962), pp. 45-50; G. Levi della Vida e M.G. Amadasi Guzzo, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, (Monografie di Archeologia Libia XXII), Roma 1987, pp. 65-70).

²⁶⁹ Cuanto al valor sagrado de la estela, se tenga presente que la documentación arqueológica indica en muchos casos de remoción la conservación en favisas o el reemplazo en modo retenido digno, por ejemplo para construir la fundación del *temenos* o la base de un altar al interior del mismo. La componente

Volubilis

E. Ennouchi, de la Faculté des Sciences de Rabat, en 1961, ha examinado e identificado los restos óseos calcinados “réduits à de minces esquilles difficiles à identifier”²⁷¹. Entre éstos ha reconocido restos de volátiles y de roedores mezclados con ellos, pero menos abundantes, además de mamíferos indeterminados cuyo tamaño podía alcanzar el de un cordero²⁷².

Es cierto que los huesos se rompieron con cuidado para poder llenar recipientes de escasa capacidad y así no dejar perder nada lo que, después de la desaparición de las carnes de la víctima, perpetuaba solamente el recuerdo de la ofrenda sacrificatoria.

La ausencia de grandes animales, como el buey, que según Henri Morestin son las víctimas de tipo tradicional y por tanto “montre la grande pauvreté des dédicants, souvent réduits à des offrandes misérables dans lesquelles les bêtes sauvages de la campagne (perdreaux, mulots, taupes ...) devaient entrer pour une bonne part”²⁷³. Cuestión que debe ser puesta a examen ya que la víctima por antonomasia, en el caso de los animales como se deduce del resto de los *tofet*, sería un ovicáprido de temprana edad, y la intrusión de pequeños mamíferos o reptiles, la cual puede ser producto debida a la forma de ejecución del ritual, una pira sobre la tierra a cielo abierto.

El-Kenissia

Restos examinados por el Dr. Deyrolle²⁷⁴ de los depósitos sacrificiales que se hallaban enterrados bajo numerosas estelas, siendo los restos óseos solo de animales, excluyendo cualquier resto o vestigio humano.

* * * * *

iconográfica y aquella epigráfica, como ya subrayado, no parecen haber sido indispensables, pero cierto debían, a los ojos del mundo, aumentar de mucho la consideración en la cual debía ser tenido el oferente.

²⁷⁰ C. Picard, Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), p. 72.

²⁷¹ H. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, Paris 1980, p. 46.

²⁷² “Il est certain que les os furent brisés avec soin pour pouvoir emplir des récipients de faible contenance et ainsi ne rien laisser perdre de ce qui, après la disparation des chairs de la victime, perpétuait seul le souvenir de l’offrande sacrificielle”.

²⁷³ *Ibidem*, p. 46.

²⁷⁴ L. Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El-Kénissia, (Mémoires présentés par divers savants à l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1ère série, XII)*, Paris 1908, pp. 108-113.

Los resultados médicos apuntan hacia la hipótesis de la ejecución de un ritual de sacrificio. La mayor parte de los individuos son recién nacidos. Las dos clases de víctimas, las humanas y las animales (ovicápridos) sufrían la misma suerte: un holocausto sacrificial seguido por la deposición de los restos calcinados en urnas.

“Moreover, the indiscriminate mixing of calcined human and lamb bones clearly shows that the remains were drawn from a common pyre; and the presence of bones from several children in a single urn leads to the same conclusion”²⁷⁵.

Evidentemente no se puede establecer, ya que los restos no lo permiten, saber exactamente como se ejecutaba el ritual, sobre todo en cuanto a la condición del niño, si éste estaba vivo o muerto.

En Mozia se documentan 6 modalidades de ejecución del rito de incineración según la asociación de los restos quemados hallados en las urnas, en Tharros se detectan 7 y en Cartago y en Susa solo 3.

	Mozia (473 casos)		Tharros (194 casos)		Cartago – Susa (176 casos)	
	casos	porcentual	casos	porcentual	casos	porcentual
1 H	132	27,9	101	52	88	50
2 H	--	--	1	0,5	--	--
1 A	274	57,9	27	14	29	16,5
2 A	26	5,5	12	6	--	--
3 A	3	0,6	--	--	--	--
1 H + 1 A	33	7,0	50	26	59	33,5
1 H + 2 A	5	1,1	2?	1	--	--
2 H + 1 A	--	--	1?	0,5	--	--

La presencia humana resulta menor en Mozia, mientras que la de animales es mayor, sin embargo la frecuencia de restos humano y animal es también menor en Mozia.

La edad de la muerte en todos los sitios analizados presenta sujetos apenas nacidos o con pocos meses de vida, aunque existen raras excepciones como aquella de un niño con una edad en torno a 6 años en el *tofet* de Tharros²⁷⁶, cuyos restos se hallan asociados a los de un oviscaprido, aunque la modalidad parece repetirse en otras dos urnas de este *tofet*²⁷⁷. En Cartago, según J. Richard, se ha podido observar que en su mayor parte (80%) los restos humanos pertenecen a neonatos, el resto (20%) a niños

²⁷⁵ Mosca, *op. cit.*, (nota 93), p. 54.

²⁷⁶ THT 77/172. Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), p. 33.

²⁷⁷ THT 77/181; THT 77/232.

que no superan el cuarto año de vida. En Mozia, en la mayor parte de los casos, se trata de neonatos, aunque hay algunos ejemplares de mayor edad que no superan el 6º mes de vida.

Los individuos eran quemados posiblemente drogados o ya muertos²⁷⁸: “The vessels and other paraphernalia depicted on sacrificial stelae indicate as well that there were rituals associated with killing and burying a child victim that required planning, preparation and presumably, professional assistance”²⁷⁹.

En cuanto a los restos faunísticos, en todos los *tofet*, predominan los ovicápridos inmaduros.

La aparición de una concha por urna se corrobora tanto en el *tofet* de Mozia como en el de Tharros, “probabilmente la valva veniva posta a “sigillo” sui resti incinerati assumendo così un suo significato rituale”²⁸⁰.

Del estudio de la necrópolis de Setif²⁸¹, datada en el siglo I-II, un 16% de los individuos no llegan al nacimiento, el 30% no superan el primer año de vida, solo el 20% llegaba a edad adulta. Este argumento sirve a Sabatino Moscati²⁸², para aseverar: “Non c’era bisogno davvero, in simili condizioni, di limitare le nascite!”. Lo que hace reflexionar al investigador italiano “como si possa uccidere un individuo di 0 mesi, e più ancora un individuo nato morto”²⁸³, concluyendo²⁸⁴:

“1.- Non è più possibile ritenere che tale sacrificio fosse un rito generalizzato e sistematico: tutto induce ad escluderlo. Ci chiederemo in seguito se e in quanta parte tale rito potè esistere; ma intanto va acquisto il fatto che almeno in parte (e tutto suggerisce di dire: per la maggior parte) i bambini bruciati dovevano essere già morti.

2.- Non è più possibile ritenere che i resti animali siano la prova di un rito sostitutivo, in quanto essi compaiono ampiamente insieme a quelli animali. Nè può trattarsi di un rito tardivo, perché essi compaiono fin da quando la documentazione ha inizio, e mostrano al caso un decremento nel tempo anziché un incremento.

3.- Non è possibile ritenere che il rito effettuato nei *tofet* sia identico in ogni luogo e in ogni tempo. Variazioni e sviluppi, nel solco di un fondamento comune, sono all’opposto in ogni senso probabili; e, anche se ciò non è agevolmente verificabile ovunque e

²⁷⁸ K.A. Lee, Attitudes and Prejudices Towards Infanticide: Carthage, Rome and Today, *Archaeological Review from Cambridge*, 13 (1994), p. 67.

²⁷⁹ Brown, *op. cit.*, (nota 113), pp. 171-172.

²⁸⁰ Ciasca et alii, *op. cit.*, (nota 240), p. 330.

²⁸¹ P.A. Février et R. Guéry, Les rites funéraires de la nécropole de Sétif, *Antiquités Africaines*, 15 (1980), pp. 91-124.

²⁸² S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano 1991, p. 67.

²⁸³ *Ibidem*, p. 68.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 69.

comunque, l'unicità di una spiegazione sarà difficilmente adeguata a chiarirne ogni aspetto”.

Más allá, llevándose a cabo otra vuelta de tuerca, se presenta la reflexión de G. del Olmo Lete²⁸⁵. “Tratándose de animales normalmente inmaduros, y de acuerdo con los datos que ofrece también el análisis de la flora de estos enterramientos, se puede fundadamente suponer que el ‘mlk de cordero’ era estacional y que su presencia en una urna independiente representa no una sustitución de la víctima humana, existente o frustrada (Mosca), sino la repetición del rito funerario en su momento ‘debido’ estacional y su complementación con la ofrenda requerida, no disponible en el del entierro del bebé en otra época del año”.

En este sentido deben hacerse algunas precisiones sin sólo atender a los datos de la necrópolis de Setif. Para un periodo posterior, aquel de la tardo antigüedad, J.M. Román Punzón manifiesta: “Viendo la relación entre adultos, infantiles y neonatos de las necrópolis granadinas, se ha comprobado una gran diferencia entre la relación de adultos y menores respecto a las necrópolis que hemos considerado de época tardorromana y de época visigoda”²⁸⁶.

Así en época tardorromana, sobre la base de 116 individuos, las inhumaciones de menores son el 57,14% de los enterramientos, habiendo un equilibrio entre los infantiles y los adultos. Situación que cambia radicalmente en época visigoda cuya proporción de menores frente a adultos es de 1 a 10. Claro está que parte del problema puede ser debido al número de sepulturas excavadas, es decir, a los problemas en cuanto al muestreo, así como si los datos antropológicos que se aportan han sido realizados por un especialista o “son afirmaciones apriorísticas de los propios arqueólogos, lo cual disminuye mucho su fiabilidad (que es incluso dudosa dependiendo de los indicadores estadísticos que utilicen los propios antropólogos)”²⁸⁷.

“Neonatal mortality rate- deaths at less than four weeks- vary considerably in the modern world: in communities that do not employ asepsis in obstetrical care, neonatal mortality can be as high as 50 deaths per 1000 live births”²⁸⁸. Este dato sirve a V. French para formular el siguiente planteamiento: “If we retroject the worst mortality rates of the modern world back into the Greco-Roman one, we would estimate that about 5% of all babies born alive would die before they reached the age of one month,

²⁸⁵ G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo*. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico, en A. González Blanco, J.L. Cunchillos Ilarri y M. Molina Martos (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*, (Biblioteca Básica Murciana Extra 4), Murcia 1994, p. 85, nota 9.

²⁸⁶ J.M. Román Punzón, *El mundo funerario rural en la provincia de Granada*, Granada 2004, p. 109.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 110.

²⁸⁸ World Health Statistics Annual (1979), pp. 16-28. Comunidades que no emplean asepsis en el cuidado obstétrico, mortalidad neonatal 50 por 1000 (4 semana).

and that among every 20.000 women giving birth, five would die”²⁸⁹. C. Wells afirma que la incidencia de muerte femenina durante el nacimiento en la Antigüedad ha sido significativamente sobreestimada; una relativamente dieta más pobre explica la vida más corta de las mujeres antiguas²⁹⁰. “If we include late fetal and in-childbirth deaths, the probability of infant mortality climbs from 5% to 8%”²⁹¹. Por su parte K. Hopkins estima que el 28% de los niños romanos que habían nacido vivos morían por su primer cumpleaños²⁹².

Hay que atender al estudio de J.L. Angel²⁹³ sobre la Edad del Bronce Medio en Lerna entre el 2000 al 1200 a.n.e. Observa que la ratio de mortalidad infantil es del 30% y que la ratio combinada de recién nacido y prematuro aborto probablemente excedía el 60%. Pero a pesar de esta alta mortalidad, la población se había doblado durante el mismo periodo. S. Polgar²⁹⁴ propone una tasa de crecimiento, a pesar de que el índice de mortalidad antes de la edad reproductiva sea de un 50%, en la que de un total de 8 individuos, al sobrevivir 4, si 2 de ellos son hembras la tasa de crecimiento sería de un 2,0; mientras que si el número de individuos es 6, debido a la tasa de mortalidad propuesta, sobrevivirían 3, teniendo en cuenta que 1 o 2 fuesen hembras, la tasa de crecimiento sería de un 1,5. En este sentido F.A. Hassan²⁹⁵ propone para el mundo antiguo una tasa de crecimientos entre el 0,04% y 0,16% anual. Por regiones:

Mesopotamia	0,07% año	Primeras dinastías
Egipto	0,05% año	3000 al 150
Mar Egeo	0,04-0,15 año	Neolítico al Bronce Inicial
Mesoamérica	0,13-0,39 año	1200 al 1520

En la Galilea Superior, en el período Calcolítico, Y. Nagar y V. Eshed²⁹⁶, sobre un análisis de 453 individuos, observan que a pesar de la alta mortalidad infantil no hayan individuos debajo de los 3-4 años.

²⁸⁹ V. French, Midwives and Maternity Care in the Roman World, *Helios*, 13 (1987), pp. 69-84

²⁹⁰ C. Wells, Ancient Obsteric Hazards and Female Mortality, *Bulletin of the New York Accademy of Medicine*, 51 (1975), pp. 1235-1249.

²⁹¹ French, *op. cit.*, (nota 290), pp. 69-84.

²⁹² K. Hopkins, *Death and Renewal*, Cambridge 1983, p. 225.

²⁹³ J.L. Angel, Ecology and Population in the Eastern Mediterranean, *World Archaeology*, 4 (1972), pp. 88-105.

²⁹⁴ S. Polgar, Population History and Population Policies from an Anthropological Perspective, *Current Anthropology*, 13 (1972), pp. 201-211.

²⁹⁵ F.A. Hassan, *Demographic Archaeology*, New York, 1981.

²⁹⁶ Y. Nagar and V. Eshed, Where are the Children? Age-dependent Burial Practices in Peqi'in, *Israel Exploration Journal*, 51 (2001), pp. 27-35.

“In a population the size of Peqi‘in, in which the children’s bones are well preserved, it was expected that at least 80 individuals aged less than three years would be found. Therefore, their total absence must be the result of cultural, rather than demographic or taphonomic, phenomena”²⁹⁷. Respecto a los periodos siguientes:

Respecto al anterior Neolítico pre-cerámico, individuos de menos de 3 años: 3 de 60 en Atlit Yam; 6 de 19 en Beisamoun; 9 de 52 en Kefar Ha-Horesh; 6 de 27 en Netiv Hagdud; 3 de 8 en Yiftah‘el²⁹⁸.

Respecto a la Edad del Bronce Inicial I: cuevas en Assawir y Barkai South (en la llanura central costera) y Rasm en-Naqr (región septentrional del Negev), tanto en el principal enterramiento como en los enterramientos secundarios, la proporción de niños (0-10 años) es relativamente importante²⁹⁹. Evidentemente hay que atender a un conjunto cerrado, es decir, a un lugar de deposición en el que los cuerpos ante la falta de espacio como mínimo se arrinconan, mientras que un cementerio al aire libre y la posición de los restos infantiles /superficial y marginal, contribuyen a la desaparición de individuos.

En cuanto a la falta de individuos de corta edad en las necrópolis fenicias, y por tanto caballo de batalla para convertir el *tofet* en el lugar donde se depositaban los niños muertos, cabe hacer alguna que otra matización. Como se ha visto en el estado de la cuestión, C.F.A. Schaeffer es el promotor de esta idea. Según sus palabras: “D’ailleurs, je pense qu’à Carthage aussi, il ne s’agissait pas en réalité d’enfants vivants offerts en sacrifice (molk), mais d’enfants mort-nés ou décédés en bas âge qui furent enterrés dans des cimetières spéciaux près des sanctuaires, la mortalité infantile ayant été très élevée. La découverte de ces cimetières d’enfants avait fait naître déjà dans l’antiquité l’idée de sacrifices d’enfants que certains archéologues ont adoptée. Quand on cherche des preuves épigraphiques et archéologiques irréfutables, l’hypothèse s’évanouit”³⁰⁰.

Incluso autores que científicamente se inclinan por considerar el área sacra como resultado de un sacrificio ritual, como D.B. Harden tuvieron lógicamente al principio reservas sobre la función sacrificial del recinto³⁰¹.

A. Tejera Gaspar³⁰², halla individuos de edad infantil enterrados en ánforas en las necrópolis fenicio-púnicas dispersas por diversos puntos del Mediterráneo occidental.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 28.

²⁹⁸ V. Eshed, *From Foraging to Farming in the Holocene (The Pre-Pottery Neolithic Period 8.300-6.000 B.C.) in the Southern Levant: The Skeletal Evidence* (Ph.D. diss., Tel Aviv University), Tel Aviv.

²⁹⁹ Y. Nagar, *Anthropological Report - Rasm en-Naqr*: IAA Anthropological Reports, Jerusalem 1999.

³⁰⁰ C.F.A. Schaeffer, Communication, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1956), p. 67.

³⁰¹ D.B. Harden, Punic Urns from the Precinct of Tanit at Carthage, *American Journal of Archaeology*, 21 (1927), pp. 297s.

³⁰² A. Tejera Gaspar, Enterramientos infantiles de inhumación en las necrópolis fenicio-púnicas del Mediterráneo occidental, *XIII Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza 1975, pp. 781-790.

En Mozia (necrópolis de incineración) entre el s. VIII (750 a.C.) - s. VII (650 a.C.) se detecta en la tumba nº 7 una inhumación infantil³⁰³. Lo mismo acaece en Tutugi (Galera), al interior de Granada con una presencia fenicia plena³⁰⁴

C. Gómez Bellard y F. Gómez Bellard³⁰⁵, analizan los enterramientos infantiles en el periodo comprendido entre el s. VII y el s. II en la Ibiza fenicio-púnica. Al contrario de los numerosos estudios que aquí se han presentado, presentan los métodos de análisis utilizados que permiten dar una idea al lector no solo de la dificultad que entraña el análisis de los restos óseos sobre todo en la comparación con poblaciones alejadas en el tiempo y en el espacio³⁰⁶.

Fase arcaica	Años	nº de individuos
	0-2	4
	2-6	5
	7-11	0
	12-14	1

El conjunto de niños supone el 32% del total (31) y el 26% de las tumbas arcaicas (38). Interesante es no solo el sistema de deposición sino el ritual funerarios. “En fase arcaica los niños son quemados al igual que los adultos, se depositan en los mismos tipos de tumbas y se acompañan de un ajuar reducido, como sucede con sus mayores” “Con el paso del tiempo, y centrándonos en los s. IV y III a. J.C. que son los únicos de los que sabemos algo con mayor certeza, ... Pero además se nota una separación de los niños, aunque sólo sea en el sentido físico de enterrarlos individualmente, jamás con adultos, y una disminución de la consideración que se les tiene, en la medida en que en esta época si hay una clara diferenciación entre las tumbas de los niños y las de los adultos, siendo éstas notablemente más costosas”³⁰⁷. Si la situación es tal como se describe, creo que el lector debe hacerse la pregunta: ¿entonces por qué gastar en las deposiciones del *tofet*?

La situación de la necrópolis arcaica del siglo VI de Puig des Molins, donde se detecta un 60% de mortalidad infantil, sirve a A. Reyniers³⁰⁸ para afirmar que sobre 10 niños, cuatro solo sobreviven.

³⁰³ J.I.S. Whittaker, *Motya, a Phoenician Colony in Sicily*, London 1921, p. 252.

³⁰⁴ J. Cabré, La necrópolis de Tútugi, *Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades* 4 (1918), pp. 52, 54 y 62.

³⁰⁵ Gómez Bellard y Gómez Bellard, *op. cit.*, (nota 4), pp. 211-238.

³⁰⁶ Respecto a los métodos de estudio, véase: *Ibidem*, pp. 212-215.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 231.

³⁰⁸ A. Reyniers, Demographie, en E. Lipinski (ed.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Brepols, 1992, p. 130.

Adelantando la conclusión a la que se quiere llegar en este estudio, no es sorprendente ver en los restos del *tofet*, un infanticidio encubierto, siendo éste en el pasado utilizado como método de control de la población³⁰⁹. En Francia era el principal medio de control de nacimientos antes del s. XVIII según Jean-Louis Flandrin y Jean-Claude Peyronnet. Este último halló que la inmensa mayoría de niños abandonados en su estudio de la población de Limoges eran legítimos. También halló que “the average age of the abandoned child tended to rise during years of high grain prices, suggesting that the tougher times grew, the older were the children of whom parents were willing to disembarass themselves”³¹⁰.

Es más que evidente que el uso de abortivos está bien documentado en la Antigüedad en los textos antiguos³¹¹ siendo su resultado generalmente nulo, dando un mero malestar a la madre por su ingestión, o por el contrario, en caso extremo, pudiendo producir la defunción. Asimismo el infanticidio es preferible al aborto ya que no conlleva riesgo para la madre³¹² y porque el orden de nacimiento y la selección de sexo podrían ser tomados en cuenta por razones económicas.

El infanticidio y sobre todo el abandono de niños llevó a la ubicación de centros de recogida en el 787 en Milán, seguido por Roma y Florencia. A fines del s. XII, el Papa Inocencio III estableció el Hospedale del Santo Spirito en Roma “because so many women were throwing their children into the Tiber”³¹³. W.L. Langer³¹⁴ aporta una serie de datos en relación a los hospicios de Londres, París y San Petersburgo. A mediados de 1830, San Petersburgo, tenía “25.000 children on its rolls and was admitting 5.000 newcomers annually. It was efficient and wellrun; nevertheless, 30 to 40 percent of the children died during the first six weeks and hardly a third reached the age of six”. En relación a Londres, a mediados del s. XVIII, era imposible hacer frente al número de niños no deseados por parte de las instituciones. Según las palabras de John Brownlow “Instead of being a protection to the living, the institution became, as it were, a charnel-house for the dead”. Con respecto a Francia, con el objeto de proteger el anonimato, Napoleón había establecido el uso de platos giratorios en los hospicios en 1811 “so that the mother or her agent could place the child on one side, ring a bell, and have a nurse take the child by turning the table, the mother remaining unseen and unquestionated”.

³⁰⁹ E. Shorter, “Infanticide in the Past”, review of D. Bakan’s *Slaughter of the Innocents: A Study of the Battered Child Phenomenon*, en *History of Childhood Quarterly*, 1 (1973), pp. 178-180.

³¹⁰ J.-C. Peyronnet, L’Attitude à l’égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale, structures anciennes et évolutions, *Annales de démographie historique*, (1973), pp. 143-210.

³¹¹ E. Riddle, *Contraception and Abortion from the Ancient World to Renaissance*, Cambridge 1982.

³¹² R.W. Eng and T.C. Smith, Peasant Families and Population Control in Eighteenth-Century Japan, *Journal of Interdisciplinary History*, 6 (1976), pp. 417-445.

³¹³ R.C. Trexler, Infanticide in Florence: New Sources and First Results, *History of Childhood Quarterly*, 1 (1973), p. 99.

³¹⁴ W.L. Langer, Infanticide: A Historical Survey, *History of Childhood Quarterly*, 1 (1973), pp. 353-365.

D.A. Herring, S. Saunders y G. Boyce³¹⁵, dan una precisa definición de los grupos de edad entre los no adultos, así por neonato entienden el individuo entre 0 y 28 días y por infante entre 28 días y 1 año de edad. En su análisis de la localidad de Belleville de los 286 niños, es decir, de individuos de 15 años y menores, incluye esta cifra 148 que murieron con una edad inferior a 1 año (52% of niños; 28% del total de la población estudiada). De estos 148, 39 son recién nacidos (26%) y 109 son infantes (74%). Las muertes de recién nacidos en esta población por lo tanto representan solo el 7% de todos los nacimientos. Aunque no queda claro cuantos de estos neonatos podrían ser fetos.

Volviendo a periodos más cercanos a aquellos de la problemática del *tofet*, las causas de mortalidad infantil “are burth trauma and other perinatal problems, particularly various forms of diarrhea. Rotaviruses are perhaps the best known causes of infant diarrheas, but at least 2 other major infections produce similar symptoms and high mortality”³¹⁶.

Si atendemos a las noticias de algunos autores clásicos, parece más que sorprendente la visión aséptica sobre la infancia y más sobre el recién nacido. Aristoteles (*Historia de los Animales*, VII), para quien la mayor parte pueden morir antes del séptimo día; siendo en este momento cuando se le impone el nombre al niño, porque, según Aristóteles, es en este momento que los progenitores tiene mayor seguridad que el niño sobrevivirá. Plutarco (*Numa*, 12) manifiesta que no se celebra ningún luto por los niños que mueren con menos de 3 años. Por su parte, Hesiodo (*Los trabajos y los días*, 376-378) propone que para un granjero griego en el siglo VIII, un único hijo preserva el nombre de su padre y guarda la fortuna mientras que asevera que si se tienen dos, se necesitará más riqueza y por tanto vivir un tiempo más largo.

Respecto a la población de Cartago, ya se ha hecho referencia a la noticia de Estrabon (XVII, 3, 15), quien propone un número de habitantes en torno a 700.000. L.E. Stager y S.R. Wolff³¹⁷, proponen para el área metropolitana que la población probablemente excedería de un cuarto de un millón.

Si se rememora el número de deposiciones calculado para cada área, tenemos que en Cartago habría un promedio de 100 urnas depositadas en el *tofet* por año, poco más o menos 1 cada tres días³¹⁸; en Mozia la cifra estimada sería de 2 incineraciones humanas al año; para Monte Sirai el total de las urnas según el periodo de empleo del santuario ofrece una media de dos deposiciones al año; en cuanto a Sulcis, la media

³¹⁵ D.A. Herring, S. Saunders and G. Boyce, Bones and Burial Registers: Infant Mortality in a 19th-Century Cemetery from Upper Canada, *Northeast Historical Archaeology*, 20 (1991), pp. 59-60.

³¹⁶ M.J. Becker, Infanticide, Child Sacrifice and Infant Mortality Rates: Direct Archeological Evidence as Interpreted by Human Skeletal Analysis, *Old World Archaeology Newsletter*, 18 (1995), p. 24.

³¹⁷ Stager and Wolff, *op. cit.*, (nota 100), p.42.

³¹⁸ “Our evidence indicates, however, that child sacrifice in times of civic crisis was the exception rather than the rule. We have found no evidence for mass burials”. Stager and Wolff, *op. cit.*, (nota 100), p. 44.

calculada es de cerca de diez deposiciones cada año desde la mitad del siglo VI a finales del siglo II inicios del siglo I.

Cifra baja para la ejecución de un control sobre toda la población, pero no para un control parcial de un sector de la misma.

F. Briquel-Chatonnet, acertadamente observa que la función del área sagrada como necrópolis de niños muertos prematuramente, incinerados como rito de purificación, y por otra parte un lugar donde se invocaría a su divinidad, Ba'al Hammon ofreciendo un sacrificio animal con el fin de ver realizado su deseo, "n'est pas entièrement satisfaisante. Rien dans la topographie des *tophets* n'indique une distinction entre deux rites: stèles et urnes sont enchevêtrées et parfois même liées. De plus, le rôle des sacrifices de substitution ne s'explique alors pas"³¹⁹.

Además habría que explicar la cuestión de los restos incinerados de animales, en su mayoría ejemplares de corta edad de ovicápridos. Evidentemente los restos animales adultos (bóvidos, equinos, suidos y otras especies) hallados tienen restos de maceración, como se deduce de los análisis osteológicos de Mozia³²⁰ y de Tharros³²¹, lo que sugiere una actividad de tipo sacrificial. A ello debe unirse el hallazgo en el *tofet* de Nora de una gran olla conteniendo dos bucráneos combustionados³²² y de otra urna que conservaba junto a las cenizas una cabecita de toro en terracotta.

"From the 6th century B.C. more and more emphasis was set on animal substitutes, whose increasing ratio is noticeable among incinerated bones. The existing samples are not reliable enough to draw any definite conclusions, until further, large scale scrutiny has been carried out [Shelby, o.c. 37-75; Leglay, o.c. p. 322]. Nevertheless, the discovery of only animal remainants in Thinissut, Thuburnica, Thibilis in their holy precincts dated from 1st-2nd century A.D. proves *molchomor*'s prevalence. The same is to be said about Thugga. In Mactar the children's sacrifices had been abandoned long before the beginning of Roman institutions in the town. In Carthage the ritual drifted in the same direction before its collapse in 146 B.C. In Utica only one urn contained remains of a child, and a piece of pottery dated from the middle of the 1st century A.C. The exceptional character of this finding and the fact that we may be dealing, as it were probably in Lambafundi, with a prematurely deceased child devoted to Baal Hammon does not make the case of Utica sufficiently demonstrative [Leglay, p. 322]. Besides, the Roman city was built here on an old punic necropolis,

³¹⁹ F. Briquel-Chatonnet, *Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israel et Juda*, (Studia Phoenicia 12; Orientalia Lovaniensia Analecta 46), Leuven 1992, p. 317. Anteriormente en *Les sacrifices d'enfants chez les carthaginois, L'Histoire*, 125 (1989), p. 76.

³²⁰ Ciasca et alii, *op. cit.*, (nota 240), pp. 329-330.

³²¹ Fedele, *op. cit.*, (nota 204), pp. 89-98.

³²² G. Patroni, Nora, colonia fenicia in Sardegna, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 14 (1904), col. 160; por su parte F. Vivanti, Nora. - Scavi nella necropoli dell'antica Nora nel comune di Paula, *Notizie Scavi di Antichità*, (1891), p. 330 sugiere que puedan ser esquirlas de oveja.

which should be connected with dynamic Romanisation. As for Hadrumentum, where there are no traits of sacrificed children, the city acquired in 146 B.C. the status of *civitas libera*”³²³. Sin embargo deben hacerse algunas aclaraciones. La tesis propuesta por J. Richard³²⁴ en torno a la sustitución de la víctima humana por la víctima animal con el paso del tiempo, es insostenible, ya que se debe a una mala lectura del registro. No obstante, H. Bénichou-Safar descarga parte de su base teórica sobre este error, por lo que F. Fedele y G.V. Foster reprochan a Bénichou-Safar haber utilizado en modo acrítico los resultados publicados³²⁵.

Incorporando la observación que la sustitución animal decrece desde la práctica más temprana atestiguada del culto *molk* al siglo IV, Stager anota que la “practical benefits” of piety, at least for wealthy: the number of heirs could be controlled and “the large estates in and around Carthage could be passed on for generations without being greatly subdivided, thus maintaining the wealth and power of the proprietary family”³²⁶.

Cierto es que de las urnas del siglo VII, una de cada tres contiene restos animales; del siglo IV una de cada diez³²⁷, pero este incremento no responde a urnas con solo restos animales sino a urnas en cuyo interior hay restos humanos y animales.

Bien es cierto, que en la pervivencia del ritual tras la caída de Cartago, la víctima que adquiere un predominio es aquella animal, pero evidentemente las circunstancias han cambiado y la significación de sentirse “pan-africano” no conlleva un control de la natalidad que podría hacerse a través de la costumbre romana de la *expositio*.

Pero, realmente, nuevamente hay que hacerse una pregunta: ¿si el ritual de humano y animal es el mismo, por qué uno era sacrificado y otro no?. Respuestas, ha habido, aquella de la víctima de acompañamiento, pero entonces ¿por qué solo una deposición de víctima animal?. La respuesta daría al área del *tofet* un carácter polivalente por lo que ya no sería un cementerio de niños.

Sabatino Moscati, generador de la tesis no sacrificial, curiosamente también proponía, a fin de explicar el mayor número de enterramientos que de estelas en Cartago y Tharros, que los recién nacidos que morían naturalmente eran quemados y enterrados junto con niños sacrificados en el *tofet*. Según su teoría, las estelas eran reservadas exclusivamente para las víctimas sacrificiales³²⁸.

³²³ A. Wypustek, The Problem of Human Sacrifices in Roman North Africa, *Eos*, 81 (1993), p. 264.

³²⁴ Urnas – incremento s. IV como grado civilización (Cintas, *op. cit.*, (nota 60), pp. 385-387; Richard, *op. cit.*, (nota 58), p. 109).

³²⁵ Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), p. 32.

³²⁶ Stager and Wolff, *op. cit.*, (nota 100), p. 163.

³²⁷ *Ibidem*, pp. 38-40.

³²⁸ S. Moscati, Tharros VII. Tharros: primo bilancio, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 31-35; S. Moscati e M.L. Uberti, *Scavi al Tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici, 21), Roma 1985, p. 83.

Un breve esquema de los datos aportados por los análisis físicos antropológicos se deriva del simple resumen de los datos referentes a las excavaciones de L.E. Stager en Cartago, donde se someten a estudios el contenido de 130 urnas sobre 400 recuperadas. 80 de época arcaica de las que las deposiciones únicas son el 68% y en ellas el 30% es relativo a niños nacidos prematuramente o neonatos, la edad máxima es de 3 años. Las deposiciones múltiples son el 32% y conciernen a un nacido prematuramente o neonato con un niño, o bien 2 neonatos gemelos con un niño, la edad máxima es de 4 años. Respecto a los animales su número es mayor en la fase arcaica respecto a aquella tardía: el 30% en las urnas del s. VII-VI, el 10% del s. IV. Asimismo la conjunción de restos humanos y animales decrece con el tiempo, pero permanece siempre limitada: el 7,5% en la fase arcaica, el 2% en la tardía

Este investigador ha presentado la problemática que representa la interpretación de los restos dobles dentro de una misma urna, en la que uno de los individuos duele ser de menor edad que otro³²⁹, estando uno de los dos individuos mejor representado.

Cuestión que contrasta con el dato según el cual cada resto de niño era cuidadosamente recogido de la pira o altar donde era quemado, enterrado en una jarra, sellado con piedras, una tapa o un cuenco, y enterrado³³⁰. El proceso por consiguiente señala la propia importancia de la ofrenda.

Claramente la edad de los individuos está en torno al periodo de nacimiento, aunque es difícil precisar la edad sobre todo en huesos tan pequeños sometidos a la acción del fuego. Llama la atención que en Tharros la presencia de fetos no es demostrable según F. Fedele³³¹.

Respecto a la ejecución del ritual llama la atención la estacionalidad que aportan los datos, sobre todo aquellos derivados de los restos óseos animales que indican sacrificios de animales primaverales. La descripción mencionada por H. Bénichou-Safar, sintetiza lo que podía ser una incineración con restos de víctima animal. Así pues, antes de que empiece el proceso de cremación, o en ocasiones después, se deposita al lado del niño una parte o la totalidad de un animal recién nacido. Parece ser que el fuego no era atizado (no se dispersan restos, aunque algunos pueden saltar fuera debido al efecto de la combustión), sino que se orería para asegurar una combustión óptima del conjunto. Cuando se considerara que la calcinación era la debida, se apagarían las ascuas con un puñado de tierra o de arena. Entre este momento y el de la recogida de los restos algún pequeño animal salvaje -un gorrión, una lagartija, un roedor o un batracio-, sin llegar a combustionarse. Si se considera necesario, en ocasiones las cenizas y las brasas debían enfriarse y apagarse con agua y, tras haber retirado el máximo de combustible, se vertirían dentro de la urna. Si hay necesidad, los huesos demasiado

³²⁹ Stager and Wolff, *op. cit.*, (nota 100), pp. 4-5: un recién nacido y otro entre 2 y 4 años.

³³⁰ Stager, *op. cit.*, (nota 97), p. 159.

³³¹ Fedele e Foster, *op. cit.*, (nota 211), p. 32.

largos si es preciso se parten. Opcionalmente, encima de las cenizas se pueden dejar depositadas algunas joyas, collares de cuentas y sobre todo amuletos, cerrándose después la urna con un plato vuelto o con una tapón de arcilla³³²

Respecto a si los niños estaban vivos o muertos antes del ritual³³³, son interesantes las apreciaciones de H. Bénichou-Safar³³⁴ respecto a la inmovilidad del cuerpo a la hora de ser incinerado en la pira, sin poder deducirse si estaba narcotizado o muerto.

No se ha podido identificar el lugar en que se ejecutaba la incineración. En algunos casos, la aparición de carbones de tipo vegetal pueden señalarnos la presencia de las piras donde se llevaba a cabo el ritual. En el caso de Cartago, estos carbones corresponden a madera de olivo³³⁵, al igual que acaece en Tharros³³⁶.

Estos restos ratifican la fecha de celebración del ritual ya que la máxima concentración de restos en cuanto a las Gramineas corresponde al periodo estivo, entre Junio y finales de Agosto³³⁷.

L.E. Stager concluye que el rito, en relación a la hipótesis del control demográfico, no causaba auto extinción principalmente debido a “the flexibility provided by the option of animal substitution”³³⁸. Lo explica como un sistema de control de la población, preferible al aborto ya que el género podía ser tomado en cuenta, y permite al rico mantener la riqueza de su familia y al pobre evitar más pobreza eliminando niños no queridos³³⁹

M.M. Janif³⁴⁰, centra la crítica en torno a los acontecimientos del s. V, donde Cartago alcanza una extensión sin precedentes, puesto que Stager presenta como mayor periodo de apogeo la fase Tanit II (600-300). Sin embargo, según Janiff, los acontecimientos presentados que inician y cierran el siglo, la batalla de Himera en el 480 y los periplos de Hannon e Himilcon, bien pueden delatar un problema de índole demográfico, en contra de lo que propone Stager. En este periodo es de importancia la

³³² Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 134), p. 66-67.

³³³ Respecto a la problemática, véase: Stager and Wolff, *op. cit.*, (nota 100), pp. 30-51; S. Moscati, *Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?*, (Quaderni dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Problemi attuali di Scienza e di Cultura 261), Roma 1987; S. Moscati e S. Ribichini, *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento*, (Quaderni dell'Accademia Nazionale dei Lincei 266), Roma 1991.

³³⁴ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 134), p. 66.

³³⁵ L.E. Stager, *An Odyssey Debate: Were Living Children Sacrificed to the Gods?*, *Archaeology Odyssey* Nov/Dec (2000), p. 31.

³³⁶ Nisbet, *op. cit.*, (nota 205), p. 113.

³³⁷ *Ibidem*, p. 115. Naturalmente, se ha observado además la utilización de una graminácea perenne, es decir, cuya utilización podía darse en todo el año, la *Ammophila arenaria*.

³³⁸ Stager, *op. cit.*, (nota 97), p. 161.

³³⁹ Stager and Wolff, *op. cit.*, (nota 100), pp. 50-51.

³⁴⁰ M.M. Janif, *Les sacrifices d'enfants à Carthage: L'hypothèse de L.W. Stager reconsidérée*, *Reppal* XII (2002), pp. 73-78.

entrada a partir del s. V de la divinidad de Tanit. Este autor concluya que el *tofet* se trataría de un cementerio de niños nacidos muertos o muertos en temprana edad que era “sacrifiant” esperando una nueva descendencia con el fin de salvar la sociedad³⁴¹.

Ahora bien dos cuestiones asaltan la mente. La primera es por que recurrir ante una divinidad solicitando un favor con la deposición de un niño muerto. La segunda entra de lleno en averiguar si un neonato, un ser que no ha sido considerado socialmente, merece el gasto que supondría la celebración de un ritual en el que es necesario la materia prima, el personal encargado de su ejecución, el coste del contenedor de la urna, el del personal encargado de la deposición, sin contar que, en ocasiones, hay que añadir el coste de la erección de una estela o el sacrificio de un animal, o la introducción de amuletos, que si tienen un caracter de tipo funerario en señal de protección del individuo, como se logra que la magia simpática se deposite sobre un no individuo.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 78.

La cuestión de las inscripciones



Las inscripciones, única fuente directa para el estudio de la problemática del *molk*, son parte de los documentos hallados en el *tofet*. Los caracteres en que se hallan escritos corresponden en su mayor parte a lengua fenicia*, y su desarrollo púnica* y neopúnica*, aunque también hallamos algunos casos en lengua griega* y latina*. La técnica empleada para su consecución es a través de la incisión sobre un soporte de piedra (generalmente un cipo o una estela) o bien, junto a la incisión o en sustitución de ésta, por medio de la pintura¹, sistema del cual poseemos un menor número de restos debido a los problemas de perdurabilidad del mismo. De hecho el soporte, es decir, la estela o el cipo, constituye por si mismo un elemento de gran importancia ya que equivaldría a la casa del difunto, siendo su representación y en consecuencia el ánima. Así algunas inscripciones cartaginesas tardías hablan de “don de piedra”², portando incluso fórmulas de maldición contra aquel que la mueva o robe:

CIS I 3783: *wkl ʾdm ʾš qnbt mtnt z nkst tnt pn bʿl*, “y todo hombre que sustraiga este don lo destruya Tanit ante Baʿal”.

CIS I 3784: *kl ʾš lgnb tʾbn z bʿl ḥmn yqšyʾ*, “todo hombre que mueva esta piedra Baʿal Ḥammon lo destruya”.

¹ Cartago recubrimiento de piedra arenisca restos de estuco pintado: L. Poinssot et R. Lantier, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXXVII (1923), p. 40; T. Icard, Découverte de l'aire du sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue Tunisienne* (1922), p. 203; J.H. Schwartz, What the Bones Tell Us, New York 1993, p. 35., empleado en sustitución del relieve: P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976, estela n° 597, p. 149, figs. 22, 31, tav.CLXIII; Susa: P. Cintas, Un sanctuaire pré-carthaginois sur la grève de Salammbô, *Revue Tunisienne* (1948), p. 48; Mozia: S. Sabatino e M.L. Uberti, *Scavi a Mozia – Le stele, I*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981, pp. 22-24; Lilibeo estelas estucadas: A.M. Bisi, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, pp. 149-156; Tharros, se recubre de pintura la propia incisión: M.L. Uberti, Tharros III. Le Stele, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 213-214, THT 76/70, fragmentada. Incisión originariamente sottolineata y evidenciada por una pintura de color rojo de la que se conservan restos muy débiles; Sabratha estelas estucadas: L. Brecciaroli Taborrelli, *L'Area Sacra di Ras Almunfakh presso Sabratha. Le Stele*, (Suppl. della Rivista di Studi Fenici 20), Roma 1992, pp. 16-17; Volubilis: H. Morestin, *Le temple B de Volubilis*, Paris 1980, p. 69, nota 16, y p. 70.

² Cartago *mš ʾbn* CIS I 408, CIS I 3777; o simplemente *ʾbn* Cartago CIS I 3921, Constantina EH 106, EH 212.

CIS I 3785: *wkl ʾš lsr t ʾbn z by py ʾnk wby py ʾdm bšmy wšpšt tnt pn bʿl brḥ ʾdm hʾ*, “y todo aquel que mueva lápida esta aún si yo mismo y aún si un cierto hombre por mi nombre juzgue Tanit cara de Baʿal por el alma de aquel hombre”.

CIS I 4937: [...] *pn bʿl w[kl ʾ]dm ʾš lsr tmtnt z wšpšt tnt pn bʿl brḥ ʾdm hʾ*, “[...] cara de Baʿal y [todo hom]bre que mueva este don y juzgue Tanit cara de Baʿal por el alma de aquel hombre”.

CIS I 4945: *ybrky wʾš yrgz tmtnt z wqbt tnt pn bʿl*, “lo bendiga y hombre que mueva este don y destruya Tanit cara de Baʿal”.

CIS I 5510: [...] *k bd hʾdmm hmt rbtn [tnt pn bʿl wʾdn bʿl ḥmn yspšt br]ḥt hʾdmm hmt wbrḥt ʾzrtm wʾp[...]*, “... por aquellas personas, nuestra señora [Tanit cara de Baʿal y el señor Baʿal Ḥammon juzgarán los es]píritus de aquellas personas y los espíritus de sus familias y [...]”; [...] *wkl ʾš lkp ʾyt ʾmtnt z wlʿkr wlšbty ʾml yd[ʾ]*, “y todo aquel que derribe este don, o lo mueva o lo destruya, su mano se debilite” (llegue a ser impotente); [...] *[wkl ʾ]dm ʾš ʾybl mšrt wkpt rbtn tnt pn bʿl wʾdn b[ʿl] ḥmn ʾyt ʾdmm hmt bḥym ʿl šmš dl ʾzrtm wʾ[...]*nm, “y todo hombre que no cumpla, nuestra señora Tanit cara de Baʿal y el señor Baʿal Ḥammon aten aquellos hombres en vida antes del sol, su familia y sus [...]”.

CIS I 5592: *wkl ʾdm[...]*—*lm -*, “y todo hombre [...] (tal vez fórmula de maldición)

CIS I 5632: *kl ʾdm ʾš n[...]* *špšt bʿl ḥmn b[rḥ ʾ]dm hʾ*, “quien mueva esta estela [...]Baʿal Ḥammon juz[gue a]quel hombre”.

La piedra por tanto, tiene una sacralidad e indicaría la deposición de un individuo, en el caso que nos ocupa del niño sacrificado, y no de un animal³. Se debe recordar que en lengua fenicia la denominación de estela conmemorativa es *mšbt sbr*.

Evidentemente, no se trata de fórmulas de tipo funerario, ya que éstas, indican a quien pertenece la tumba: *qbr*. Así, respecto a las inscripciones funerarias en Cartago, comienzan con la fórmula estandard *qbr X bn/bt X*, “tumba de X hijo/hija de X”, fórmula que no aparece sobre las inscripciones halladas en el *tofet*. Además, es significativo el hecho que sobre la mayor parte de las inscripciones de Calama, la actual Guelma, aparezca la palabra *zbḥ*, “sacrificio”. Además las inscripciones acaecidas en los *tofet*, santuario donde se venera a divinidades específicas, portan fórmulas dedicatorias, en raras ocasiones únicamente nombres propios.

La recopilación de todas las inscripciones en lengua semítica se comenzó a realizar por parte de los semitistas franceses bajo dos obras: CIS⁴ y RES⁵, sin embargo, al igual

³ G. Garbini, Note di epigrafia punica - III.9. *mlkbʿl* y *mlkʾmr*, *Rivista degli Studi Orientali*, 43 (1968), p. 8, considera “il 𐤌𐤓𐤕 punico come la manifestazione esteriore dell’anima della vittima sacrificata” proponiendo como veremos para la expresión *nšb mlk bʿl* “stele del sacrificio di Baʿal”. El investigador señala que el fenicio solo conoce *mšbt* que indica betilo.

⁴ *Corpus Inscriptonum Semiticarum, Pars Prima, Inscriptiones phoenicias continens*, Paris:

que en el resto de los epígrafes, las inscripciones del *tofet*, se hallan disgregadas en numerosas obras y artículos. Respecto a su estudio, debemos mencionar que se carece de investigaciones globales sistemáticas, siendo los puntos de vista empleados bien conforme a la localidad donde han sido halladas: así Mozia⁶, Cartago⁷, Constantina⁸, Susa⁹, o Sabratha¹⁰; o simplemente atendiendo a las fórmulas empleadas¹¹.

Tomo I, 1881: inscripciones 1-9 Fenicia, 10-96 Chipre, 97-113 Egipto, 114-121 Grecia, 122-131 Malta, 132 Francia, 133-138 Sicilia, 139-163 Cerdeña, 164 Italia, 165-437 Cartago (165 Tarifa Marsella, 166 calendario ritual, 167, 168, 169, 170 Tarifas, 171 pagos de padres a niños, 172-175 votivas, resto dedicatorias propias de *tofet*).

Tomo II, 1890: inscripciones 438-3251 Cartago (dedicatorias propias de *tofet*).

Tomo III: fasc. 1, 1926, inscripciones 3252-3913 Cartago (dedicatorias propias de *tofet*), 3914 Cartago (dedicatoria santuario *tnt blbn*); fasc. 2, 1947, inscripciones 3914 Cartrago (continuación), 3915-3920 (tarifas sacrificiales), 3921 (dedicatoria de altar a *šdrp*), 3922-5275 (dedicatorias propias de *tofet*); fasc. 3, 1962, inscripciones 5260-5290 Cartago (dedicatorias propias de *tofet*), 5291 (placa rectangular), 5292-5509 (dedicatorias propias de *tofet*), 5510-5511 (inscripción edilicia), 5512-5521 (dedicatorias propias de *tofet*), 5522 (inscripción edilicia), 5523 (placa rectangular), 5524-5683 (dedicatorias propias de *tofet*), 5684-594 (inscripciones halladas entre 1945-1950), 5941-6000 (funerarias), 6001-6050 (fragm. funerarias), 6051-6052 (fragm. dedicatoria), 6053 (inscripción edilicia), 6054-6056 (dedicatorias), 6057 (pendiente de Doüimès), 6058-6067 (fragmentos).

Cabe señalar la unión de varias inscripciones, como una tarifa de Cartago: 167 + 3915 + 3916 + 3917; una dedicatoria de tipo edilicio: 5510 + 5511; una dedicatia del *tofet* de Cartago: 2384 + 2777 + 2809; así como otra: 2613 + 3344. Además la duplicidad de la publicación bajo diferentes números: 0303 = 2641, 2385 = 2788, 2386 = 2757, 2388 = 2740, 2594 = 2727, 2599 = 2671, 2601 = 2864, 2602 = 2744, 2927 = 2982, 3224 = 3227, 3647 = 3685, 3825 = 5883, 4839 = 5657, 4844 = 5682, 4894 = 5575, 5523 = 6052, 5697 = 5886, 5758 = 5911, 5853 = 5937, 5871 = 5928

⁵ *Répertoire d'Epigraphie Sémitique*, Paris: I première livraison: 1900; 2e livraison et 3e livraison: 1901; II première livraison (501-750) ; 2e livraison: 1908 (751-842); 3e livraison: 1912 (843-1200); 4e livraison (tables): 1914; III première livraison: 1918 (1201-1510); IV première livraison: (1511-2623); V première livraison: 1925 (2624-3052); VI première livraison: 1933 (3053-3665); 2e livraison: 1935 (3656-3946); VII première livraison: 1936 (3947-4207); 2e livraison: 1938 (4208-4664); 3e livraison: 1950 (4664-5106); VIII: 1968 Tables et index des tomes V, VI, VII

⁶ M.G. Amadasi Guzzo, *Scavi a Mozia - Le iscrizioni*, (Collezione di Studi Fenici, 22), Roma 1986.

⁷ E. Vassel et F. Icard Les inscriptions votives du temple de Tanit a Carthage, *Revue Tunisienne* (1922), pp. 212-230; Id., Les inscriptions votives du temple de Tanit a Carthage, *Revue Tunisienne* (1923), pp. 59-85; Id., Les inscriptions votives du temple de Tanit a Carthage, *Revue Tunisienne* (1924), pp. 186-200; Id., Les inscriptions votives du temple de Tanit a Carthage, *Revue Tunisienne* (1925), pp. 243-265; por último, aunque se trate de un estudio tipológico, P. Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1).

⁸ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955; F. Bertrandy et M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987.

⁹ Cintas, *op. cit.*, (nota 1), pp. 1-80; M.H. Fantar, Stèles épigraphiques du tophet de Sousse, *Reppal*, IX (1995), pp. 25-47.

¹⁰ L. Brecciarolli Taborelli, *op. cit.*, (nota 1).

Para una mejor comprensión del significado de estas inscripciones se debe realizar un estudio de manera cronológica atendiendo a su esquema interno. Así se observa una primera fórmula dentro de las inscripciones arcaicas¹² que, con el paso del tiempo, se irá reduciendo, consistente en:

denominación del objeto ofrecido
denominación del rito
pronombre relativo
verbo que designa la oferta
nombre del oferente con eventual genealogía¹³
nombre de la divinidad a la que se oferta precedida de la preposición *l*
fórmula alternativa de agradecimiento¹⁴

Las más antiguas corresponden al período que va a caballo entre el siglo VIII y siglo VII procedentes de la isla de Malta: *nšb mlk bʿl ʾš šm* (CIS I 123), “estela de *mlk bʿl* que ha puesto” o *nšb mlk ʾšr ʾš šm* (CIS I 123bis)¹⁵, “estela de *mlk ʾšr* que ha

¹¹ P.G. Mosca, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and mlk*, (Unpublished Ph.D. dissertation), Harvard 1975; H.P. Müller, מֹלֶאךָ *moloek*, en J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IV, Kohlhammer 1984, pp. 957-968; J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Part One, ʾ - L, (Handbuch der Orientalistik. Abt.1, De Nahe und Mittlere Osten ; Bd. 21, T. 1), Leiden 1995; Idem, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Part Two, M - T, (Handbuch der Orientalistik. Abt.1, De Nahe und Mittlere Osten ; Bd. 21, T. 2), Leiden 1995.

¹² P. Mazza, Un tipo di formula votiva nelle iscrizioni fenicie e puniche, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 129-136; M.G. Amadasi Guzzo, La documentazione epigrafica dal tofet di Mozia e il problema del sacrificio Molk, en C. Bonnet, E. Lipinski et P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia: acta colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984*, (Studia Phoenicia IV; Collection d'études classiques 1), Namur 1986, pp. 199-207. Ciertamente el esquema de las inscripciones es aquel de las inscripciones de dedicación, específicamente de un don a divinidades ofrecidas en cualquier santuario, respecto a su clasificación, véase: M.G. Amadasi Guzzo, Per una classificazione delle iscrizioni fenicie di dono, *Science dell'Antichità. Storia Archeologia Antropologia*, 3-4 (1989-1990), pp. 831-843.

¹³ Preciado a veces por el patronímico o en algún caso por un nombre de profesión o función dentro de la sociedad.

¹⁴ Requerimiento o constatación de gracia recibida de la divinidad.

¹⁵ Cuya lectura ha sido corregida por R. Dussaud, Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1946), pp. 371-387. No obstante Garbini, *op. cit.*, (nota 3), p. 6, opina que: “L'emendamento paleografico dello studioso francese, basato sulla forma del ט (in quanto questo sarebbe più simile ad un מ che ad un ס), è infatti da respingere: il מ che ricorre alla prima riga della stessa iscrizione non solo è totalmente diverso dal segno del supposto מ di אמר ma presenta una forma talmente evoluta da rendere assolutamente impossibile la coesistenza, nella stessa iscrizione, di due segni tanto distanti cronologicamente; di fronte al מ della prima riga, infatti, il quale costituisce una delle più antiche attestazioni di un tipo di מ che sarà tipico della più

puesto”, curiosamente en ambas solo aparece el antropónimo del dedicante sin mencionar genealogía alguna, cuestión que Giovanni Garbini interpreta como la primera generación de colonos¹⁶. Sucesivamente el verbo principal irá cambiando: *p^l* (Cartago CIS I 5684, *nšb mlkt b^l ʾš p^l*, que menciona el patronímico), “hacer”, *ym* (Cartago CIS I 5685, *nšb mlk b^l ʾš ym*, que igualmente menciona el patronímico, Sulcis CIS I 147, llegando en la genealogía hasta la tercera generación, es decir, su abuelo), “dar”, hasta llegar a *ndr*, “dedicar” que será el verbo empleado en la mayoría de las inscripciones¹⁷; a la vez que se observan pequeñas alteraciones en la composición (CIS I 147)¹⁸. Esta fórmula arcaica, *nšb mlk*, persistirá esporádicamente hasta el final de los diversos *tofet*, como se atestigua en el caso de Cartago durante los siglos IV-II (CIS I 194, 195, 380 y 2613) o de Nebi Yunis en Palestina entre los siglos III-II (RES 367). La palabra *mlk* aparece sobre las estelas de Constantina EH 42 y 43 (siglo II), y de esta misma localidad la simplificación en la fórmula *mlk ʾtr*, EH 56 (siglo II)¹⁹.

La transformación del tipo estandarizado tiende hacia la simplificación e introducción de nuevos elementos, simplificación de la fórmula que se refleja a lo largo de los documentos pertenecientes al estrato V de Mozia datado en el siglo VI: *nšb ʾš ndr*

tarda scrittura punica, dovremmo ammettere un altro tipo di *n*, al più antico registrato, non più attestato dopo il IX secolo av. Cr. D'altra parte, se il segno in questione appare come un *n* leggermente diverso da quelli noti, è anche da ricordare che per la scarsità della documentazione più antica e per la sua bassa frequenza nel lessico punico, il segno *n* è il meno attestato di tutto l'alfabeto, e quindi il meno noto nella sua evoluzione”.

¹⁶ Garbini, *op. cit.*, (nota 3), p. 10.

¹⁷ El verbo *ndr* es el más utilizado en Cartago a partir del siglo VI, siendo prácticamente omnipresente a partir del siglo IV. No obstante, otros verbos se atestiguan en las inscripciones:

nšʾ, “ofrecer”, Cartago, CIS I 401 (f), 411, 412, , 413, 414 (f), 415 (f), 416, 580 (f), 1108, 1165 (f), 3696, 3740, 3767 (n≈), 3781, 3783, 4076, 4682, 4915, 4916, 4917, 4918, 4920, 4921, 4922, 4923, 4924, 4925, 4926, 4927, 4928, 4929, 4930, 4931, 5502 (f), 5548, 5550, 5689, 5853, 5937.

tnʾ, “eregir”, Constantina, C1, EH 63, EH 250.

Curiosa es la fórmula *slm ʾt ndr*, “ha cumplido el voto “, de la inscripción de Constantina EH 235.

¹⁸ O. Eissfeldt, *Molk als opferbegriff im punischen und hebräischen und das ende des gottes Moloch*, (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3), Halle 1935, pp. 27-28, separa las inscripciones de Malta y otras arcaicas, de aquellas sucesivas donde *mlk b^l* y *mlk ʾmr*, tienen una colocación diferente.

¹⁹ Es significativa la fórmula con empleo de *ʾt*, como fórmula de dedica en la inscripción cartaginesa, CIS I 4862:

brkʾ tnt pnʾ [b]
ʿl wb^l hmn ʾ
t bdmqlrt bn
hnb^l bn grs[k]
n bn hnb^l kh
n ʾštrt b[...]
r-q--[...]

(Mozia nº 3), “estela que ha dedicado”, o *mtnt* ’š *ndr* (Mozia nº 11, 12, 13, 14 y 16), “don que ha dedicado”; *mlk b’l* ’š *ytn* (CIS I 5685)²⁰, “*mlk b’l* que ha dado”, o *mlkt b’l* ’š *ndr* (Mozia nº 31)²¹, “*mlkt b’l* que ha dedicado” durante los siglos VI-V. Los verbos se reducen a *ytn*²² y *ndr*, apareciendo como objeto ofrecido una nueva designación *mtnt*, “don”²³. Probablemente de este periodo, la estela cartaginesa del British Museum, WA 125091, *nšb mlk b’l* ’š *ndr*, “estela *mlk b’l* que ha dedicado”²⁴.

El empleo de la palabra *mlk*, o su femenino *mlkt*, representa un punto crucial en la problemática del sacrificio *molk*. La etimología, y por tanto la explicación del término centra la parte central de la problemática del ritual efectuado en el *tofet*. Para algunos autores pertenece a una raíz homógrafa de palabras diversas con el sentido de reinar²⁵. J.-B. Chabot²⁶ tomando como referencia el vocabulario siríaco, *malak*, propuso un significado de prometer. O. Eissfeldt²⁷, en su estudio específico sobre la problemática del *molk*, manifestó que la palabra hacía referencia a un término sacrificial. En una recensión al trabajo de Otto Eissfeld, W. von Soden²⁸, incidiendo sobre esta hipótesis, llegó a la

²⁰ Además la inscripción nº 140 de P. Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), p. 94, en la lectura de F. Mazza, Su alcune epigrafi da Cartagine, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), pp. 131-133.

²¹ Más problemática es esta lectura en CIS I 3789, también datada en el siglo VI.

²² En Cartago, del siglo VI, *mzbh* z ’š *ytn*, “este altar que ha dado”, Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), p. 99, nº 169; Mazza, *op. cit.*, (nota 20), pp. 133-134.

²³ Objeto dedicado designado por *mtnt*: Cartago CIS I 192, CIS I 409 (f), CIS I 410, CIS I 3712, CIS I 3714, CIS I 3782, CIS I 4935, CIS I 4936, CIS I 5869; Constantina: C1, C25, C45, C95, C100, C103, C109, C110, C130, EH9, EH63, EH87, EH116, EH120, EH135, EH144-147, EH152, EH158, EH160, EH174, EH179, EH185, EH190, EH192, EH194, EH195, EH220, EH244, EH250. Variantes en la utilización de la palabra: *mtntn* EH103; *mtnt*’ C61; *hmtnt* z CIS I 3731; *hmtnt* CIS I 4872; *mtt* z CIS I 4933; *mtnt* z CIS I 4934; *tmtnt* z CIS I 4937, CIS I 4945; *mtn* CIS I 4730 (f); ’*mtnt* Mozia 39; *mtnt st* RES 1564 Constantina (K. Jongeling, Remarks on Some Punic Texts, *Vicino Oriente*, 6 (1986), p. 249).

²⁴ C. Mendleson, Punic stelae in the British Museum, *Actes du IIIe Congrès International des Etudes Pheniciennes et Puniques*, vol. II, Paris 1995, pp. 259-260.

²⁵ Véase: Hoftijzer and Jongenling, *op. cit.*, (nota 11), Part Two, M - T, pp. 640-644: *mlk*_s.

²⁶ J.B. Chabot, Punica XVIII. Steles puniques de Constantina, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), pp. 38-79. Teoría que siguen en sus referentes estudios: M. Buber, *Königtum Gottes*, Berlín 1936; W. Kornfeldt, Der Moloch: Eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 51 (1952), pp. 287-313; R. Charlier, La nouvelle série de stèles puniques de Constantine et la question des sacrifices dits 'Molchomor', en relation avec l'expression 'BSRM BTM', *Karthago*, IV (1953), pp. 1-48; K. Dronkert, *De Molochdienst in het Oude Testament*, Leiden 1953; M. Weinfeld, The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background, *Ugarit Forschungen*, 4 (1972), pp. 133-154.

²⁷ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 18). Aunque mantiene la acepción del siríaco *melak* (p. 4), que J.-B. Chabot, Note complementaire de M. J.-B. Chabot, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres* (1931), pp. 26-27, en la última página de este trabajo volvía a reivindicar como etimología específica del púnico *mlk*.

²⁸ W. von Soden, Eissfeldt, Prof. D. Dr. Otto: Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen u. d. Ende des Gottes Moloch, *Theologische Literaturzeitung*, 61 (1936), pp. 45-46.

conclusión que la etimología pertenece a una raíz de primera débil *hlk* con un prefijo *m*²⁹. Por tanto a un verbo con el significado de "andar", en su forma causativa, "hacer andar", que al ser prefijada da lugar a un nombre verbal, "aquel que hace andar". Su vocalización en hebreo daría *malik* en su forma activa (*yiph'al*), y en su hipotética forma pasiva *molāk* (*yoph'al*). G. Garbini en este sentido propone con certeza que Molok/Molek es un participio factitivo pasivo de *ylk/hlk* = andar, e indica "ciò che è fatto passare", es decir, la víctima misma del sacrificio, en analogía con *'ōlāh* = holocausto, literalmente "ciò che è fatto salire"³⁰. La existencia en el mundo semita noroccidental de verbos con sentido de movimiento para reflejar un sacrificio es evidente. No solo el caso de *hlk* en el ámbito fenicio, sino el caso de *'olah* "andar sobre" en el ámbito hebreo proporcionan un claro ejemplo. En ambos casos sería la constatación del término técnico referente a holocausto (ofrenda totalmente quemada). Por contra nuevas posiciones optan por una etimología y significado diverso, así R. Dussaud³¹ llegó a la conclusión que hace referencia a una persona poseída, "estela (de sacrificio) de posesión de Ba'al"; o H. Bénichou-Safar³² que presenta una correspondencia con formulaciones latinas en el sentido de "aquel que entra". Respecto a la etimología, para M.H. Fantar³³ "le déterminatif molk semble en traduire la spécificité". Derivaría de la raíz *l'k* que conllevaría el concepto de mensaje, de envío, es decir, de una ofrenda dirigida a Ba'al Ḥammon. Prueba de ello sería la estela El-Hofra n° 54 donde se lee *ml'k* que permitiría apoyar una raíz *l'k*.

En fenicio, atendiendo a la etimología derivada dl verbo *hlk*, no se sabe la vocalización de la posible forma pasiva, pero de *molāk* pasaría a *molōk*. Según G. Garbini³⁴: "Il nome del sacrificio era, in età punica, *molek*, ridotto poi a *mol*k (con le varianti fonetiche *mork* e *mok*) in età romana".

²⁹ Siendo un nombre preformativo en *m*, propuesta que sigue en su estudio J. Day, *Molech. A god of Human Sacrifice in the Old Testament*, (University of Cambridge oriental publications 41), Cambridge 1989, p. 8.

³⁰ G. Garbini, Il sacrificio dei bambini nel mondo punico, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia biblica: Atti della Settimana (Roma, 10-15 marzo 1980)*, vol. I, (Centro Studi Sanguis Christi 1), Roma 1981, pp. 127-134. Cuestión ya expresada por el autor anteriormente: "la parola generalmente derivata dalla radice fenicia *hlk/ylk* «andare»; si tratta di un nome verbale del tema causativo, a nostro parere di un participio passivo, sì che semanticamente esso viene a corrispondere all'ebraico *'ōlāh*, il termine usato per l'olocausto; *molek* è «ciò che è stato fatto andare», come *'ōlāh* è «ciò che è stato fatto salire»: il *molek* è dunque un olocausto, cioè un sacrificio la cui vittima viene totalmente donata alla divinità mediante la sua distruzione col fuoco" (Idem, *Influenze nordafricane sulla liturgia del cristianesimo primitivo*, *Studi Magrebini*, 7 (1975), p. 47).

³¹ Dussaud, *op. cit.*, (nota 15), pp. 371-387.

³² H. Bénichou-Safar, A propos du tophet de Carthage: reflexion sur le sens du terme *mlk*, *Actes du III Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. I, Tunis 1995, pp. 142-148.

³³ M.H. Fantar, *Carthage. Approche d'une civilisation*, II, Tunes 1993, p. 278.

³⁴ Garbini, 1975, *op. cit.*, (nota 30), p. 47.

“Questo sacrificio *molok*, letteralmente «ciò che è fatto andare», si manifesta come un olocausto per l’analogia semantica che esso presenta con il termine ebraico *‘ōlāh* «olocausto», letteralmente «ciò che è fatto salire». Che i Fenici conoscessero, oltre all’olocausto di agnelli, anche l’olocausto di bambini ce lo dice, oltre all’archeologia, anche l’epigrafia, che attesta l’esistenza dell’espressione *mlk ʾdm* cioè «olocausto di un uomo»”³⁵.

A. van den Branden propone una ardua hipótesis en la que la expresión originaría sería *zbḥ mlk* en el sentido de “sacrificio de Molk”, proponiendo que “il nome di un sacrificio espresso con due termini subisce talvolta una specie di apocope, in modo che lo stesso sacrificio può essere indicato con l’uno o con l’altro dei due termini che entrano nella sua composizione”³⁶. El problema surge ya que en los ejemplos expuestos la fórmula término sacrificial más nombre divino no se atestigua, así como no explicaría posteriormente la fórmula de las inscripciones de Calama *zbḥ bmlk*.

Como sucede en algunos casos, la palabra puede llevar sufijada una *t*, haciendo referencia a su forma femenina y no a una forma abstracta (Cartago CIS I 198, 3789 y 5684, Soussa T1), siendo en el *tofet* de Mozia la forma *mlkt* la única empleada³⁷, compaginándose con el término *mnt*. Lo cual da el indicio de que el sacrificado pertenecería al sexo femenino³⁸. De ahí que se pueda proponer para *nṣb mlk*, “estela del sacrificado” o “estela de la víctima sacrificada”.

Por otra parte la palabra *mlk* en un primer momento, es acompañada de *bʿl* formando la expresión *mlk bʿl*³⁹. Para G. Garbini la fórmula se resume: “*Molok* è il nome del sacrificio, *Molek*, cioè *Melek* (in fenicio *Milk*) è l’appellativo con cui era chiamata la divinità a cui il sacrificio era offerto. La struttura linguistica della parola *molok*, cioè il fatto

³⁵ Garbini, 1981, *op. cit.*, (nota 30), p. 130.

³⁶ A. van den Branden, Il sacrificio presso i Punici, *Bibbia e Oriente*, 15 (1973), p. 199.

³⁷ Amadasi Guzzo, 1986, *op. cit.*, (nota 12), pp. 199-207. Se observa incluso la simplificación de la fórmula: *mlkt bʿl ʾš ytn*, Mozia n° 31, a *mlkt ʾš ytn*, Mozia n° 24.

³⁸ Garbini, 1981, *op. cit.*, (nota 30), pp. 127-134.

³⁹ Textos: CIS I 123 (mitad s. VII), 5684 (fin s. VII), 5685 (fin s. VII-inicios s. VI), Mozia 16 y Mozia 31 (mitad s. VI), CIS I 147 Sulcis (fin s. VI), 3789 (fin s. VI), 194 (s. III), 195 (s. III), 380 (s. III), 2613 (s. III), Susa KAI 98 (s. III-II), 99 (s. II) (Fantar, *op. cit.*, (nota 9), pp. 30-33, Stèle Cintas T.I.). Probablemente halla que añadir la estela de Tharros: *mlk bf*; y CIS I 198.4 *nṣb mlkt bmṣrm*.

Además, Mazza, *op. cit.*, (nota 20), pp. 131-137, tavv. XXXIII-XXXVI: Cippo trono n. 140 (tav. XXXIII) pp. 131-133 [Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), p. 94, tav. XL] *mlk bʿl ʾš ytn* (fin s. VI principios del s. V); Estela n. 450 (tav. XXXV) p. 135 [Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), p. 131, tav. CXXIV] *mlkt bʿl ʾš ytn* (fin s. VI principios del s. V). J. Ferron, Inscription punique archaïque a Carthage, *Mélanges de Carthage*, 10 (1964-1965), pp. 57-59; Idem, Offrande à Carthage d’un autel à Baʿal-Hammon, *Studi Magrebini*, 4 (1971), pp. 1-15.

Probablemente en Tharros sobre una estela bastante abarascada del siglo V reemplazada en la muralla M.L. Uberti, Tharros IV. Le stèle e le epigrafi, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 73-75.

Llama la atención de que gran parte de los investigadores que han tratado el problema de la palabra *mlk* no han tratado esta expresión. Así Buber, Hoftijzer, de Vaux y Albright.

di essere un participio passivo, fa sì che lo stesso termine può essere usato per indicare tanto il sacrificio in sé, «ciò che è fatto andare», dato che il fenicio non conosce la distinzione tra maschile e neutro. Il fenicio conosce però la distinzione tra maschile e femminile: e siccome spesso i bambini sacrificati erano di sesso femminile, «quella che è fatta andare» appare come *mlkt*. Questa è la spiegazione dell'alternanza *mlk b'l* – *mlkt b'l* che si incontra in certe iscrizioni in espressioni che significano «sacrificato di Baal» e «sacrificata di Baal» rispettivamente⁴⁰.

Se trata de la expresión más arcaica ya que se halla sobre una de las dos estelas inscritas sacadas a la luz en 1820 en Rabat, Malta, cuya lectura es hecha sobre un diseño ejecutado por el cónsul francés tras el descubrimiento de las estelas, sin embargo, al contrario de CIS I 123 como veremos, la lectura de ésta, no se pone en duda. Las lecturas aportadas *nšb mlk* – *nšb ʾsr* daba la tentativa de atender a *nšb mlk* más un nombre de divinidad: Ba'al – Osiris, dando O. Eissfeldt la interpretación “oferta de Ba'al”⁴¹, como posteriormente con el mismo sentido, J.C.L. Gibson propone “oferta de uno que está ligado a un voto”⁴². Respecto a las inscripciones de Malta, en su análisis R. Dussaud, interpreta la fórmula *mlk b'l* como “«stèle (de sacrifice) de possession de Ba'al», autrement dit stèle commémorant un sacrifice *molk*, ou sacrifice d'enfant, en l'honneur de Ba'al”⁴³.

J.G. Février rechaza las anteriores hipótesis ya que si se tratase de un sacrificio dirigido a Ba'al, esperaría un *lamed* delante del nombre de la divinidad, es decir, un dativo con *lamed*, por contra ve la expresión como *mlk b ʿul*, “aquel que sube”, con la finalidad de un sacrificio por un lactante⁴⁴, dando el nombre específico para el sacrificio de sustitución, siendo aceptado por W. Röllig⁴⁵ y H.-P. Müller⁴⁶. Pero cae en el mismo error interpretativo de R. Dussaud, ya que ve de manera diferente esta expresión al resto *mlk ʾmr*, *mlk ʾdm*, como posteriormente veremos.

⁴⁰ Garbini, 1981, *op. cit.*, (nota 30), p. 132.

⁴¹ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 18), pp. 26-28. Hipótesis que mantiene G. Garbini.

⁴² J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, III. Phoenician Inscriptions*, Oxford 1982, pp. 74-75.

⁴³ Dussaud, *op. cit.*, (nota 15), p. 375. Sin embargo, como veremos, sigue la opinión de Otto Eissfeldt respecto a *mlk ʾdm* “mulk-sacrificio ofrecido por un común”, debilitando la propuesta de traducción de René Dussaud, ya que a *mlk* le debe seguir un objetivo genitivo, siendo por tanto contraria a la propuesta para *mlk b'l*.

⁴⁴ J.G. Février, Molchomor, *Revue de l'Histoire des Religions*, 143 (1953), p. 16, reafirmado posteriormente en Idem, Essai de reconstruction du sacrifice molek, *Journal Asiatique*, CCXLVIII (1960), p. 177. Hipótesis centrada en la palabra hebrea עול.

⁴⁵ W. Röllig, Moloch, en H.W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, I, Stuttgart 1965, pp. 299-230.

⁴⁶ Müller, *op. cit.*, (nota 11), pp. 957-968.

R. Charlier⁴⁷ afirma que debe entenderse como un epíteto divino. P.G. Mosca apela a que *bʿl* debe ser visto como un objetivo genitivo en construcción con *mlk*: “the mulk-sacrifice of a *bʿl*”⁴⁸, por lo tanto el sacrificio de un humano *baʿal*⁴⁹. Esta palabra, ampliamente atestiguada en el mundo semítico noroccidental, como demuestra el investigador, tendría su punto álgido en las inscripciones de Maktar, RES 164⁵⁰, donde aparece la expresión *bʿl hmktʿrm*, así como sobre RES 163, a *lyʿltm* hijo de *mtn[bal* un *bʿl* de Maktar. Señalando Mosca que la tradicional traducción de *bʿl* “is “citizen”, although something like “land-owner” or “noble” is probably closer to the true meaning”⁵¹. Ante la toma de *ʾdm* en el sentido general de “ser humano”, como se observará más adelante, opina que sería el sacrificio de un propietario o ciudadano de rango superior, “a contrast between the wealthy estate-owners and merchants (the *bʿlm*) and the lower classes or proletariat (the *Admm*)”⁵². Suponiendo que sería el sacrificio de un propietario o ciudadano de rango superior. John Day⁵³, en nota a su estudio sobre la existencia del término como una divinidad, propone entender la fórmula como “offering instead of a child”. Por último, H. Bénichou-Safar⁵⁴ sostiene una nueva hipótesis “aquello que ha entrado bajo el yugo”, pero el problema es que esta expresión era usada por quien llegaba a alcanzar el grado de sacerdote, es decir, un adulto y no un niño. La autora presenta la fórmula en las dedicatorias africanas a Saturno⁵⁵ que pueden explicar el significado del término *mlk* como *intravit sub iugum*⁵⁶:

CIL VIII 24034

Saturno Aug(usto) sa/cru(m) C(aius) Memmius / Pudens
sacer/dos intravit / sub iugu(m) l(ibens) a(nimo)

⁴⁷ Charlier, *op. cit.*, (nota 26), pp. 1-48.

⁴⁸ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 74.

⁴⁹ De alguna manera ya había sido señalado por H. Cazelles, Molok, *Dictionnaire de la Bible*, Supplément V, col. 1342, aunque no desarrollado.

⁵⁰ Esta inscripción presenta una novedad como es aquella de una dedica colectiva especificada en la designación de los ciudadanos de Maktar. M.H. Fantar, Les nouvelles inscriptions monumentales néopuniques de Maktar, *Karthago* 12 (1963-1964), pp. 45-59.

⁵¹ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 75.

⁵² *Ibidem*, p. 75.

⁵³ Day, *op. cit.*, (nota 29), p. 6, nota 13.

⁵⁴ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 31), pp. 142-148.

⁵⁵ M. Leglay, *Saturne africain. Monuments*, vol. I, Paris 1961, Carthage n° 9, pp. 19-20; Djebel Bou Korneim n° 36 y 209, pp. 49 y 73b; Djebel Djelloud n° 2, 6, 9, 13, 15, pp. 27-31; Henchir Bou Beker n° 16, 17, 24, pp. 89-91; Aïn el Djour n° 9, p. 11. No se ha constatado la presencia efectiva de un *tofet* en estas localidades a pesar de haberse hallado dedicas a Saturno.

⁵⁶ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 31), p. 144.

Para Bénichou-Safar *mlk* sería un sustantivo verbal derivado de la forma *yiphil* de la raíz *hlk*, “*ir*”⁵⁷ que correspondería al *intrare* latino. Respecto al siguiente término, *bʿl*, ‘*l* sería yugo y *b* el equivalente *in* latino. Por lo que el término *mlk* designa un rito iniciático practicado por los fenicios y los israelitas: “l’entrée sous le joug de la divinité”⁵⁸, presentando para su argumentación la noticia de Oseas 9, 10⁵⁹. La autora basa la hipótesis en diversos puntos entre los que destaca que los dos únicos cipos hallados *in situ* con el término *mlk* inscrito (CIS I 5684 y 5685)⁶⁰, debajo no hay restos óseos⁶¹. La expresión latina *intravit sub jugum* (CIL VIII 24034, 24168, 24289, 24337, 24341, 24344, 24346, 24347) corresponde a *mlk bʿl* (‘*ôl* = yugo, según el Antiguo Testamento). En este sentido, en el pasaje propuesto, Oseas 9, 10, para la autora el copista habría olvidado *bʿl* en la secuencia *bʿw bʿl bʿl pʿr* dando la traducción “sont entrés sous le joug de Baal Peor”⁶². Por tanto habría alternancia entre las raíces *bwʾ* (hebreo) y *hlk* (fenicia). Sin embargo, resulta extraño este error u omisión ya que no tiene un sentido dentro del texto profético la aparición de la palabra *לַע*, “yugo”, palabra que en el resto de apariciones sobre el texto bíblico no hace referencia a este aspecto propuesto por la investigadora argelina⁶³. Además, dicha palabra no está por el momento atestiguada dentro de la lengua fenicia⁶⁴. No solo como ya se ha apuntado, es problemática una dedicatoria de un ser de corta edad a un estatus como aquel de sacerdote, sino que se amplía el problema de la interpretación al resto de las fórmulas sobre todo con *mlk ʾmr*, debiendo añadir además que si uno mira a los textos bíblicos en referencia al yugo Jer. 27, 2; Dt. 21, 3: *bʿ ʿôl* con el sentido de colocar su cuello bajo el yugo.

⁵⁷ En este sentido, anteriormente Février, 1953, *op. cit.*, (nota 44), p. 8; F. Israel, *Materiali per Moloch*, *Rivista di Studi Fenici*, 18 (1990), pp. 151-155.

⁵⁸ H. Bénichou-Safar, *Le rite d’entrée sous le joug. Des stèles de Carthage à l’Ancien Testament*, *Revue de l’Histoire des Religions*, CCX-2 (1993), pp. 131-143.

⁵⁹ Anteriormente en el III Congrès des Etudes phéniciennes et puniques, la autora ya había propuesto que se trataba de un ritual de iniciación, de consagración a la divinidad, es decir, en realidad la lealtad a la divinidad, donde el yugo era un símbolo de alianza.

⁶⁰ P. Cintas, *Manuel d’archéologie punique I. Histoire et archéologie comparées. Chronologie des temps archaïques de Carthage et des villes phéniciennes de l’ouest*, Paris 1970, p. 319.

⁶¹ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 58), p. 133.

⁶² *Ibidem*, p. 140.

⁶³ L. Koehler und W. Baugartner, *Lexikon in Veteri Testamenti Libros*, Leiden 1985, p. 705; L.A. Schoekel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 7. נָפַק - נָפַק, Valencia 1991, p. 539.

⁶⁴ Solo tenemos una referencia de esta palabra en el mundo semítico dentro de los textos de El Amarna, EA 296.38, donde aparece en sinfular constructo *ḥu-ul-lu*. Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 11), Part Two. M – T, p. 843: ‘*l*₂.

Últimas interpretaciones continúan a observar este sentido sacrificial en torno al carácter de la palabra, y por ende de la fórmula. F.M. Cross⁶⁵, considera la expresión como un sacrificio *mlk* consistente en un infante. C.R. Krahmalkov⁶⁶ en su diccionario sobre lengua fenicia y púnica, propone “sacrificio a Ba‘al (Ḥammon)”. De esta manera pues si, como se ha dicho, *mlk* tiene el sentido de sacrificio de holocausto, *b‘l* sería el objetivo genitivo al cual va dedicado: “holocausto de Ba‘al”.

A partir del s. IV la fórmula adquiere un carácter casi tipo en Occidente⁶⁷:

nombre de la divinidad a la que se oferta precedida de la preposición *l*
 objeto de la ofrenda
 pronombre relativo
 verbo que designa la oferta (hecho, dado, dedicado)
 nombre del oferente con eventual genealogía, con algunas precisiones
 fórmula alternativa de agradecimiento (fórmula final)

M.G. Amadasi Guzzo observa que la diferenciación en el orden es debida a cambios ideológicos que dan diversa importancia a los elementos del formulario según la época, las regiones y quizás a los deseos de los propios comitentes, unido a una mayor difusión de la escritura⁶⁸.

Aunque en algunas ocasiones la fórmula se reduce exclusivamente al nombre del dedicante (CIS I 3805). De igual manera se puede precisar que *mlk* únicamente hace ya referencia al sacrificio ejecutado en el *tofet*, pasando a ser acompañado de otras palabras. En Cartago, *mlk bšr* (CIS I 306), une *mlk* a toda la serie *bšr*: *bšʔr*, *bšʕr*, *bšry*, *bšrm*⁶⁹.

⁶⁵ F.M. Cross, A Phoenician Inscription from Idalion: Some Old and New Texts Relating to Child Sacrifice, en N.D. Coogan, J.C. Exum, and L.E. Stager (eds.), *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Westminster 1994, p. 100.

⁶⁶ C.R. Krahmalkov, *Phoenician-Punic Dictionary*, (Studia Phoenicia XV, Orientalia Lovaniensia Analecta 90), Leuven 2000, pp. 287-288.

⁶⁷ Amadasi Guzzo, 1986, *op. cit.*, (nota 12), pp. 199-207.

⁶⁸ Amadasi Guzzo, 1986, *op. cit.*, (nota 12), pp. 199-207.

⁶⁹ Textos: *mlk bšr* CIS I 306 (s. III); *bšr* CIS I 3750 (fin s. IV) 302.5; 304.6; 305.5; 2678.6; 4888.6; 4889.6; 4890.6 (todos s. III-II); **4891**; 4892; 3750; **5512**; probablemente se lea (2909.5 *bšf*; 3984.5; 4893.6 *b[šʔr]*; 5600.5 *bšr tqht kblm*; 5687 *ʔš bšr*); *bšʔr* CIS I 301 (s. III); 4894.2; **5575**; probablemente se lea en 4211.línea final (F. Bron et F. Briquel-Chatonnet, Notes sur quelques stèles provenant du tophet de Carthage (II), *Semitica*, 40 (1991), p. 57, quienes leen en lugar de *bn ʔrš*, la fórmula *bšʔr*); en Susa, estela Essadi línea última (Fantar, *op. cit.*, (nota 9), pp. 39-40, pl. VII, cuyo final es *ʕbdʕštrt bšʔr hqdš*); *bšʕr* CIS I 300 (s. II); 299.5; *bšrm* CIS I 3745 (fin s. IV); 297.5; 298.4; **299**; 2441.4-5; 3737.7; **4837**; **4872**; 4895.5; 4896.5; 4897.5; 4898.6 *bšrm* (todas s. III-II); 5688.3 (fin s. IV); *bšʕrm* CIS I 5714 (s. III); 3731.8-9; 4872.4 (probablemente s. III); **5713 cognomina**; *bšʕrm* CIS I 294 *ʔš bšʕrm* (s. III); CIS I 295 *ʔš bšʕrm btm*; *bš[ʕr]m* CIS I 5646; *bšrm bntm* CIS I 5740 cognomina (s. III); 3746.6-7; 5741.7-8 *b[šr]m bntm#*; **CIS I 5519**; El-Hofra 45 (probablemente s. II); *bšry* CIS I 3785 (2ª mitad s. IV); 5716.5-6; *bšʔry* CIS I 296 (s. III-II); *bšryʔ* CIS I 3822 (s. III); *bšry bntm* CIS I 4929 (s. III); 5111.5-6

Generalmente la interpretación de este término se ha basado en la división de la palabra *b* (en) + *šrm btm* (un nombre de lugar). Así lo hacen constar los editores del CIS, primero P. Berger y luego J.-B. Chabot⁷⁰, hipótesis que en la actualidad es descartada, aunque la retoma en su estudio R. Charlier, para quien la expresión designaría el país de Constantina⁷¹.

La variación ortográfica y la frecuente omisión del segundo término, sobre todo en las estelas cartaginesas, hacen que la anterior explicación sea probable.

Otra de las explicaciones lo observa como una fórmula de tipo ritual o litúrgica. J.B. Chabot, que es uno de los primeros en plantear la hipótesis, la comparaba con la estereotipada fórmula latina *libens animo, laetus merito*, etc.⁷². En este sentido era seguido por R. de Vaux quien sugería que *bšr(m)* y *btm* eran más o menos términos sinónimos haciendo referencia al estado o cualidad del dedicante, quizás “en bonne santé, en intégrité”⁷³. Otto Eissfeldt asimila *bšr* con el hebreo בשר, “carne”, y *tm* con el hebreo תמ, interpretándolo como “das Fleisch im Vollkommenheit”⁷⁴. Respecto al primer término la forma final *-m* sería una variante de la forma para el pronombre sufijo de tercera singular masculino. En el segundo término, el estudio de las inscripciones bilingües (neopúnico - latín) de la Tripolitania por G. Levi della Vida aportaba un punto de apoyo a la teoría de Eissfeldt al hallarse *btm* correspondiendo a la fórmula latina *d(e) s(ua) p(ecunia)*, es decir, a sus expensas, con su propio dinero⁷⁵. Posteriores intentos de

cognomina; *bšry bnty* CIS I 5695 (s. III); 5507.3-4; *bšrm btm + mlk ʾdm* El-Hofra 30 (s. II); RES 336; El-Hofra 28 ; 30; 32; 34 (siguen al dedicante y genealogía en lugar de a las deidades); *bšrm btm* solo (probablemente s. II) Chabot, X (1917) p. 75s. Constantina; RES 327 (= Costa 31).2-3; 33 (= Costa 17).2; El-Hofra 46.2; 48.3; 49.3; 61.1-2 [*bš*] *rm btm*; *bšʿrm btm + mlk ʾdm* El-Hofra 36 (s. II); RES 334 (= Costa 8).3; El-Hofra 29.1-2; El-Hofra 51?; 33.1-2?; *bšrʾm btm* El-Hofra 47 (s. II); *bšrʿm [btm?] + mlk ʾdm* RES 335 (= Costa 100) (s. II); *bšʿrm btm* El-Hofra 44 (s. II); *bšrn btm* El-Hofra 37 (s. II); *mšrʾn btm* El-Hofra 50 (s. II); *bšʿrm bntm + mlk ʾdm* El-Hofra 38 (s. II); *bšrm bnʿtm + mlk ʾdm* El-Hofra 35 (s. II); *bšʿrm bntm* EH 51.

Además: *bšrm ybrky* CIS I 373; [*bšrm*] *btm* EH 52; *bšrm btm* C29, C125; *bšr* CIS I 303, 5538; *bšʾ* CIS I 5133; *bšrm bntm* CIS I 5518; *bšry* CIS I 5592; *bntm* CIS I 5871 = 5928; [...] *tm* EH 87. Constantina 28, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50.

⁷⁰ CIS I tomo 1, pp. 364ss.; P. Berger, *Les inscriptions de Constantine au Musée du Louvre, Actes du onzième Congrès international des Orientalistes*, Liechtenstein 1897, pp. 287s.; Chabot, *op. cit.*, (nota 26), p. 66.

⁷¹ Charlier, *op. cit.*, (nota 26), pp. 25-44.

⁷² J.B. Chabot, *Mélanges épigraphiques et archéologiques*, III. – Trois inscriptions carthaginoises à imprécations, *Le Muséon*, XXXVII (1924), p. 163s.

⁷³ R. de Vaux, *Recensions: Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, *Revue Biblique*, 45 (1936), p. 279, aunque abandonaría esta hipótesis.

⁷⁴ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 18), p. 20.

⁷⁵ Levi della Vida, *Iscrizioni neopuniche di Tripolitania*, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. 8, IV (1949), pp. 400-406. El término *btm* se observa sobre las inscripciones Tripolitania 31.2 y 32.11.

traducción de la fórmula, conllevaban parte de las hipótesis establecidas por Otto Eissfeldt y Giorgio Levi della Vida, así J.-G. Février, *b-šʾr(-m/y) b-tm/b-ntm*, “à la place de sa chair (= de son enfant), à ses frais”⁷⁶; J. Hoftijzer, *bšr(-y/m) b-tm*, “sein eigenes Kind in vollkommener Zustand”; o *bšr(-y/m) bn tm*, “sein eigenes Kind, ein vollkommener Sohn”⁷⁷; mientras que R. de Vaux, *bšr-m b-tm*, “his own child, totally”⁷⁸; Para W.F. Albright, *bšr(m) b-tm*, sería “(whose) body (is) intact”⁷⁹.

Así, J. Hoftijzer, R. de Vaux y W.F. Albright seguían a Otto Eissfeldt en la ecuación de *bšr* con בשר, viendo una referencia a la víctima humana del rito “su carne”, es decir, primogénito, niño. La alternancia final *mem* o *yod* era debida a que se trataba del pronombre personal sufijo de tercera persona masculino singular⁸⁰, por lo que se deducía *b + sr* (como un genitivo) + pronombre sufijo.

J.-G. Février llega a esta misma conclusión, pero por medio de otra hipótesis. Para ello, parte del sacrificio de sustitución, viendo *b-šʾr* “en lugar de (su) carne niño”, sin embargo había en este sentido un problema cuando aparecía junto a la fórmula *mlk ʾdm*. No obstante, la consideración de *šʾr* por Février, abría paso a una nueva hipótesis⁸¹. En este sentido P.G. Mosca manifiesta que “on purely grammatical and orthographic grounds, *bšr(m/y)* is best analyzed as the preposition *b* and the substantive *šr*, often followed by a third person masculine singular suffix”⁸², pero este estudioso considera que el significado de *šr* debe atender al árabe *šarrun*, “evil, calamity, disaster”, o una derivación de *šr*, “distress”, por lo que no haría referencia a la víctima sino a la situación de crisis en el momento que se hace el voto: “in distress” (*bšr*) o “in his distress”

⁷⁶ Février, 1953, *op. cit.*, (nota 44), pp. 10-15; Idem, 1960, *op. cit.*, (nota 44), p. 172.

⁷⁷ J. Hoftijzer, Eine Notiz zum Punischen Kinderopfer, *Vetus Testamentum*, 8 (1958), pp. 290-292. Igualmente la lectura en KAI II, pp. 97 y 114.

⁷⁸ R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, p. 78. Anteriormente, en 1936, había propuesto que ambos eran sinónimos referidos al estado del dedicante.

⁷⁹ W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, London 1968, p. 205, nota 79.

⁸⁰ C. Krahmalkov, Studies in Phoenicia and Punic Grammar, *Journal of Semitic Studies*, 15 (1970), pp. 185-188, para este caso

	Fenicio 3ª p.m.s. sufijo	Púnico 3ª p.m.s. sufijo
Nom./acus. Nombre	Ø	-ʾ
Gen. Nombre	-y	-y/-m

G. Garbini, Une nouvelle interprétation de la formule punique BŠRM BTM, *Comptes Rendus du Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques*, 11 (1966-1967), p. 144, considera las diferentes formas del pronombre personal de 3ª persona singular, que ha atestado: “a) -m, -y et -m (avec mater lectionis), qui est la forme punique le plus caractéristique; b) -y autre forme du punique, que, dans notre formule, on ne rencontre qu’une seule fois (CIS I 3822); c) -y, qui est la forme classique du phénicien; et enfin d) -m, qui n’est pas à considérer comme un changement phonétique de -m, mais comme une forme rare du même suffixe que l’on rencontre aussi en phénicien”.

⁸¹ Cabe señalar que *bšr* aparece 33 veces, mientras *bšʾr* solo 6 y *bšʿr* únicamente 3 veces.

⁸² Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 95.

(*bšry/m*), apuntando que iría en consonancia con las situaciones de crisis extrema que nos aportan los textos clásicos. En su favor, presenta la interpretación de Otto Eissfeldt sobre la estela CIS I 198 en la que un personaje de nombre Magón ofrece en nombre de *ʾdnbʿl nšb mlkt bṁšrm*, “in his distress”⁸³, haciendo por tanto, según Mosca, referencia a la situación del dedicante y a la víctima: “in (his) distress, a perfect son”⁸⁴. La última parte, *btm*, *bntm*, solo acaece en Cartago. Si ambos términos son idénticos, volviendo a la tesis de J.-B. Chabot sobre una fórmula litúrgica comparable a *libens animo*, P.G. Mosca compara el término con la expresión acaecida en Gén. 20, 5 (*btm-lbb*) o Prov. 10, 9 (*hlk btm*) y ve en *bšr* la contracción de **byšr*, “in (his) uprightness”. Thus, *bšr(y/m) b(n)tm* might refer to the dedicant: “in (his) uprightness, in purity (of heart)”⁸⁵.

W. Röellig⁸⁶ que seguía a J. Hoftijzer, toma como justa la palabra *bšʾr* o *bšʿr* puesto que, aunque en neopúnico las dos faringales puedan ser *mater lectionis*, en Cartago no sucedería así, siendo por tanto parte de la palabra. En su hipótesis, desliga *b* de la palabra restando *šʾr*, “puerta de la ciudad”.

Debido a la posible alternancia de *ʾ* y *ʿ*, la palabra justa es *šʿr*: “carne”, también en sentido de descendencia, o resto de aquello que permanece. Prueba de ello es el testimonio en Constantina, a lo largo del siglo II, de la aparición de la palabra *šʾr*: *bšmh šʾrm* (KAI 163) en contra de *bšmh bʾšrm* (KAI 162), por lo que la división correcta sería *b-šʾrm*, hallándonos, cuando no aparece la *b* delante de la palabra, ante un caso en genitivo (*šry* CIS I 5689).

Tanto *bšry* como *bšrm*, sus dos últimas letras corresponden a dos sufijos del caso oblicuo: *-y*, *-m*, pertenecientes a la 3ª persona del masculino singular. Por tanto la fórmula *mlk bšr* correspondería a “holocausto de un hijo”, y en el caso sufijado, *bšry*, “holocausto de su hijo”.

Como se ha podido observar, esta palabra en ocasiones va acompañada de *btm* (*bšʾrm btm*) o de *bntm* (*bšʾrm bntm*). J.G. Février⁸⁷ en dos inscripciones halladas por A. Berthier en la colina de El-Hofra interpreta la fórmula *bšmh šʿrm*, “en change du rejection de sa chair”. Posteriormente, el mismo Février⁸⁸ apuntaba hacia una similitud con la fórmula latina *de sua pecunia*, dando para *b-tm* o *b-ntm* el significado “a su gasto” (*tmm* sería una forma verbal, la cual algunas veces viene precedida de una *nun* característica de la conjugación pasiva *niphʿal*). J. Hoftijzer⁸⁹ por su parte analiza *b-tm* como “en perfecto estado”, mientras que *bn-tm* sería “su hijo perfecto” (en el caso de *bnʾ-tm*, “su hijo

⁸³ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 18), pp. 28-30.

⁸⁴ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 96.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁸⁶ Röellig, *op. cit.*, (nota 45), pp. 299-300.

⁸⁷ J.G. Février, Un sacrifice d'enfant chez les Numides, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves (Mélanges Isidore Levy)*, 13 (1953), pp. 163 y 166.

⁸⁸ Février, 1953, *op. cit.*, (nota 44) e Idem 1960, *op. cit.*, (nota 44).

⁸⁹ Hoftijzer, *op. cit.*, (nota 77).

perfecto”), por lo que la fórmula *bšʾrm btm* correspondería a “su carne en perfecto estado”, y *bšʾrm bntm* a “su carne por su hijo en perfecto estado”⁹⁰. Consideramos por el contrario que ambas palabras hacen referencia al sexo de la víctima del infanticidio, de ahí *bt-m* o *bnt-m*, es decir, la palabra hija con un sufijo de 3ª persona masculino singular⁹¹. Además si atendemos a su posición dentro de la expresión hallamos que los sufijos que se emplean para las dos palabras son iguales, *b-šr-y* *bnt-y*, lo cual corrobora esta última hipótesis ya que la *m* no formaría parte de la palabra sino que tendría la función de sufijo, haciendo por tanto caer las anteriores propuestas de Hoftijzer y Février.

F.M. Cross⁹², toma la línea 3 de la inscripción de Idalion *ʿl trbt šqlt kbl lʾ bšmḥ šʾrm*, interpretándola como “an infant, precious offspring, a gift to him consisting of a scion of his flesh [and blood]” como paralelo para interpretar la fórmula *alt šmḥ*, “holocaust of a scion”, que aparece sobre un ostrakon de Idalion.

El sentido de un *mlk* sacrificio consistente en carne, es observado por C.R. Krahmalkov quien al ejecutar la voz *mlk ʾdm*, propone para la secuencia *mlk ʾdm bšrm btm*, “*molk*-sacrifice of a person of his own flesh”⁹³. De manera similar entiende esta alocución H.P Müller⁹⁴ “en lugar de carne”.

En este período reciente, y a medida que nos acercamos al siglo II, nuevas fórmulas se introducen en los epígrafes, tal es el caso de *mlk ʾmr* y *mlk ʾdm*. En este momento, como ya se ha indicado, la palabra *mlk* ha sufrido un pasaje semántico, designando el tipo de sacrificio realizado y no a la víctima.

Respecto al primer caso, aquel de *mlk ʾmr*⁹⁵, la historia de la investigación nos sitúa hace unos setenta y cinco años cuando los arqueólogos franceses Jean y Prosper Alquier descubrieran los restos de un santuario a Saturno localizado a unos cinco kilómetros al noroeste de la actual villa de Ngaous en Argelia⁹⁶. Solo dos o tres estelas estaban en el santuario, sin embargo, una serie de fuertes lluvias puso a la luz tres estelas portando inscripciones latinas datables entre el final del siglo segundo y comienzos del

⁹⁰ Las hipótesis de R. de Vaux para el conjunto de la fórmula, “su propio hijo totalmente”, o de W.F. Albright, “(cuyo) cuerpo (es) intacto”, se han recogido anteriormente.

⁹¹ Garbini, *op. cit.*, (nota 80), p. 144. Este autor interpreta *bšrm* “pour sa chair” ou “pour son (fils) survivant”, siendo la anteriormente propuesta por J.G. Février, mientras *btm* “se fille” y *bntm* “ses filles” por lo que considera el sacrificio de una o más niñas por la supervivencia de un varón (p. 145).

⁹² Cross, *op. cit.*, (nota 65), p. 101.

⁹³ Krahmalkov, *op. cit.*, (nota 66), p. 287.

⁹⁴ Müller, *op. cit.*, (nota 11), p. 380.

⁹⁵ Los textos en relación a esta expresión se reducen a: CIS I 123 bis, como se ha visto anteriormente datable a finales del siglo VII, hallada en Malta y de la que queda solamente un diseño con la problemática de la lectura *mlk ʾmr* / *mlk ʾsr*; CIS I 307, datable al siglo III: El-Hofra 54 y 55, del siglo II; Musée de Constantine (El-Hofra 58), probablemente de la misma época; y evidentemente las inscripciones latinas de Ngaous I, II, II, IV (= CIL VIII 4468 = 18630) y, probablemente Ngaous V (Chabot, *op. cit.*, (nota 26), p. 58).

⁹⁶ Antigua Nicivibus romana, en Argel, a 80 km al Sur de Sétif.

tercero de nuestra era, a las que los excavadores pudieron añadir otras dos estelas inscritas que se conservaban en Ngaous, con toda probabilidad originarias del mismo santuario. El estudio de estas cinco inscripciones fue presentado en la Académie des Inscriptions por Stephan Gsell en el año 1931⁹⁷. La importancia del hallazgo radica en que cuatro de las cinco inscripciones portan la palabra en la forma latina *mor[c]homor*⁹⁸, *mochomor*⁹⁹ o *molc[ho]mor*¹⁰⁰. Dos estelas más portan una dedicación similar aunque no se confirma la aparición de esta fórmula¹⁰¹. J.-B. Chabot¹⁰², fue el investigador que asoció esta expresión con el único *mlk ʾmr*, en la inscripción CIS I 307 y en una inscripción de Constantina¹⁰³. En 1932, Jérôme Carcopino demostraba que los testimonios inscritos sobre la estelas de Ngaous formulaban el ritual púnico del sacrificio de niños¹⁰⁴, siendo como hemos visto, Otto Eissfeldt¹⁰⁵ en 1935 quien puso de relieve la importancia de estos hallazgos en relación con los rituales narrados en la Biblia.

Generalmente, al contrario del estudio que aquí se presenta, es esta expresión aquella que menos controversia presenta, debido a los paralelos de las estelas grabadas en latín, y por tanto, la que suele abrir todas las investigaciones relativas al término *mlk*. El término de las inscripciones de Ngaous evidentemente no es un término latino, siendo la transcripción de una expresión técnica, aquella como se ha señalado del término púnico *mlk*

⁹⁷ J. et P. Alquier, Stèles votives découvertes près de N'gaous (Algérie), *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1931), pp. 21-27.

⁹⁸ N'Gaous I: [Q]uod bonum et faus | [tu]m feliciter sit fac | [tu]m domino sanc | [t]o Saturno sacrum | [m]ag(num) | nocturnum mor | [c]homor ex voto A(ulus) Qui | [nti]us Victor et (A)elia Rufina | [co]n(iux) eius pro impetrato eius au(dito) | [co]n(iux) eius pro Impetrato fil(io) l(ibentes) v(otum) s(olverunt) a(gnum) v(i)k(arium)///[pro] v(i)k(ario)

⁹⁹ N'Gaous II: Quod bonum faus(t)um fe[lici] | ter factum sit domino sancto S[at] | urno anima pro anima sangu[ine] | pro sanguine vita pro vita pro salute [Co] | ncess(a)e et voto pro voto sac[ru] | m solverunt mochor C[...] | [us] Rufianu[s ...] | [...]

¹⁰⁰ N'Gaous III: Q(uod) b(onum) et f(austum) s(it) d(omino) s(ancto) S(aturno) s(acrum) m(agnum) | nocturnum anima pr[o] | anima sang(uine) pro sang(uine) | vita pro vita pro Con[ces] | s[se]æ(a) salutem ex viso et voto [sa] | crum reddiderunt molc[ho] | mor Felix et Diadora li[b(entes)] | animo agnum pro vika(rio)

¹⁰¹ IV (CIL VIII 4468 y 18630): [Q(uod) b(onum) f(austum) f(eliciter) f(actum) s(it) sacrum] magnum [noc] | [tur]num anima pro anima vita pro [vi] | ta sanguine pro sanguine pro salu[te] | Donati sacrum sol(vit) et ex viso capit[e m] | orcomor Faustina agnum pro vi[kari] | o libens animo reddit

N'Gaous V: Quod bonum faustum feliciter factum sit | domino sancto Saturno magnum noctur | num [...]co[...] ex [viso ...] | [...] sacrum [...]

¹⁰² Chabot, *op. cit.*, (nota 27), pp. 26-27; Idem, *op. cit.*, (nota 26), pp. 49-50.

¹⁰³ Publicada por el mismo autor en *op. cit.*, (nota 26), pp. 38-79.

¹⁰⁴ J. Carcopino, Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine, *Revue de l'Histoire des Religions*, CVI (1932), 592-599; posteriormente vuelto a publicar sin mayores cambios bajo el título Rome et les immolations d'enfants, en J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, pp. 39-48.

¹⁰⁵ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 18).

ʾmr. La cuestión es dilucidar que significado porta la segunda de las palabras, aquella que especifica a *mlk*. Por lo general, los diversos investigadores señalan su significado como “cordero”¹⁰⁶. Palabra que además se observa dentro de las tarifas sacrificiales púnicas CIS I 165.9; 3915.3. En esta dirección apuntan las estelas de Ngaous, ya que en ellas lo que se sacrifica es un *agnus* (Ngaous I.8; III.8; IV.5), cuya representación se ejecuta en la iconografía de estas estelas (I, II, III y V) con la plasmación de un carnero. No obstante, hay una serie de propuestas que apuntan a un significado diverso, así Martin Buber¹⁰⁷, aunque admitía la ecuación *mlk* ʾmr – *molchomor*, rechazaba la interpretación de J.B. Chabot como “promesa de un cordero”¹⁰⁸. En cuanto al primer término, Buber observa que el significado de promesa solo está atestiguada en siríaco, de forma secundaria, habiendo dudas para su asunción en púnico¹⁰⁹. Si es así, el latín *molch-* debería reflejar un semítico **mulk*, por lo que no habría posibilidad de derivar la palabra de un nombre divino Molech o Malik. Respecto a ʾmr, la vocalización latina, -*omor*, no podría igualarse a *ʾimmar, púnico ʾimmōr, cordero. Por lo que Buber prefería ver en esta fórmula una fórmula mágica o sagrada: **malk* ʾamar, “malk ha hablado”. La hipótesis de Martin Buber ha sido repetida prácticamente de forma casi textual por Walter Kornfeld¹¹⁰, Karel Dronkert¹¹¹, René Charlier¹¹² y Moshe Weinfeld¹¹³. P.G. Mosca¹¹⁴, acertadamente, llama la atención sobre la argumentación contradictoria expuesta por Buber, ya que si éste atendía a la imposibilidad de un original púnico **mulk* ʾimmōr – *molchomor*, también es improbable la lectura de Buber de un **milk* (no *malk*) ʾamor – *molchomor*. Además, Mosca aporta en su argumentación, las diferentes formas en que el antropónimo *mtn* aparece en las inscripciones latinas: *mutun*, *mothun*, *mutum*, *methun*, *metun*, *mitun*, etc¹¹⁵ por lo que la interpretación de *mlk* ʾmr debe hacerse como un término técnico, que atendiendo a la primera parte, *mlk*, como un término sacrificial, tendríamos *mlk* ʾmr con el sentido de “sacrificio de un cordero”.

Interesante resulta la observación de P.G. Mosca acerca de este término que observa como “a permissible alternative only for those who were unmarried, or sterile,

¹⁰⁶ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 11), Part One, ʾ - L, pp. 78-79: ʾmr₃. En hebreo *ʾimmēr, ugarítico ʾimr, acadio *immeru*, árabe ʾimmarun, B arameo ʾimmar, J arameo ʾimmar, siríaco ʾemmar.

¹⁰⁷ Buber, *op. cit.*, (nota 26), pp. 170-172.

¹⁰⁸ Chabot, *op. cit.*, (nota 27), pp. 26-27; aceptada por Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 18), pp. 4s., 12s.

¹⁰⁹ “Man darf aber Terminus darüber hinaus das Problem berühren, warum in den lateinischen Inschriften der Terminus transkribiert worden ist, wenn er nichts anderes als «Opfer eines Lammes» bedeutet, - zumal in der einen der agnust auch noch besonders erwähnt wird” (Buber, *op. cit.*, (nota 26), p. 171).

¹¹⁰ Kornfeldt, *op. cit.*, (nota 26), pp. 287-290.

¹¹¹ Dronkert, *op. cit.*, (nota 26), pp. 34s.

¹¹² Charlier, *op. cit.*, (nota 26), pp. 9-15.

¹¹³ Weinfeld, *op. cit.*, (nota 26), pp. 135-137.

¹¹⁴ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 60.

¹¹⁵ Como deduce el autor de la observación de este antropónimo en F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, (Studia Pohl, 8), Rome 1972, pp. 356ss.

whose children had grown too old to serve as victims, etc”¹¹⁶. E. Lipinski traduce *mlk ʾmr* “sacrifice *molk* de celui qui l’a promis”¹¹⁷. Por último H. Bénichou-Safar¹¹⁸ lo liga al rito iniciático del *intrato sub jugum*, que aparece sobre varias dedicatorias latinas realizadas a Saturno.

Por último, C.R. Krahmalkov plantea que la identificación de este término con el sacrificio de un cordero es posible pero también problemático, “for Punic *ʾommor is not easily related morphologically to West Semitic [cf. Hebrew] ʾimmer, “lamb”¹¹⁹.

Volviendo a la información que nos aportan las estelas de Ngaous, tendríamos un cordero como sustituto de un niño si atendemos a las fórmulas: *anima pro anima, sanguine por sanguine, vita pro vita* (Ngaous II.3s.; III.2ss.; IV.2ss.) y *agnum pro vikario* (Ngaous I.8; III.8; IV.5s.). Así mismo los nombres de los niños que aparecen inscritos en las estelas: Impetratus, Concessa y Donatus, parecen indicar una acción en este sentido¹²⁰. No obstante, hay que indicar que las evidencias paleopatológicas, apuntan a un mayor índice de restos de ovicápridos en un periodo más antiguo, por lo que una tesis de evolución hacia una sustitución del sacrificio humano por un sacrificio animal tendría que ser matizada. En este sentido, habría que volver sobre el tema de la paleografía de la inscripción CIS I 123 bis, atendiendo al término *mlk ʾmr* en el siglo VII. Respecto a esta problemática, en 1946, R. Dussaud lleva a cabo un estudio donde vuelve a examinar las estelas de Malta. El investigador apunta que la letra que había sido leída como un *samek*, es un *mem* y por tanto la lectura sería *nšb mlk ʾmr*¹²¹, argumenta, además, que los dos tipos de *mem* se observan también en la inscripción CIS I 123¹²². No obstante, G. Garbini ve una variante de CIS I 123 en la que se halla la expresión *nšb mlk ʾsr* que el investigador italiano interpreta como «stele del re di Osiride». Así en 1968 G. Garbini¹²³ consideraba que la propuesta de Dussaud para CIS I 123 bis era una “palaeographical emendation”

¹¹⁶ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 100, conectando esta observación con la noticia de Plutarco, *De superstitione*, 13, 171 C-D.

¹¹⁷ E. Lipinski, Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique, en J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East: Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of april 199*, (Orientalia Lovaniensia Analecta, 55), Leuven 1994, pp. 257-281.

¹¹⁸ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 31).

¹¹⁹ Krahmalkov, *op. cit.*, (nota 66), p. 287: *mlk ʾmr*.

¹²⁰ Observación ya establecida por Carcopino, 1932, *op. cit.*, (nota 104), 597-599.

¹²¹ Dussaud, *op. cit.*, (nota 15), pp. 376-378. No obstante, casi un siglo antes, A.C. Judas, *Etude démonstrative de la langue phénicienne et de la langue libyque*, Paris 1847, p. 77, en una corrección a Gesenius, había propuesto esta lectura.

¹²² Dussaud, *op. cit.*, (nota 15), pp. 377-378. Fenómeno posteriormente señalado por J.B. Peckham, *The Development of the Late Phoenician Scripts*, Cambridge 1968: “A degenerate form of the [saw-toothed *mem*] is found in the Malta stele [CIS, I, 123] along with a semi-formal *mem* which has no right shoulder”.

¹²³ Garbini, *op. cit.*, (nota 3), pp. 5-11.

sin base, argumentando que no solo el *mem* en la primera línea de la misma inscripción es completamente diferente y no permite suponer que en una misma inscripción existan dos signos cronológicamente distintos¹²⁴. M. Sznycer¹²⁵, dentro de esta problemática, confirma la lectura *mlk ʾmr*, sobre una base paleográfica, propuesta por R. Dussaud. La desaparición del original no puede dar una respuesta definitiva a la cuestión. Para Garbini la solución no puede venir resuelta con un procedimiento de paleografía analógica, como el establecido por el estudioso francés, y en su argumentación presenta otra excepción, ésta hallada en la inscripción CIS I 198, en la que se inscribe la expresión *nšb mlkt bmšrm*, cuya solución aportada por J.G. Février¹²⁶ “dans la détresse”, parece según el investigador italiano escasamente verosímil en el contexto de la terminología y del significado de la problemática del *molk*, prefiriendo volver sobre la vieja interpretación dada a esta palabra en el *Corpus*, “en Egipto”, entendiendo así la expresión como “«stele della regina in Egitto», con allusione a Iside. In altri termini, le espressioni *mlk bʿl*, *mlk ʾsr* e *mlkt bmšrm* indicherebbero che le vittime erano identificate rispettivamente con Baʿal Ḥammon, Osiride e Iside nel loro aspetto di divinità regali”¹²⁷.

Sin embargo a pesar de que las estelas de N'Gaous presentan con claridad el destinatario, los oferentes, la víctima, las motivaciones, el beneficiario, el mecanismo y el desarrollo del rito, son numerosos los estudios realizados sobre las mismas¹²⁸. La respuesta a los actos religiosos la da Février a través de dos textos cananeos, hallados en la Biblia: el capítulo primero del libro I de Samuel (I Sam. 1, 1-28); y el capítulo décimo tercero de Jueces (Jue. 13, 2-25), en los que el investigador considera se reúnen todos los elementos del ritual que se enuncia dentro de los textos de N'Gaous, donde las nuevas creencias religiosas importadas por los israelitas, el sacrificio de niños, eran prohibidas por el culto del dios Yahweh y reemplazadas por la consagración total a la divinidad para su servicio cultual, hecho ratificado por una acción de gracias que se consuma con la inmolación de un animal por el fuego, hecho que simboliza el don que es hecho del niño por sus padres. La conclusión del suceso de Samuel por J.G. Février: “Le tout trouve sa raison d'être dans la stérilité de la femme”¹²⁹ Además el investigador observa que “dans la histoire de la Phénicie et de Carthage ... les sacrifices de substitution apparaissent

¹²⁴ Véase nota 15 del presente capítulo.

¹²⁵ M. Sznycer, *Antiquités et épigraphie nord-sémitique, Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, IV sect., (1974-1975), pp. 201-203.

¹²⁶ Février, 1960, *op. cit.*, (nota 44), p. 176.

¹²⁷ Garbini, 1975, *op. cit.*, (nota 30), pp. 49-50, nota 21.

¹²⁸ Carcopino, 1932, *op. cit.*, (nota 104), 592-599; reimpresso en Idem, 1942, *op. cit.*, (nota 104), pp. 39-48. En este sentido, véase: Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 18), p. 12; J. Guey, II.-<Moloch> et <Molchomor>. A propos des stèles votives, *Melanges d'Archeologie et d'Histoire*, LIV (1937), pp. 83-107; Dussaud, *op. cit.*, (nota 15), pp. 371-387; Février, 1953, *op. cit.*, (nota 44), pp. 8-18 ; Idem, 1960, *op. cit.*, (nota 44), pp. 160-187 ; Idem, *Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous, Journal Asiatique*, 250 (1962), pp. 1-10.

¹²⁹ Février, *op. cit.*, (nota 128), p. 6.

relativement tôt, au moins dès le VI^e siècle”¹³⁰. J. Ferron¹³¹ ve la prueba a la tesis de Février en las estatuillas de orantes exhumadas en los *tofet*, haciendo referencia a su estudio junto a M.E. Aubet¹³² sobre la iconografía de representaciones de los fieles en Cartago, así como del estudio de M.L. Uberti¹³³ acerca de una figurillas halladas en una *favissa* de Bithia. En Cartago el inicio de la producción es a partir de la segunda mitad del siglo VII y su fabricación continúa en época romana¹³⁴. Para los citados autores no representan la divinidad o divinidades sino a seres humanos, hombre y mujeres¹³⁵ cuyo análisis de las representaciones y los gestos permiten comprender la utilización de estas terracotas¹³⁶, pudiendo deducirse dos actitudes: “tout d’abord la prière, et ensuite l’objet de leur démarche auprès de la divinité”. Son esencialmente orantes que ejecutan una súplica en el más puro estilo oriental a la divinidad (así la elevación de los dos brazos, o de uno solo, mientras con el otro portan una ofrenda, la unión de las manos al centro del cuerpo, ...). Estos gestos de ruego se combinan con otras posiciones corporales que evidentemente manifiestan en un lenguaje simbólico la fecundidad. Para estos autores hay en este caso una transposición de actitudes evidentemente reservadas en la parte oriental a las divinidades masculinas y femeninas de la fecundidad y la reproducción. Así, estas figuras halladas en el *tofet* marcan fuertemente o tocan el sexo masculino o femenino, y como aseveran los investigadores: “les gestes des bras viennent à l’appui de ces indication sexuelles ... Personnages masculins ... et féminins dirigent une main, ou même les deux, vers les organes de la génération, ou encore les recouvrent, pour mettre l’accent sur la source de la fécondité. Cette attitude chez les femmes est parfois remplacée par une allusion à l’allaitement, quand elles se soutiennent les seins ou se contentent de les indiquer”¹³⁷. La conclusión a la que llegan es que este tipo de estatuillas indican la demanda del nacimiento de un niño a la divinidad, a cambio de este don, los padres del recién nacido ofrecen al dios un holocausto de substitución.

Se trata de un oferta a Saturno por dedicantes privados hecha por el cumplimiento de un voto: una pareja de cónyuges estela I, III y puede que la estela II; una mujer en el caso de la estela IV. Ejecutada por un hijo o hija¹³⁸: *pro Impetratus* (estela I), *pro Concessa* (estelas II y III), *pro Donatus* (estela IV), concretamente *pro salute* de éstos, los

¹³⁰ Février, 1960, *op. cit.*, (nota 44), pp. 176-177.

¹³¹ J. Ferron, La formule “bym n’m wbrk” des steles votives puniques ou neopuniques de l’Afrique du nord, *CEDAC Carthage Bulletin*, 13 (1993), pp. 45-46.

¹³² J. Ferron et M.E. Aubet, *Orants de Carthage*, (Collection Cahiers de Byrsa), Paris 1974.

¹³³ M.L. Uberti, *Le figurine fittili di Bithia*, (Collezione di Studi Fenici 1), Roma 1973.

¹³⁴ Ferron et Aubet, *op. cit.*, (nota 132), pp. 42-46.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 18-19.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 143-154.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 150.

¹³⁸ En este sentido llama la atención la interpretación realizada en KAI 84: ‘l bnm, “für seinen Sohn”. Respecto a otras inscripciones con dedicadas a Saturno en el norte de Africa con la fórmula pro filio, pro filia: M. Leglay, *Saturne africain. Monuments*, vol. II, Paris 1964, p. 231.

beneficiarios. El rito presenta la oferta de un cordero con evidente valor de sustituto: *agnum vikarium*, estela I; *agnum pro vikario*, estelas III y IV¹³⁹. Para indicar el cumplimiento del rito se utilizan los verbos *reddere* y *solvere*. La clasificación del rito sagrado como *magnum*, así como la fórmula inicial¹⁴⁰ y aquella final, indica que su celebración era solemne. La designación *sacrum magnum nocturnum* de la estela I, prácticamente reiterada en las estelas III, IV y V, nos trasladan a un ambiente nocturno para la ejecución del mismo¹⁴¹.

S. Ribichini¹⁴², trayendo a colación el pasaje de Ovidio, *Fastos*, VI, 101-16, acerca del sacrificio de un lechón por la cura de Proca, futuro rey de Alba, de cinco años de edad, observa la fórmula de las estelas de N'Gaous como una fórmula mágica-terapéutica que conlleva las acciones de transferencia de la enfermedad a la víctima electa, en este caso un cordero. Esta sustitución, la aclara el autor, planteando una nueva hipótesis para el término *vicarius*. Recoge su valor en la lengua latina “connesso naturalmente alla nozione dell'essere il cui sacrificio risparmiava, riscattandola, la vita di un altro”¹⁴³. Sin embargo “in ognuno di essi il senso del procedimento non è quello di offrire una vittima al posto di un'altra, bensì di sacrificare una vita animale perchè la vita umana possa uscire dal pericolo

¹³⁹ El animal se halla representado en la propia estela, acogotado, bajo la imagen de una divinidad masculina que porta un cuhillo ritual: así en las estelas I, II, III y V.

¹⁴⁰ Respecto a la fórmula de introducción: *Quod bonum fastum feliciter factum sit* y su homónima en púnico, *bym n'm wbrk*, véase: M.H. Fantar, *Formules propitiatoires sur des stèles puniques et néopuniques*, en J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East: Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of april 1991*, (Orientalia Lovaniensia Analecta 55), Leuven 1994, pp. 125-133; S. Ribichini, *Quelques remarques sur le «temps» phénicien*, en F. Briquel-Chatonnet et H. Lozachmeur (eds.), *Proche-Orient ancien: Temps vécu, temps pensé*, Paris 1998, pp. 104-105, nota 32.

¹⁴¹ Février, 1960, *op. cit.*, (nota 44), pp. 175-176, pone claramente en conexión este ritual con el ejecutado en el mundo púnico, tomando las consideraciones de M. Noth sobre la Pascua hebrea, atribuyendo al ritual un valor apotropaico, recordando para ello el paso de Philo de Byblos en que el ritual es *μυστικῶς*. Además señala que en el ritual, la participación de fieles debía ser limitada a pocos individuos (p. 180). Más literario resulta van den Branden, *op. cit.*, (nota 36), p. 205, quien sin duda las expresiones sobre las estela latinas deben referirse al ritual púnico de sacrificio humano, del cual, la oscuridad de la noche, escondía sus aspectos más temibles. Para S. Ribichini, *Sacrum magnum nocturnum* Note comparative sul *molchomor* nelle stele di N'Gaous, *Aula Orientalis* (Homenaje G. del Olmo Lete), 17-18 (1999-2000), p. 356 el desarrollo nocturno hay que ponerlo en conexión del contexto histórico-cultural que no es otro que aquel de un Africa púnica plenamente romanizada, presentando un amplio elenco de rituales romanos celebrados por la noche en la esfera privada, pp. 356-358. Cuestión ya apuntada por M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 205), Paris 1966, p. 336: “Il s'agit d'une cérémonie rituelle à caractère magique qui se déroule la nuit, comme la plupart des cérémonies secrètes des religions à mystères, et qui revêt un caractère de particulière gravité”.

¹⁴² Ribichini, *op. cit.*, (nota 141), pp. 353-362.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 362.

in cui si trova”¹⁴⁴, siendo por tanto un ritual nocturno con un ceremonial de tipo mágico-terapéutico por una vida en peligro “la guarigione di un figlio dalla salute compressa”. Sin embargo, esta cuestión plantea una gran duda ya que parece más que evidente que se da la vida de una víctima animal por la vida de un ser humano.

G. del Olmo observa que la partícula *pro* tiene un triple sentido según su uso, siendo “en calidad de” en el caso de *pro vikario*. Para este investigador “la equivalencia *agnum pro vik[ario] = a[gnum] v[i]k[arium]* aclara el sentido; es el mismo que tiene el cordero *puhu* mesopotámico”¹⁴⁵.

Por último, señalar la hipótesis de G. Garbini, en relación a su lectura de las estelas de Ngaous quien observa “in uno di tali testi l’agnello che ha sostituito il bambino viene chiamato *a(gnum) v(ikarium)*: l’agnello è cioè il «sostituto» della vittima umana. Ma in altri due testi si parla di *agnum pro vika(rio)*: il bambino, dunque, è a sua volta il «sostituto» di un’altra vittima, e cioè del re (almeno nella concezione originaria)”¹⁴⁶. Lo cierto es que se debe señalar que en el caso de Ngaous los niños sustituidos portan nombre, no como en el mundo fenicio donde se trata, en la mayor parte según se deduce de la evidencia antropológica, de neonatos que no han recibido un antropónimo.

En cuanto al segundo de los términos, *mlk ʾdm*, los textos en que aparece esta expresión pertenecen generalmente al siglo II, no siendo empleado antes de esta fecha¹⁴⁷.

Otto Eissfeldt fue el primero en indicar que *mlk ʾdm* era un término sacrificial análogo a *mlk ʾmr*, con la interpretación “mulk-sacrificio de un hombre” o “mulk-sacrificio de un hombre común”¹⁴⁸. Hasta ese momento, esta expresión era comprendida como un epíteto divino o un título refiriéndose a un humano, siendo traducido “rey de la humanidad” o “rey de la tierra”¹⁴⁹. Philippe Berger había observado que este supuesto título parecía referirse indiscriminadamente tanto a dioses como a hombres, y en su

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 362.

¹⁴⁵ G. Del Olmo, *El continuum cultural cananeo*. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico, en A. González Blanco, J.L. Cunchillos Ilarri y M. Molina Martos (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*, (Biblioteca Básica Murciana Extra 4), Murcia 1994, p. 70, nota 85. Los otros dos casos se entenderían como “a vantaggio di” en *pro ... filio* y *pro salute*; y “al puesto de” en la fórmula *anima pro anima, sanguine pro sanguine, vita pro vita*.

¹⁴⁶ Garbini, 1975, *op. cit.*, (nota 30), p. 50.

¹⁴⁷ Costa 59, RES 339 (= Costa 93), El-Hofra 29, 31, 39, 40, 41, Constantina 12, 97, Altiburos 2. Este es el único elemento para su datación es que está escrita “en caractères d’un type intermédiaire entre le punique et le néo-punique, et que nous n’avons rencontré, jusqu’à présent, qu’à Constantine seulement”. P. Berger, Note sur la grande inscription néo-punique et sur une autre inscription d’Altiburos, *Journal Asiatique*, 8e serie, IX (1887), p. 466.

Además RES 334.3, 335.3, 336.2, El-Hofra 28.1-2, 30.1-2, 32.2, 34.3-4, 35.4, 36.2-3, 37.2 y 38.1-2. Un número de ellas está en conexión con la expresión *ʾzrm ʾš(t)*, El-Hofra 37, y *bšrm (btm)*, RES 335, El-Hofra 28, 29 (*bšʿrm*), 30, 32, 34, 35 (*bnʿtm*), 36 (*bšʿrm*), 38 (*bšʿrm bntm*), Constantina 25 (*bšʿrm [...]*), 66 (*bšʿrm btm*), 93 (*b--ʾm*)?

¹⁴⁸ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 18), pp. 13-21.

¹⁴⁹ CIS “Rex Hominum”, Berger “Roi du peuple”.

argumentación apuntaba que *mlk ʾdm* podría hacer referencia al objeto sacrificado¹⁵⁰. En este sentido, Lidzbarski¹⁵¹ había propuesto que *mlk ʾdm* era una forma abreviada de un hipotético *nšb mlk ʾdm*, al igual que *nšb mlk bʿl*. No obstante, la interpretación tradicional de *mlk bʿl* como “rey Baal”, Lidzbarski entendía *mlk ʾdm* como una referencia a una nueva deidad, por tanto “rey Adam” o “rey tierra”. Dentro de esta serie de interpretaciones como epíteto, M. Buber, seguido por Kornfeld, veía la expresión como un grito sagrado: “El rey es señor!”¹⁵², igualando *ʾdm* con *ʾdn*, cuestión que parece dudosa si atendemos al comienzo de las inscripciones, *lʾdn lbʿl ... mlk ʾdm*, pareciendo además improbable los dos tipos de grafía. También, R. Charlier consideraba a la interpretación tradicional *mlk ʾdm* = “el rey, el gobernador del hombre”, es decir, como epíteto divino¹⁵³. Como señala P.G. Mosca¹⁵⁴: “Charlier, like his predecessors, is unable to offer any explanation of why the epithet is so often separated from personal name of the deity”. M. Weinfeld, siguiendo la hipótesis de Charlier, ofrece una explicación apuntando que “this inconsistency in the order of the elements in an inscription is a very common feature of these texts”¹⁵⁵, sin embargo no hay ningún paralelo en el que se encuentre separado el nombre de la deidad del epíteto divino.

Generalmente, la mayor parte de investigadores han seguido la hipótesis de O. Eissfeldt en relación a un “mulk-sacrificio de un ʾdm”. Entre éstos, un incondicional de la tesis ofrecida por el investigador alemán es R. Dussaud, quien acepta la interpretación de “mulk-sacrificio de un común”¹⁵⁶. Se debe advertir que el sentido expresado es aquel de un sacrificio ofrecido por un común, cuestión que no simpatiza, si se admite esta expresión, con la estructura de la fórmula *mlk ʾmr*, es decir, un objetivo genitivo después de la palabra *mlk*, por tanto se debe interpretar como el sacrificio de algo o alguien, no realizado por algo o alguien. Además, la aparición de una inscripción en Constantina, El-Hofra 29, que mencionaba un *mlk ʾdm* que era realizado por una persona que portaba el título de *hkhn*, “el sacerdote”, hacía inviable que se tratara de un común¹⁵⁷. Por otro lado, J.G. Février¹⁵⁸ ofrecía un significado en el sentido de “sacrificio de sangre”, explicando *ʾdm* como **dam*, “sangre”, precedido de un *aleph* prostético, apoyándose en el pasaje de

¹⁵⁰ Berger, *op. cit.*, (nota 70), p. 291.

¹⁵¹ M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Band I, Giessen 1902, p. 42.

¹⁵² Buber, *op. cit.*, (nota 26), p. 172; Kornfeld, *op. cit.*, (nota 26), pp. 290-292.

¹⁵³ Charlier, *op. cit.*, (nota 26), pp. 5s., 15-19 y 21-25.

¹⁵⁴ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 64.

¹⁵⁵ Weinfeld, *op. cit.*, (nota 26), p. 138.

¹⁵⁶ Dussaud, *op. cit.*, (nota 15), p. 380.

¹⁵⁷ Charlier, *op. cit.*, (nota 26), pp. 15-19, eliminaba claramente con esta argumentación una de las propuestas de O. Eissfeldt.

¹⁵⁸ Février, 1953, *op. cit.*, (nota 44), pp. 10s.; Idem, Le vocabulaire sacrificiel punique, *Journal Asiatique*, 243 (1955), pp. 49-63.

Augustinus: *nam et Punice edom sanguis dicitur*¹⁵⁹. Contra esta argumentación J. Hoftijzer¹⁶⁰ presenta varias objeciones:

- 1) la improbabilidad de un *aleph* prostético en tal contexto lingüístico;
- 2) la notable ausencia de un ejemplo de lectura *dm* sin este *aleph* prostético;
- 3) la posibilidad de ver en la palabra *edom* en Augustinus el artículo definido, transcrito como *e-*, más **dōm*, “sangre”.

La contrarréplica de J.G. Février llegaba dos años más tarde¹⁶¹, admitiendo los dos primeros argumentos de Hoftijzer, pero manteniéndose en su propuesta de “sacrificio sangriento”, pero viendo el *aleph* como parte de la palabra como sucede en arameo de la zona de Palestina cristiana *’dm*. Así mismo defendía la interpretación de Augustinus: “Quant à soutenir que dans le *edom* de saint Augustin, le *e* initial représente l’article, cela revient à dire que saint Augustin, pour autoriser un rapprochement avec *Edom* (les Edomites), n’aurait pas hésité à commettre une petite malhonnêteté dans son argumentation. D’ailleurs en punique l’article se prononçait *a* et non pas *e* ...”¹⁶². La nueva hipótesis vuelve a caer puesto que el *aleph* inicial en arameo es prostético ya que tanto para el arameo antiguo como para el imperial la palabra es *dm* y en arameo judaico es *d^hmā*.

La explicación del término como “sacrificio de un hombre”, ya aportada por O. Eissfeldt, era aceptada por J. Hoftijzer¹⁶³, Albright¹⁶⁴ y R. de Vaux¹⁶⁵, éste además apunta que “it is tempting to keep to the simplest of these senses: ‘sacrifice of a man’, *’dm* in Hebrew standing for men as opposed to animals. *mlk ’dm* ‘sacrifice of a man’ would thus be contrasted with *mlk ’mr* ‘sacrifice of a lamb’”¹⁶⁶.

La establecida por P.G. Mosca en relación a la determinación de la condición social: hombre común¹⁶⁷, oponiéndose a la expresión *mlk b^hl*, como se ha visto, se

¹⁵⁹ Augustinus, *Enarratio in Psalmos*, 136, 18.

¹⁶⁰ Hoftijzer, *op. cit.*, (nota 77), pp. 288-292.

¹⁶¹ Février, 1960, *op. cit.*, (nota 44), p. 186, nota 17.

¹⁶² *Ibidem*, p. 86, nota 17.

¹⁶³ Hoftijzer, *op. cit.*, (nota 77), p. 289.

¹⁶⁴ Albright, *op. cit.*, (nota 79), p. 209.

¹⁶⁵ de Vaux, *op. cit.*, (nota 78), pp. 77s.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 78.

¹⁶⁷ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), 1975, pp. 75-76. En apoyo de su argumentación filológica cita la inscripción de Karatepe, KAI 26A.III.12-IV.1, donde se confrontan *mlk bmlkm*, *rzan brznm*, *’dm ’š ’dm šm*; o la inscripción de Eshmunazor, KAI 14.4ss. que realiza la misma distinción entre un común, *’dm*, y un miembro de la casa real, *mmlkt*. Contraste social reflejado por Aristóteles, *Política*, 1272 b 24ss.; también 1293 b 15 y 1320 b 4.

El autor, presenta su propuesta para los tres términos (p. 77):

1. *mlk b^hl*: the *mulk*-sacrifice of a “baal” (i.e., the scion of a wealthy mercantile or estate-owning family);

contradice con la propia información que se obtiene de las inscripciones de Constantina, donde el dedicante es una persona de clase elevada: *khn*, es decir, “un sacerdote” (EH 29).

A. Van den Branden opina que tanto en el caso de *b^cl* como de *’dm* o de *’mr* se trata de “genitivi soggettivi” presentando los dos primeros términos como el cabeza de familia ya que las expresiones “indican che i sacrifici sono, per così dire, sacrifici familiari, in cui l’iniziativa è riservata al capofamiglia, in quanto è la sola persona che abbia potere e autorità sui figli. In mancanza di un termine più adatto, traduciamo queste espressioni con “sacrificio familiare”¹⁶⁸.

Otra nueva expresión propia de época púnica es *’zrm ’š* o su contraparte femenina *’zrm ’št*¹⁶⁹. Entre ellas destaca CIS I 5702 con una mención doble de la víctima.

En el trabajo sobre las inscripciones de este lugar (Calama, actual Guelma, Argelia)¹⁷⁰, J.B. Chabot inicia los primeros pasos para la comprensión ortográfica de esta fórmula. La variación en la ortografía era, según el autor, debida a¹⁷¹:

- 1) la pérdida de valor consonántico de parte de las laringales;
- 2) el uso errático del *waw*, del *yod*, y de las laringales como *matres lectionis*;
- 3) la frecuente confusión paleográfica de *zayin* y *shin*.

2. *mlk ’dm*: the *mulk*-sacrifice of a commoner (i.e., the child of a poor, lower-class family);

3. *mlk ’mr*: the *mulk*-sacrifice of a lamb (or kid).

¹⁶⁸ van den Branden, *op. cit.*, (nota 36), p. 200.

¹⁶⁹ Los textos en que aparecen: *’zrm ’š(t)*: CIS I 3783 *’zrm ’š ’š nš* (final s. IV-III), CIS I 5702 *’zrm ’š w’zrm ’št* (final s. IV-III), CIS I 3781 *’š/zrm ’š* (s. III), CIS I 5741 *’zrm ’št* (s. III), CIS I 5853 y CIS I 5937 *’zrm ’š nš*, CIS I 5550 *’zrm ’š*, CIS I 5632 *’srm št*, El-Hofra 162 *’zrm ’š ’š ndr* (s. II), El-Hofra 37 *mlk ’dm ’zrm ’š ndr* (s. II), El-Hofra 223 *’zrtm*, Susa KAI 98 (s. III-II) *mlk b^cl ’zrm*, NP 11 *’šrm h’š*, Calama 25 = NP 74 = NP 105 *bmlk ’zrm ’zt*, Calama 22 = NP 21 = KAI 167 *bmlk ’šrm ’št*, Calama 19 = NP 18 *bmlk ’šrm hyš*, Calama 24 = NP 34 *bmlk ’šrm ’yš*.

Con la frase *zbh* (o *m, ’*) *bmlk ’zrm ’š(t)* en Calama 18 = NP 15, 20 = NP 19, 21 = NP 20, 23 = NP 31, 26 = NP 75, 27 = NP 77, 28 = NP 84, 31 = NP 85, 32, 34.

Con el sentido de pertenencia una familia: CIS I 5871 = 5928

<i>lrbt lt[nt]</i>	A la señora a Ta[nit]
<i>pn b^cl wl’</i>	cara de Ba ^c al y al se
<i>dn lb^cl [h]</i>	ñor a Ba ^c al [Hā]
<i>mn ’š nd[r]</i>	mmon que ha dedica[do]
<i>[h]n’ bn m</i>	[Hā]nno’ hijo de Ma
<i>g[n] š ’zr</i>	go[n] que pertenece a la fami
<i>t ’ršty</i>	lia ’Arishaty
<i>bntm</i>	bntm

No obstante en CIS I 4873.2 *hgrr š’zrt* “curator vestimentorum” o “tirador de hilos de pesca”.

¹⁷⁰ J.B. Chabot, Punica XI. Les inscriptions néopuniques de Guelma (Calama), *Journal Asiatique* ser. 11, 8 (1916), pp. 483-520.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 512.

Partiendo de la inscripción de Hadrumentum, KAI 98, Chabot reconstruía el equivalente de la fórmula standard de Calama como *zbḥ (nšʔ) bmlk ʔzrm ʔš(t)*¹⁷². En el análisis de la inscripción NP 11 ve *ʔzrm* como objeto directo del verbo, siendo *ʔš* el adjetivo demostrativo, mientras *bmlk* debe ser tomado como una frase adverbial modificando *zbḥ / nšʔ*. Por lo tanto *ʔzrm* sería el objeto ofrecido, la estela. Pero ello lleva a una contradicción en la lectura *ʔzr-m*, como un plural, aún más porque le seguiría un demostrativo en singular (*ʔš*), además de no explicar la fluctuación de género entre *ʔš* e *ʔšt*. Por lo que Chabot planteaba más dudas que soluciones.

Será Otto Eissfeldt quien plantee una hipótesis más adecuada para su comprensión¹⁷³, conectando *bmlk* con la serie *mlk ʔmr* y *mlk ʔdm*, viendo un sacrificio que era corroborado por la tarifa de Marsella, CIS I 165.14, con la frase *zbḥ bmnḥ[t]*, “sacrificar como un *mnḥt*”, aunque el investigador alemán se veía incapaz de solventar el problema de *ʔzrm ʔš*. Así conectaba *Azrm* con el hebreo אסר, “bind, fetter”, y concretamente con la expresión técnica אסר נפשו, “atarse a un voto de abstención”, por lo que *ʔzrm* sería o un “Gefangenschafts-Gelübde” o un “En thaltungs-gelübde”. Una tentativa más afortunada era la conexión de *ʔš / ʔšt* con el hebreo אש, “oveja”, o אשן, “ofrenda de fuego”.

J.G. Février¹⁷⁴, cuyas objeciones a la propuesta de Eissfeldt son evidentes, con el descubrimiento de CIS I 5792 y su desciframiento por R. Dussaud, donde aparecen *ʔzrm ʔš wʔzrm ʔšt*, le dan la clave para observar que *ʔzrm* claramente es un sustantivo, que se hallaría al singular formando la *mem* parte de la raíz, y que *ʔš(t)* no es ni un pronombre relativo ni un adjetivo demostrativo. En este sentido, cerraba la propuesta anteriormente efectuada de una posible conexión con el ugarítico *ʔuzr* aportada por de Vaux¹⁷⁵ y Cazelles¹⁷⁶. Además observaba que las *matres lectionis* en neopúnico nos daban una pronunciación *ʔš¹⁷⁷, conectando *ʔš / ʔšt* con la palabra hebrea para hombre / mujer, אִשָּׁ / אִשָּׁה, y por tanto especificaba el género de *ʔzrm* que ve como “cordero” según el arábico sirio *ʔazram*¹⁷⁸ o la misma palabra en la inscripción de Eshmunazor, KAI 14.3, 13. Sin embargo la conexión de esta fórmula con *mlk ʔdm* en la inscripción de El-Hofra 37, y de *mlk bʿl* en KAI 98, tiran por tierra la acepción de *ʔzrm* como animal, estando por contra ante algún tipo o especificación de víctima humana. En este sentido P.G. Mosca¹⁷⁹,

¹⁷² *Ibidem*, p. 511-517.

¹⁷³ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 18), pp. 25s.

¹⁷⁴ Février, *op. cit.*, (nota 158), pp. 57-63.

¹⁷⁵ R. de Vaux, *Les textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, *Revue Biblique*, XLVI (1937), p. 542.

¹⁷⁶ Cazelles, *op. cit.*, (nota 49), col. 1342.

¹⁷⁷ Así Calama 19 y 31: *hyš*, Calama 27: *hʔyš*.

¹⁷⁸ Aunque pudiera significar “gato”, Février, *op. cit.*, (nota 158), pp. 61s.; Idem, 1960, *op. cit.*, (nota 44), p. 171 y 186, nota 16.

¹⁷⁹ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 84.

retomando la inscripción de Eshmunazor, ve en esta palabra un sinónimo de *ytm* o un término que implica prematuro¹⁸⁰. Este autor observa que en Cartago, *ʿzrm*, no está en conexión con *mlk*, por lo que la víctima sería “premature or sickly infants who were not expected to survive”¹⁸¹ y según que caso, masculina (*ʿš*) o femenina (*ʿšt*).

Respecto al término *ʿzrm*, P.G. Mosca considera que “it seems to have less to do with the victim’s social position than with some distinguishing characteristic of the child itself (sickly, deformed, still-born?) or its personal situation (orphan?)”¹⁸². El término se utiliza durante el s. IV-III.

Un solo epígrafe de Soussa (T1) presenta la expresión *nšb mlk ʿzrm*, en este caso no se acompaña de *ʿš* (hombre) o *ʿšt* (mujer), debido a que el género ya vendría implícito con la palabra *mlk* (sacrificado). Al constatare en época púnica, la palabra *ʿzrm* sufre algunas variantes gráficas como la que representa el cambio de *š* por *z*, debido a su confusión en la escritura y en su pronunciación¹⁸³. Février¹⁸⁴ lo analiza como *ʿ-zrm* dando el significado de cordero, pero la constatación de *mlk ʿdm ʿzrm ʿš* (EH 37) o *mlk bʿl ʿzrm* (KAI 98) eliminan cualquier referencia hacia un animal. En Calama la serie *zbḥ bmlk ʿzrm ʿš* y sus variantes propias del estadio de la lengua en época neopúnica (NP 15, 19 y 20) apuntan hacia un significado “sacrificio como *mlk* de *ʿzrm* masculino”. El sarcófago de Eshmunazor (KAI 14) ayuda a la comprensión de la palabra *ʿzrm*, la cual debe funcionar como un sinónimo de huérfano o de prematuro¹⁸⁵ o hacer referencia a un *status* en conexión con la práctica de la circuncisión¹⁸⁶.

Por lo general la información del ritual que se puede deducir de las inscripciones del *tofet* apunta hacia un carácter individual y no colectivo de la oferta, siendo generalmente realizada por un oferente masculino, aunque en el siglo III encontramos dedicaciones de mujeres¹⁸⁷, llegando incluso a la utilización de un sistema de genealogía regido por un matronimio en vez de por un patronimio (CIS I 253 y 902). El sacrificio era ejecutado como respuesta a un ruego “porque ha escuchado su voz”, *kšmʿ qlʿ*¹⁸⁸, y tenía un carácter

¹⁸⁰ Respecto a este sentido, véase: G.R. Driver, Some Hebrew Medical Expressions, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 65 (1953), p. 259.

¹⁸¹ Mosca, *op. cit.*, (nota 11), p. 85.

¹⁸² *Ibidem*, p. 101.

¹⁸³ Chabot, *op. cit.*, (nota 170), p. 517.

¹⁸⁴ Février, *op. cit.*, (nota 158).

¹⁸⁵ Driver, *op. cit.*, (nota 180), pp. 259-260.

¹⁸⁶ G. Garbini, Ugarítico *gʾzr* circundare, en P. Cipriano-P. Di Giovine-M. Mancini (ed.), *Miscellanea di studi linguistici in onore di Walter Belardi*, Roma 1994, pp. 483-494.

¹⁸⁷ M.G. Amadasi Guzzo, Dédicaces de femmes à Carthage, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 143-149.

¹⁸⁸ En Cartago, fórmula final: CIS I 2593, 2595, 2617-2618, 2642, 2646, 2649, 2670, 2672, 2684, 2688, 2704, 2711, 2723-2724, 2775, 2787, 2811, 2816, 2844, 2848, 2859, 2866-2867, 2870, 2872, 2887, 2915, 2933-2934, 2938, 2944, 2957, 2971, 2974, 2977, 3001, 3028, 3048, 3050, 3107, 3190,

nocturno, *sacrum magnum nocturnum* (Ngaous). Además, a partir del siglo IV, hay evidencia de que era sancionado por el conjunto de la sociedad *lmy'ms 'm qrtḥdšt*, "por decreto del pueblo de Cartago"¹⁸⁹ o más tarde en Constantina *lhgw*, "por la comunidad"¹⁹⁰.

3231, 3244-3246, 3278, 3325, 3390, 3399, 3465, 3522, 3529, 3547, 3557-3558, 3564, 3577, 3585, 3588, 3596, 3598-3599, 3601, 3604, 3608, 3618-3619, 3627, 3638, 3675, 3679, 3709, 3777, 3790, 3793, 3797, 3822, 3824, 3829, 3903-3904, 3906, 3911, 3930, 3935, 3937, 3941, 3950, 3961, 3975-3976, 4002-4003, 4010, 4013?, 4022, 4024, 4027, 4042, 4044-4045, 4051, 4063, 4066, 4069, 4089, 4109, 4117, 4129, 4138, 4146, 4149-4150, 4154, 4165, 4186-4187, 4191, 4193, 4212, 4218, 4260, 4264, 4268, 4275, 4283, 4307, 4320, 4328, 4342-4344, 4358, 4371-4373, 4381, 4394, 4404, 4415, 4426, 4429, 4431, 4433-4434, 4438-4439, 4458, 4467, 4477, 4481, 4483, 4485, 4490, 4494, 4503-4504, 4508, 4512, 4520, 4527, 4529, 4538, 4548, 4556, 4559, 4571, 4575, 4579, 4592, 4628-4629, 4646, 4701, 4718, 4734, 4740, 4742, 4746, 4771, 4773, 4777, 4797, 4803, 4807-4808, 4838-4839, 4846, 4870-4872, 4886, 4904, 4924, 4927, 4938, 4943-4945, 4949, 4962-4963, 4997, 4999, 5010, 5012, 5014-5015, 5023, 5125bis, 5128, 5146-5147, 5187-5188, 5192, 5194, 5198, 5205-5206, 5211, 5215, 5224, 5226, 5230-5231, 5236, 5255, 5268, 5479-5486, 5494, 5500, 5506-5508, 5518, 5522, 5540-5541, 5574-5575, 5597, 5608, 5616, 5629, 5633, 5654, 5657, 5660, 5680, 5688, 5690, 5693, 5702, 5704-5705, 5707-5709, 5711-5712, 5714-5723, 5740, 5857, 5865, 5879, 5885, 5903, 5917, 5919, 5922, 5924, 5939, entre otras.

Se constatan una serie de variaciones: Cartago CIS I 193 [*y*]'šm' 'lm ql, 364 'y'š/l 'blt, 4469 *tprr*, 5891 *tbrk*?; Constantina C 29 *brk*? šm' ql' ḥ'l, C 34 ql' *brk*? ytn, C 42 šm' ql' *brk*? 'qtn, EH 21 *tbky*? mšy' 'l tt' wmbdnm.

¹⁸⁹ Cartago: CIS I 269? (ʔš), 270, 271 (ʔš), 272? (ʔš), 273? (f) (ʔš ... *hspr*), 274? (ʔš ... 'ḥrš), 275? (ʔš), 290 (ʔš), 291 (ʔš), 4908 (ʔš *šdn*), 4909. Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 11), Part Two, M - T, p. 622: **my'ms Pun** diff. word (Sing. or Plur. estr. or abs.?) occurring in votive texts in the following expressions: *lmy'ms 'm qrtḥdšt* CIS i 270³, 271^{3f}. ([*lmy'ms*]s 'm qrtḥd[št]), 290^{6f}. ([*lmy'ms*] 'm q[rtḥdšt]), 291^{5f}. (*lmy'ms 'm qrt[ḥdšt]*), 4909^{4f}. (*lmy'm[s 'm] qrtḥdšt*), *lm'ms*? 'm qrtḥdšt CIS i 4908^{4f}, [*lmy'ms*] 'm CIS i 272^{4f}, *lmy'ms* CIS i 273⁴, 274^{2f}. ([*lm*]y'ms), 275^{5f}, 2822³ ([*lmy'ms*]); except in CIS i 4909 (and perhaps CIS i 2822??) occurring in text in which also the diff. expression 'š *šdn* (v. *šdn*) is attested: meaning on *lmy'ms* uncert. ('m qrtḥdšt = the people of C. (or their representatives) :: v.d.Branden BiOr xxxvi 158: = the group of Carthage, i.e. the group of 'š *šdn* living in the town of C.) – for *lmy'ms*, cf. CIS i sub 270: = *ex decreto*? (cf. also Slouschz TPI p. 251, Huss 498f.), cf. however Sznycer Sem xxv 57ff.: rather = selon ... l'ordennance (ou le relevé) du ... :: v.d.Branden BiOr xxxvi 157f.: by vote of :: Heltzer OA xxiv 81ff.: by the power of :: Good SEL iii 99ff.: *my'ms* = indication of Maioumas festival (= *m* (form of *mym*) + *y'ms* (= YOPH Inf. of 'ms)/'ms (= OPH Inf. of 'ms), cf. also idem SHP 24) :: Février Sem iv 17f.: *my'ms* = good weight, *lmy'ms* = with complete payment for the sum due for the manumission, or rather (div. otherwise *lm y'ms* = that they may not take (it, i.e. the stele) away (cf. already Hoffmann AGWG xxxvi/1 (1889), 5; against this solution, cf. also CIS i sub 4908) – cf. prob. also CIS 2695 with only 'm qrtḥdšt; Ibidem, pp. 864-866: 'm₁.

¹⁹⁰ Constantina: EH 24. Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 11), Part One, ' - L, p. 215: **gw₁ Ph** Sing. abs. gw KAI 60^{2,5,7,8} – **Pun** Sing. abs. KAI 164³ (uncert. reading) - ¶ subst. community, corporation, cf. Greek par. τὸ κοινὸν (for KAI 60, cf. Dombrowski HThR lix 294, Kutler JANES xiv 76).

Respecto a la fórmula final, la información que se deduce es que el acto ejecutado ha sido realizado por demandar una gracia a la divinidad o por cumplir una promesa hecha entonces de una demanda que ha sido concedida. La fórmula es entendida y equiparada por J.G. Février¹⁹¹ de la siguiente manera: *kšm^c ql^p brk[?]* = *do ut des*.

M.G. Amadasi Guzzo observa una distinción en el uso de la fórmula en el tiempo, notando que: “E frequente l’uso del verbo *brk*, non attestato nelle formule finali delle epigrafi arcaiche”¹⁹². H.P. Müller¹⁹³ considera esta fórmula bien como una respuesta a una oración *kšm^c ql^p* o bien una bendición recibida *brk[?]*, *tbrk[?]*.

En cuanto a la palabra *brk* solo atendería a la bendición de una divinidad masculina, *brk[?]*, *ybrk[?]*, lleva un sufijo de 3ª p.s.m., ya que si fuese femenino o plural tendría sufijo *-y*. Pocos casos se observa la fórmula en plural¹⁹⁴. Respecto a CIS I 3778 = KAI 78 *ybrky*, “lo bendigan”, el sufijo *-y* es probablemente debido al uso del verbo en tema intensivo, que como el causativo, empleaba pronombres distintos de aquellos usados en la forma simple¹⁹⁵. M.H. Fantar¹⁹⁶, por su parte, observa que: “Dans cette formule propitiatoire, les deux verbes ŠM^c et BRK sont à l’accompli. Mais elle se présente parfois avec des variantes qui affectent la *scriptio*, reflétant des faits linguistiques tels que le recours aux *matres lectionis* et à la disparition des gutturales. La graphie tendrait à rendre des phonèmes plutôt que des consonnes radicales: le verbe “ŠM^c”, peut se présenter sous le forme ŠM ou encore ŠM[?]”. Para el investigador tunecino, el verbo *šm[?]* precedido de *lamed* “exprimerait le jussif et l’optatif”¹⁹⁷. La fórmula en época neopúnica tiende en ocasiones a alargarse insertando nuevos conceptos, así se observa en Constantina, donde se inscribe sobre una estela: *kšm^c ql^p brk[?] ‘zr[?] ytn l^p n^cm*, “Car il a entendu sa voix, il l’a béni, il l’a aidé, il lui a donné du bien”¹⁹⁸.

Respecto al empleo de la forma verbal, M.H. Fantar¹⁹⁹ opina que a veces su interpretación puede ser ambigua, así la fórmula *tšm^c ql^p tbrk[?]* se trata generalmente del caso de la 2ª p.s.m o la 3ª p.s.f., “se prêterait à deux interprétations différentes: “tu

¹⁹¹ Février, 1960, *op. cit.*, (nota 44), p. 167.

¹⁹² Amadasi, 1986, *op. cit.*, (nota 12), p. 196, nota 25.

¹⁹³ Müller, *op. cit.*, (nota 11), pp. 382-383.

¹⁹⁴ Krahmalkov, *op. cit.*, (nota 80), pp. 185-188; F.M. Cross and D.N. Freedman, The Pronominal Suffixes of the Third Person Singular in Phoenician, *Journal of Near Eastern Studies*, 10 (1951), pp. 228-230.

¹⁹⁵ G. Garbini, *Il semitico noroccidentale*, (Studi Semitici, n.s. 5), Roma 1988, pp. 58-59.

¹⁹⁶ Fantar, *op. cit.*, (nota 140), p. 60.

¹⁹⁷ Así en El-Hofra *lyšm^c ql^p brk[?]*. Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 8), p. 33, n° 32. Otra forma no realizada se reflejaría en este santuario *tšm[?] ql^p brk[?]*, tratándose de la 2ª p.m.s. p. 102, n° 133. En Cartago, sin embargo, la forma verbal no cumplida recae en el verbo *brk*: *kšm^c ql^p tbrk[?]* CIS I 327, 653, 2135 ..., o la variante *tbrkn kšm^c qln* de CIS I 418. En otra ocasión *šm^c* se halla a la 2ª p.s.m. y *brk* a la 3ª p.s.m. *tš[m^c] ql^p ybrk[?]* en CIS I 3226; o la 3ª p.s.m. de *šm^c* y *brk*: *yšm^c ql ybrk*.

¹⁹⁸ Sznycer et Bertrand, *op. cit.*, (nota 8), p. 51, n° 129.

¹⁹⁹ Fantar, *op. cit.*, (nota 140), p. 62.

entendras sa voix, tu le béniras” ou bien “elle entendra sa voix, elle le bénira”. Por lo general los diversos estudios observan la fórmula con un verbo al masculino singular, sea la 2ª o 3ª p.s. sobre todo en la bendición, es decir, Ba‘al Ḥammon es el ejecutor de la gracia concedida. Tal vez ello se deba a que Tanit es introducida dentro de las inscripciones del *tofet* en un momento posterior²⁰⁰.

Extraña es la fórmula final de la inscripción P. 178 del Museo del Louvre. Dicha estela porta la fórmula *mlk ʾdm*, pero en sus dos últimas líneas, 3ª y 4ª, se lee *šbʿ ʾdm wqn nn yrh / [zb]h šlm brkm*. Van den Branden²⁰¹ interpreta “serment d’un ʾDM. Et il a obtenu une descendance au mois de / Zabaḥ. Il (l’)a récompensé, il l’a béni”.

“Tutte le iscrizioni che ricordano sacrifici di bambini terminano con l’invocazione della «benedizione» da parte della divinità; ora, date le concezioni religiose di tutti i popoli dell’antico Oriente, tale benedizione non può essere intesa diversamente dalla concessione della fertilità ai campi e della fecondità agli animali domestici e all’uomo antico, che non conosceva ancora la salvezza dell’anima dopo la morte”²⁰². De ahí que tal vez sobre KAI 162, un texto fragmentario procedente de Constantina, se busque una respuesta con la bendición de un embarazo.

Otra de las fórmulas que aparecen en las inscripciones del *tofet* tanto en su formulación en lengua neopúnica como en lengua latina se extiende no solo a las inscripciones de estos santuarios, sino que se emplea en otros lugares sacros sobre las dedicatorias que allí se establecen por parte de los fieles²⁰³. J. Carcopino²⁰⁴ en su estudio de las estelas latinas de Ngaous observa que *quod bonum et feliciter factum sit* era “l’invocation obligatoire de toute initiation romaine”, seguida por la indicación del sacrificio *sacrum magnum nocturnum*, y la fórmula según la cual la oveja pasa a ser el vicario del niño *anima pro anima sanguine pro sanguine vita pro vita*. Además de mencionar que el sacrificio ha sido ordenado *pro imperator ejus*, o *ex viso et voto*, aparte de indicar que la ejecución del mismo se establecía en un día señalado por su santidad, la invocación transmite otra información en relación al momento preciso del ritual, un sacrificio por la noche.

²⁰⁰ Generalmente se supone el siglo V aunque L. Maurin, Himilcon, le Magonide, crises et mutations à Carthage au début du IVe siècle avant J.-C., *Semitica*, XII (1962), pp. 30-33, propone que el lugar de origen sería en Sicilia a inicios del siglo IV. Epigráficamente, en el siglo VI, dos cipo-trono, portan sendas inscripciones a Baal Hammon: CIS I 5684 y 5685. Por contra, posteriormente en Constantina, de las 140 estelas que llevan inscripción, unas 60 solo mencionan a Tanit, Sznycer et Bertrand, *op. cit.*, (nota 8), estelas nº 4, 5, 38, 91, 135... A ello habría de unirse CIS I 3795 de Cartago.

²⁰¹ A. van den Branden, L’inscription punique sur la stèle P. 178 du Musée du Louvre, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 11-17, tav. I.

²⁰² Garbini, 1981, *op. cit.*, (nota 30), p. 130.

²⁰³ Un estudio de la cuestión: A. Ferjaoui, A propos de la formule *bym nʿm wby m brk*, en Y. Le Bohec (ed.), *L’Afrique, la Gaule, la Religion à l’époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, (*Latomus*, 226), Bruxelles 1994, pp. 9-12.

²⁰⁴ Carcopino, 1942, *op. cit.*, (nota 104), pp. 39-40.

Leglay²⁰⁵ propone la equiparación de la fórmula púnica *bym nʿm wbrk* con la fórmula latina de las inscripciones de N’Gaous *quod bonum faustum fortunatumque feliciter*, o variantes *quod bonum et faustum feliciter* de Ksar Toual Zammeul, Althiburos, TébourSouk, Cesarea, la actual Cherrhell, Milev y Altava²⁰⁶.

J. Carcopino seguido por M. Leglay y otros autores, a raíz del descubrimiento de las mencionadas estelas de N’Gaous ven la fórmula como propiamente latina. Aunque M. Leglay²⁰⁷ manifiesta su sorpresa ante “la présence d’un tel formulaire à N’gaous, dans ce sanctuaire perdu su milieu des plaines de Numidie à la bordure septentrionale de l’Aurès. Peut-être faut-il y voir le reflet d’une tentative visant à transformer, dans le sens d’une romanisation plus poussée, le rituel punique traditionnel? On est réduit, conclut-il à hasarder des hypothèses”.

La fórmula se atestigua en territorio nómada, en concreto en el *tofet* de El-Hofra²⁰⁸, a partir del siglo I a.n.e. M.H. Fantar²⁰⁹ observa también su aplicación dentro de la esfera nómada en TebourSouk con alguna variante que no afecta al objeto de la calificación del día de ejecución, *bym nʿm wbrk* “au jour heureux et béni”, *bym nʿm hym z* “heureux ce jour-ci”, o una última variación que se emplea en una inscripción hallada en Kesra, población situada a 17 km al Este de Maktar²¹⁰, *ym nʿm wbrk*, “jour heureux et béni”. Como observa A. Ferjaoui²¹¹: “La première forme et la forme entière se rentrent le plus souvent au début des dédicaces, suivies par le verbe *ndr*, voire une autre racine exprimant le même sens, et le nom du dédicant”.

Philippe Berger interpreta la fórmula a raíz de expresiones bíblicas y evangélicas, viendo su origen en el mundo semita noroccidental, poniendo como ejemplo el versículo Is. 49, 8²¹². C. Clermont-Ganneau propone un origen similar a pesar de comentar que “les rapprochements bibliques et évangéliques sur lesquels insiste M. Berger ne sont guère topiques”, y presenta para la comprensión de la fórmula en torno al versículo de Esther 8, 17, *ywm twb*, “día bueno”, que designaría un día de fiesta en el que se realizarían votos a la divinidad²¹³. En esta línea, la de un día festivo, R. Dussaud ve sin embargo la de

²⁰⁵ Leglay, *op. cit.*, (nota 141), pp. 379-380.

²⁰⁶ Fantar, *op. cit.*, (nota 140), p. 129.

²⁰⁷ Leglay, *op. cit.*, (nota 138), p. 75.

²⁰⁸ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 8), p. 93, n° 116B: *ym nʿm hym z*. Además *Ibidem*, p. 81, n° 98: *ym nʿm*, al final de la inscripción. Más ambiguo: Susa T9 *nʿm ʾš tns*.

²⁰⁹ M. Fantar, TebourSouk. Stèles anépigraphiques et stèles à inscriptions néopuniques, *Mémoires présentés par divers savants à l’Académie des Inscriptions*, 16 (1974), pp. 46-47

²¹⁰ A. Ferjaoui, Stèles votives et funéraires trouvées à Kesra, *REPPAL*, VII-VIII (1992-1993), pp. 127-129.

²¹¹ Ferjaoui, *op. cit.*, (nota 203), p. 9.

²¹² P. Berger, L’inscription punique de Ksiba Mraou, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (, (1901), pp. CXCv-CXCvi, n. 2.

²¹³ C. Clermont-Ganneau, *Recueil d’Archéologie Orientale*, vol. V, Paris 1903, pp. 105-106.

una festividad por el voto ya realizado²¹⁴. Hipótesis que para J.B. Chabot no es convincente, según sus observaciones a raíz de las inscripciones de Constantina, de las que se plantea un dilema ya que si era una cuestión importante, no se menciona el nombre de la fiesta, por lo que sería una expresión ordinaria²¹⁵. Aunque presenta una segunda interpretación a raíz de la lectura de una inscripción de Constantina, RES 331, que en esta ocasión interpreta “come le jour où le dieu a exaucé le voeu du dédicant”²¹⁶. Nuevamente R. Dussaud analiza la fórmula en este sentido de indicar la realización del voto, en concreto del día del sacrificio real de un niño, alegando una inscripción mencionando, él cree, este tipo de sacrificio : *ym nʿm mlk*, “día favorable en sacrificio molk”²¹⁷.

J.G. Février²¹⁸ se muestra contrario a la traducción en púnico de una lengua latina: “Il ne faut pas, écrit-il, se laisser prendre au piège des formules latines. Non seulement elles traduisent une pensée sémitique mais elles ont été choisies en général de façon à correspondre à des expressions puniques dont elles sont l’adaptation plus ou moins libre. Cette remarque vaut même pour ces formules qui semblent les plus spécifiquement latines”. Hipótesis que considera M.H. Fantar²¹⁹, en su revisión de la fórmula que aparece en diferentes localidades de Argel y de Túnez: Ksiba Maraou, al este de Souk Ahras, Constantina, Tiddis, Sidi Ahmed el-Hachemi, al sur de Ksour, Dougga, TébourSouk. Henchir Ghadaya, en la región de Maktar, Limisa. Aunque la fórmula se halla ausente en Cartago, siendo solo atestiguada en los territorios nómadas, por lo que el investigador propone un origen de tipo líbico para la misma, con alguna variante en la formulación de *bym nʿm wbrk*, cuya interpretación establece: “Au jour hereux (ou faste) et béni”²²⁰. J. Ferron hace referencia a una estela dentro de la misma publicación de la región de El-Jem²²¹ donde aparece la fórmula *bym nʿm wbrk* que traduce como “en jour heureux et béni”, que corresponde a la fórmula ritual romana *quod faustum felixque sit*, utilizada por los devotos de la provincia romana de Africa en sus dedicatorias en lengua latina a Saturno, generalmente, aunque en ocasiones a Júpiter, el dios del cielo. Partiendo del trabajo de M.H. Fantar, sobre las estelas de TébourSouk, presenta un estado de la

²¹⁴ R. Dussaud, *Trois stèles votives néopuniques de Dougga*, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1914), p. 45; en este sentido: H. Seyring, *Antiquités syriennes*, *Syria*, 14 (1933), p. 278; Leglay, *op. cit.*, (nota 55), p. 420, n. 4; Idem, *op. cit.*, (nota 141), pp. 379-380.

²¹⁵ Chabot, *op. cit.*, (nota 26), p. 39.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 39.

²¹⁷ Dussaud, *op. cit.*, (nota 15), pp. 371-387.

²¹⁸ Février, *op. cit.*, (nota 128), p. 3.

²¹⁹ Fantar, *op. cit.*, (nota 140), p. 133.

²²⁰ *Ibidem*, p. 127.

²²¹ J. Ferron, *Ex-voto néopunique de la région d’El-Jem (Thyssdrus)*, *CEDAC Carthage Bulletin*, 8 (1987), pp. 17-25.

cuestión²²² con sus orígenes en el año 1844 con el descubrimiento de una estela que porta esta fórmula²²³, que considera de origen líbico.

Para A. Ferjaoui²²⁴ la fórmula *ym n^cm wbrk* no designa una festividad, sino el día en el cual tiene lugar el sacrificio o la presentación de la ofrenda. En su planteamiento de la cuestión, respecto a la inscripción de Kesra, indica que el día “heureux y béni” es aquel del dedicante: *ym n^cm wbrk l*. “C’est le jour où fidèle se présente devant le dieu pour lui offrir un sacrifice. L’iconographie de la stèle évoque cet acte: un personnage sculpté de face derrière un mouton”, por lo que según este autor se trataría de un sacrificio ordinario y no exclusivamente humano como señala R. Dussaud²²⁵, sino que daría lugar a un nombre (*ym n^cm* + *lamed* – partícula de pertenencia – nombre del dedicante) “jour heureux pour mlk”²²⁶, cuestión que para A. Ferjaoui ratifica el estela de El-Hofra 116, *ym n^cm hym z lmg* “jour heureux ce jour-ci pour Magon”.

La presencia de otro tipo de fórmulas atestiguadas en grafía latina *nasilim*,²²⁷ se advierte en la expresión púnica *nš^o l^olm*, “ofrenda al dios”²²⁸

Ostraca han sido hallados en los *tofet*, destacando aquel de Mozia (Sicilia) con dos ejemplares. El primero²²⁹, se trata de un fragmento cerámico (2 x 3 cm), hallado durante la campaña 1965 en la trinchera 20, en los ambientes colegados al este con el muro T 1 en superficie²³⁰ que porta 2 signos incisos antes de la cocción: *gn*. La interpretación se mueve entre una abreviación de *grskn*²³¹; o una fórmula votiva *gmn*, “proteger”²³². Paleográficamente se adscribe al periodo comprendido entre los siglos IV al II. El segundo²³³, se halla en una base fragmentaria de *skyphos* de barniz negro (8 x 3,5 cm),

²²² Ferron, *op. cit.*, (nota 131), pp. 36-54.

²²³ Recogido por Chabot, *op. cit.*, (nota 26), pp. 72-73, n° 30.

²²⁴ Ferjaoui, *op. cit.*, (nota 203), p. 11.

²²⁵ Dussaud, *op. cit.*, (nota 15), p. 380.

²²⁶ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 8), p. 93.

²²⁷ CIL VIII 14950, 14987, 15072, 15075, 15098, 15115.

²²⁸ Constantina: Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 8), EH 87.

²²⁹ G. Garbini, Le stele, en A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966, pp. 115-117, tav. LXXVIII, 3; M.G. Amadasi Guzzo, Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente (Studi Semitici, 28), Roma 1967, p. 65, n. 15, fig. 6; Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 6), p. 44, tav. XV, 2, n° 41.

²³⁰ MT 65/1121. A. Ciasca, en A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni, ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966, pp. 36-41, fig. 12.

²³¹ Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 6), p. 44.

²³² Garbini, *op. cit.*, (nota 229), p. 117.

²³³ M.G. Amadasi Guzzo, en A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, G. Matthiae Scandone, B. Olivieri Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-V. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la*

hallado en la campaña de 1968 en la trinchera 31, en la periferia del desagüe individualizado bajo la extremidad occidental del muro MB²³⁴, con una inscripción fragmentada de cinco letras, después de la cocción, bajo la base: [-]lqrt. M.G. Amadasi Guzzo restituye [m]lqrt, por lo que podría tratarse de un nombre teóforo cuyo segundo elemento es mlqrt²³⁵ o de una dedica a Melqart, [l m]lqrt, cuestión más improbable. Su datación estaría entre los siglos VI al IV.

Respecto al ostrakon de Tharros, THT84/28/45²³⁶, fue hallado en el área de los cuadrantes E-F15. En la parte interna de una base circular de un vaso de barniz negro. En la parte superior derecha tres letras: lʔt, según G. Garbini, “para Attis”, debajo un ánfora²³⁷, a su izquierda un extraño diseño con forma de rombos entrecruzados, encima tres letras de lectura]bny[, “de su hijo”.

En Nora, procedente de las excavaciones de 1890²³⁸, se halla una inscripción sobre el borde fragmentado de un vaso campaniense de barniz negro con un *graffiti* que porta una dedicación a la diosa Tanit. G. Patroni²³⁹ supone que el fragmento cayó accidentalmente en la arena donde se deponían las incineraciones..

La presencia de solo letras púnicas aisladas²⁴⁰ en el tímpano de las estelas deben interpretarse como las iniciales de teónimos según Berthier et Charlier²⁴¹, o según Chabot²⁴² como los nombres de los dedicantes.

Por último señalar que se pueden observar dataciones dentro de las inscripciones del *tofet* sobre todo, aquel de Constantina, en base a los años de reinado de los soberanos nómadas Massinissa y Micipsa. Estos términos cronológicos oscilarían entre el 163-162 y el 128-127.

Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale, (Studi Semitici 31), Roma 1969, pp. 115-116, tav. LVIII, 1; Eadem, *op. cit.*, (nota 6), p. 44, fig. 14; tav. XV, 3, n° 42.

²³⁴ MT 68/84/78. A. Ciasca, en A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966, pp. 115-117, tav. LXXVIII, 3; M.G. Amadasi Guzzo, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente* (Studi Semitici, 28), Roma 1967., pp. 42-46, fig. 6.

²³⁵ Benz, *op. cit.*, (nota 115), pp. 347-348.

²³⁶ G. Garbini, Tharros XI. L'ostrakon iscritto, *Rivista di Studi Fenici*, 13 (1985), pp. 27-31, tav IV, 2 y VII, 2.

²³⁷ Idem, *La religione dei fenici in occidente*, (Studi Semitici, n.s. 12), Roma 1994, pp. 51-56, tav. VII.

²³⁸ G. Patroni, Nora colonia fenicia in Sardegna, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XIV (1904), col. 161-162, 228, fig. 14; Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 229), p. 104, Sard. 25, tav. XXXVII.

²³⁹ *Ibidem*, col. 162.

²⁴⁰ Sirva de ejemplo Cartago: CIS I, 394, 395, 914. Además, trazados en la parte posterior oblicua del coronamiento, *g t*, Bartoloni, *op. cit.*, (nota 1), p. 115, n° 318; Mazza, *op. cit.*, (nota 20), pp. 134-135.

²⁴¹ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 8), pp. 205-211.

²⁴² J.B. Chabot, Note sur le système d'abréviation usité dans l'écriture punique, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1943-1945), pp. 239.

A. Ferjaoui²⁴³ propone las siguientes formas de datación que se expresan en una inscripción:

- la datation par l'année du règne du roi,
- la datation se référant à l'ère de la ville
- la datation évoquant l'année de la magistrature des suffètes ou d'autres magistratures éponymes

En cuanto al primer caso, lo tenemos ampliamente atestiguado en Constantina por medio de la datación de los reinos de Micipsa, Gulusa y Mastanabal, siendo al forma en su desarrollo pleno con la mención de día, mes, año y reinado, aunque generalmente se emplean fórmulas más abreviadas faltando alguno de estos elementos:

- C4 *bḥmšm št lmlky* (en el 50 año para su reinado)
- C69 *ḥmšm št lmlky* (50 año para su reinado)
- C87 *bʿsr wʿḥd lzyb ʿrbʿt ʿrbʿm št lmlky* (en el 11 para *zyb* 44 año para su reinado)
- C124 *bḥmš lmlky* (en el 50 para su reinado)
- EH21 *bšt šrm wšlm* (en el año de *šrm* y *slm*)
- EH56 *byrḥ mpʿ lḥny bʿḥt ʿrbʿm št mlky* (en el mes *mpʿ* en el 44 año para su reinado)
- EH57 *[b]ḥmš lyrḥ pʿlt b[ḥmš]t ʿrbʿm št lmlky* (en el 5 para el mes *pʿlt* en el 45 año para su reino)
- EH58 *bʿsrw šmn lyrḥ mrpʿm bššt ʿrbʿm št lmlky msnsn ḥmmlkt* (en el 18 para el mes *mrpʿm* en el 46 año para su reino)
- EH59 *bʿšrm [...] bšbʿt ʿrbʿm št [lml]km msnsn ḥmm[l]kt* (en el 20 [...] en el 47 año para el reino de *msnsn* el príncipe)
- EH60 *sdmngw [...] bšwʿḥd lḥkrr bšbʿt ʿrbʿm [š]t lmlkm* (en 21 para *krr* en el 47 año para su reino)
- EH61 *[bʿsrw] tšʿ lyrḥ ʿyr bšbʿt [ʿʿsr]m št lmlky [--]sn ḥmmlkt* (en el 19 para el mes ʿyr en el 27 año para el reino de [--]sn el príncipe)
- EH62 *lmlky msnsn* (para el reino de *msnsn*)
- EH63 *bʿsr wʿmš lyrḥ pʿlt bššt ḥmšm št lmlknm mkwsn wglsn wmsnʿbʿ ʿmmlkt* (en el 15 para el mes *pʿlt* en el 56 año para su reino de *mkwsn* y de *glsn* y de *mstnʿbʿ* los príncipes.
- EH64 *bḥmš lyrḥ mgʿ lgny bʿsr wʿḥd lmlkm mkwsn* (en el 5 para el mes *mpʿ* anterior al 11 para el reino de *mkwsn*)
- EH90 *št bkšʿ* (el año)

²⁴³ A. Ferjaoui, *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage*, (Orbis biblicus et Orientalis 124), Göttingen 1993, pp. 230-234.

Lamentablemente, dentro del ámbito de los *tofet* no tenemos constancia de la segunda forma de datación empleada en el universo fenicio y púnico. Mientras que la tercera de las fórmulas empleadas, como se ha podido ya ver al principio al hablar de los cargos políticos, siendo lo correcto mencionar el año, el tipo de magistratura y el nombre de los magistrados. Así, CIS I 175, 179, 3914, 3921, 4824, 5510 + 5511²⁴⁴, 5523:

- 175 = KAI 80.2-3 *bšt š[pṭm] grskn wgrʿštrt bn yḥnbʿl*;
 179 *byrḥ mrpʿm št ʿdnbʿl [w]g[r]ʿštrt* (en el mes *mrpʿm*, año de ʿdnbʿl y grʿštrt)
 3914 = KAI 81.5-6 *lmbyrḥ ḥyr špṭm ʿbdmlqrt w[...] špṭm špṭ wḥnʿ bn ʿdnbʿl wrb ʿbdmlqrt bn mgn* (después del mes *ḥyr*, sufetes ʿbdmlqrt y [...] sufetes *špṭ* y *ḥnʿ* hijo de ʿdnbʿl y el rab ʿbdmlqrt hijo de *mgn*)
 3920 *bšt špṭm [...] w ʿzrbʿl* (en el año de los sufetes [...] y ʿzrbʿl)
 3921 = KAI 77.3 *bšt špṭm ʿdnbʿl wʿdnbʿl bn bdmlqrt* (en el año de los sufetes ʿdnbʿl y ʿdnbʿl hijo de *bdmlqrt*)
 4824 *byrḥ krr štš ʿbdʿšmn wḥnʿ* (en el mes *krr* del año ʿAbdʿeshmun y Ḥannoʿ) aunque en esta ocasión la mención se reduce al mes, el año y los magistrados
 5510 + 5511 *bḥdš pʿlt št ʿšmnʿms bn ʿdnbʿl hrb wḥnʿ | bn bdʿštr[t] bn ḥnʿ hrb* (en el mes de *pʿlt*, el año de ʿšmnʿms hijo de ʿdnbʿl el rab y *ḥnʿ* hijo de *bdʿštr[t]* hijo de *ḥnʿ* el rab) | *wylk rbm ʿdnbʿl bn grskn hr | b wḥmlkt bn ḥnʿ hrb ʿlš* (y fueron los rabs ʿdnbʿl hijo de *grskn* el rab y *ḥmlkt* hijo de *ḥnʿ* el rab [a] ʿlš)
 5523 = 6052 [...t] *špṭm bdmlqrt wmlqrḥlš* ([... en el año de los] sufetes Bodmelqart y Melqarḥilleš)
 5632 *št l-[...] špṭm bqrḥdš* (en el año 20 del [gobienor] de los sufetes en Cartago), cuya datación paleográfica se establece ca. 450, *bʿsrm št l[špṭ] špṭm bqrḥdš[t] [ʿ]t*. La inscripción finaliza con una fórmula de maldición²⁴⁵.
 Inscripción descubierta por A. Mahjoubi²⁴⁶ *bšt] špṭm špṭ wʿdnbʿl ʿtr* (en el año de los sufetes *špṭ* y ʿdnbʿl al tiempo de los magistrados)²⁴⁷.

²⁴⁴ P.Ch. Schmitz, *Epigraphic Contributions to a History of Carthage in the Fifth Century B.C.E.*, (Unpublisheed Ph.D. dissertation), Michigan 1990, pp. 194-199. Recuerda la erección de un monumento votivo, una capilla o cualquier cosa similar, en el *tophet* de Cartago, a obra de un grupo de personas, o una asociación, que revestía cierta autoridad. Un acto oficial desarrollado en el *tofet*.

²⁴⁵ C. Krahmalkov, Notes on the Rule of the Sōffīm in Carthage, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 153-157.

²⁴⁶ A. Mahjoubi et M. Fantar, Une nouvelle inscription carthaginoise, *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, s. VIII, 21 (1966), pp. 203-204; A. Dupont-Sommer, Une nouvelle inscription punique de Carthage, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1968), pp. 123-124.

²⁴⁷ Además, véase:

CIS I 124.3 *bšt ḥ[nb]ʿl*

KAI 118 *bšt rb tʿḥt rb mḥnt ... lwqy ʿyly lʿmyʿ* (en el año que Lucius Aelius Lamia era proconsul) *rb tʿḥt rb mḥnt*

Otra de las fórmulas atestiguadas es el uso de *‘tr*, es decir, la abreviación *‘t* “tiempo”, “época” ²⁴⁸ y *r*²⁴⁹ CIS I 170, 3919 y la inscripción edilicia de Cartago descubierta por Ammar Mahjoubi, como se ha visto, descubierta en. Para J.G. Février²⁵⁰ *r* sería la abreviación de *rab* y por tanto *‘tr* la fórmula “au temps de la magistrature” ya que como señala, es “il est impossible de traduire “à l’époque du rab” puisque dans CIS I 165, ligne 1, nous avons à l’époque de la magistrature de Hillešba‘al le suffète”. Sin embargo, para M. Sznycer²⁵¹ sería la abreviación de *rbm*, “au temps (ou à l’époque) des magistrats)”.
 Suelen ser magistrados²⁵² que se utilizan para las fórmulas de datación, *‘tr rbm*, “en la época de los rab”.

* * * * *

De las inscripciones, lo que se destaca respecto a la denominación del área sacrificial es la palabra *qđš* en El-Hofra. Podría ser que esta palabra designase en periodo púnico al lugar, como sucede en Cartago sobre la inscripción CIS I 3778 en donde se

KAI 66 *bšt šp̄tm ḥmlkt w‘bd’šmn*

RES 79; KAI 130; KAI 173.

²⁴⁸ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 11), Part Two, M - T, pp. 896-897: *‘t*₁ **Ph** Sing. cstr. *‘t* KAI 26A iii 2, C iv 5; + suff. 1 p.s. *‘ty* KAI 14^{3, 12} – **Pun** Sing. abs. *‘t* Karth xii 52³, (for this interpret., cf. Krahmalkov RSF iii 178, 184, 203; diff. context; :: Février & Fantar Karth xii 52, 57, v.d. Branden RSF v 57, 61 (div. otherwise): l. *b‘t* = Sing. cstr. of *b‘h* (= tax, contribution)); cstr. *‘t* KAI 62⁴, 69¹, CIS i 170¹, 3919⁴, Punica ivA 1³, 5² (cf. e.g. Jongeling VO vi 249f. for both Punica texts :: Chabot Punica a.l. (div. otherwise): l. *‘tr* (without interpret.)), Karth xii 483, RCL ‘66, 201², Trip 51² (cf. Levi Della Vida Or xxxiii 9; uncert. interpret.); cf. Poen 934: *byth* = *b₂* + Sing. abs./cstr. of *‘t*₁, for the context, v. *ywm* – [...] - ¶ subst. [...]; cf. also the foll. comb. *‘t r* (KAI 62⁴, 69¹ (*‘t [r]*), CIS i 170¹, 3919⁴, Punica ivA 1³, 5², Karth xii 48³, RCL ‘66, 201²) prob. = in the time of ... (followed by abbrev. derived from derivate from root *rbb*; v. *r₁*); [...].

²⁴⁹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 11), Part Two, M - T, p. 1041: **r₁ Pun** in the expression *‘t r* (KAI 62⁴, 69¹ (*‘t [r]*), CIS i 170¹ (*‘t.r*), 3919⁴, Punica ivA 1³, 5², Karth xii 48³, RCL ‘66, 201²) - ¶ abbrev. Février & Fantar Karth xii 483: = abbrev. of abstract noun derived from root *rbb₁*, indicating public office (prob. interpret.; cf. Jongeling VO vi 250, cf. also Mahjoubi & Fantar RCL ‘66, 204, Dupont-Sommer CRAI ‘68, 123) :: e.g. CIS i sub 132, 3919, Lidzbarski Handb 366, sub KI 56, Cooke NSI p. 106, Slouchz TPI p. 128f., Röllig sub KAI 62, Ferron Mus xcvi 50f.: = abbrev. of form of *rb₁* or of *rbn*.

²⁵⁰ J.G. Février et M.H. Fantar, Les nouvelles inscriptions monumentales néopuniques de Maktar, *Karthago* 12 (1963-1964), pp. 45-59.

²⁵¹ M. Sznycer, Carthage et la civilisation punique, en C. Nicolet (ed.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen. 2. Genèse d’un empire*, (Nouvelle Clio 8bis), Paris 1978, pp. 573-574.

²⁵² Respecto a esta función, véase Sznycer, *ibidem*, pp. 567-576.

Menciona el *qdš* de Ba'al Ḥammon. Esta, una inscripción de 11 líneas, se distingue de las fórmulas estereotipadas. Se halla encastrada en una estela de gres. La estela es calificada de *ʾrkt*, larga, aunque apenas sobrepasa los 25 cm. Comienza con la fórmula propiciatoria, reflejada por los verbos *brk* y *šmʿ*, en 3ª p.s.m., seguida por una fórmula temporal. La dedicatoria se dirige a varias divinidades, cuyo orden es: Ba'al Shamim, Tanit, Ba'al Ḥammon y Ba'al Magonim. El texto parece indicar datos relativos al emplazamiento y orientación de la estela: *bkdš bʿl ḥmn*, es decir, en el santuario de Ba'al Ḥammon, y la orientación es definida: *pn̄y mbʾ ḥšmš w šdʾ mš ḥšmš*, según Fantar²⁵³: "Devant lui se trouve l'ouest et derrière lui l'est" literalmente "Face au retour du soleil et contre la sortie du soleil".

De ahí que *kdš bʿl ḥmn*, parece que se trataría de un error de escritura en lugar de *qdš*, por lo que se haría referencia a que el santuario pertenecería a Ba'al Ḥammon, aunque sobre una estela de Constantina se lee *lʾdn lʾln ʾqdš bʿl ḥmn*, "al señor, al dios santo, a Ba'al Ḥammon"²⁵⁴. En Cartago, una inscripción que porta una fórmula similar, RES 327, es traducida por P. Berger, "au seigneur, au dieu du sanctuaire, Baal Hammon"²⁵⁵.

Se observa una ausencia de estelas en los estratos más antiguos que tal vez se deba a una fase inicial que constata un aspecto comunitario del rito, por lo que no habría necesidad de individualizar la deposición con una inscripción, o bien que las demarcaciones se realizaran en un material de tipo pedecedero como es la madera. Ello supondría explicar la falta de inscripciones en Monte Sirai ante la no necesidad en una comunidad pequeña, o bien que esta dependiera de un centro rector como aquel de Sulcis. Sobre la instalación de las estelas, la anterior inscripción CIS I 3778, precisa: *Adversus occasum solis et contra ortum solis*, frente al poniente y contra el levante.

La epigrafía aporta una serie de datos respecto a la posible configuración de la superficie del área sacra. CIS I 5510 con una fórmula de datación en el que se recoge la erección en el *tofet* de un don por un grupo de personas, tal vez una asociación, que según G. Garbini se trataría "di una capella o qualcosa di simile"²⁵⁶, en la cual se pondría la estela con la dedicatoria.

Por su parte CIS I 5775 menciona el santuario o alguna de sus partes en referencia a la erección de un monumento votivo, la inscripción finaliza con la palabra *bt* que CIS traduce como *templum*. Como ya se ha visto unas líneas más arriba, CIS I 3778 = KAI 78 recuerda la erección de una estela de piedra en honor de varias divinidades indicando en

²⁵³ M.H. Fantar, *Présence égyptienne à Carthage*, en *Hommages à Jean Leclant*, (*Bulletin d'Égyptologie*, 106/3), Paris 1993, p. 210.

²⁵⁴ Bertrandy et Sznycer, *op. cit.*, (nota 8), p. 27, nº 29.

²⁵⁵ Berger, *op. cit.*, (nota 70), p. 279.

²⁵⁶ G. Garbini, *Note di Epigrafia Punica-II. 8 – L'iscrizione cartaginese CIS I 5510 e il sacrificio «molk»*, *Rivista degli Studi Orientali*, 42 (1967), p. 9.

sus líneas 5-6 la orientación de la misma y su colocación en *bkdš bʿl ḥmn*, P. Xella²⁵⁷ ve un nuevo caso de testimonio de capilla en el *tofet*, es decir, de su interpretación de la palabra *qdš* aquí escrita *kdš*. Para G. Garbini sería un monumento diferente del campo de urnas²⁵⁸ “dobbiamo ammettere che il ‘santuario di Baal Hammon’ era un edificio distinto dal tofet, anche se presumibilmente doveva trovarsi non lontano e in rapporto con questo”²⁵⁹. E. Lipinski lee en lugar de *kdš*, la palabra *kbs*, “rampe, remblai, montée”, traduciendo la expresión como “‘la longue pierre dans la Montée de Baal Hamon’, qui pourrait être une voie à degrés, comme on en a trouvée dans la Carthage punique”²⁶⁰. La estela en torno al siglo IV, fue hallada *in situ*, por lo que como observa Ribichini “doveva trovarsi più verosimilmente «presso» che non «dentro» il QDŠ di Baal Hammon”²⁶¹. Este autor concluye que “Baal Hammon poteva essere venerato e considerato a pieno titolo come BʿL BT, cioè, a mio avviso, come «Signore del *tofet*»”²⁶², tomando como referencia la inscripción El-Hofra n° 25 dedicada a Baʿal Ḥammon *kbl bt*.

Respecto a *bʿl bt*, R. Charlier²⁶³, recogiendo la expresión en la inscripción de Kilamuwa, observa la interpretación de El-Hofra 25 “Baal de la Maison” en el más amplio sentido como “Baal du Sanctuaire”.

De la lectura de las inscripciones procedentes del *tofet* se puede apreciar que no se debe hablar de un rito de paso ya que no se menciona el nombre del iniciado. Además, este hecho, que no figure el nombre de la víctima, entra en consonancia con Lev. 12, por lo tanto niños en edad prematura.

Los documentos epigráficos hacen referencia a personas privadas. Como señala Maria Giulia Amadasi Guzzo: “Si presume che il nome del dedicante sia quello del padre della vittima”²⁶⁴.

No obstante una serie de inscripciones dobles tal vez podrían indicar sacrificios colectivos. CIS I 4596 donde realizan la actividad ritual un hermano y hermana, y quizás CIS I 386 en esta ocasión un padre y un hijo asociados en la misma dedicatoria. CIS I 385 representa el exvoto de dos mujeres, mientras que CIS I 382 y CIS I 383 portan dedicatorias en común de una mujer y un hombre sin relación evidente entre ellos. CIS I

²⁵⁷ P. Xella, *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et histoire d'un dieu phénico-punique*, (Collezione di Studi Fenici, 32), Roma 1991, pp. 47-51; Idem, KAI 78 e il pantheon di Cartagine, *Rivista di Studi Fenici*, 18 (1990), pp. 209-217.

²⁵⁸ G. Garbini, KAI 78 nella letteratura di un filologo, *Rivista di Studi Fenici*, 19 (1991), pp. 83-89; Idem, *op. cit.*, (nota 237), pp. 77-79.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 79.

²⁶⁰ E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Studia Phoenica XIV; Orientalia Lovaniensia Analecta 64), Leuven 1995, pp. 418-419, nota 15.

²⁶¹ S. Ribichini, Il sacello nel «tofet», M.G. Amadasi Guzzo, M. Liverani e P. Matthiae (eds.), *Da Pyrgi a Mozia* (Vicino Oriente - Quaderno 3/1), Roma 2002, p. 432.

²⁶² *Ibidem*, p. 433, nota 37.

²⁶³ Charlier, *op. cit.*, (nota 26), pp. 13-14.

²⁶⁴ Amadasi, 1986, *op. cit.*, (nota 12), p. 199.

5702 es realizada por un padre y su hija, mientras que CIS I 5939 una mujer “por” o “al puesto de su señor”. En su análisis de las inscripciones de Mozia, M.G. Amadasi Guzzo²⁶⁵ parece observar la deposición por parte de una misma familia, inscripciones 1, 3 y 4, o la inscripción 22 por dos hermanos, uno de los cuales puede también ser la persona que realiza el acto de la estela nº 30. En Maktar, Mdidi, Dougga, los ciudadanos o notables parecen ofrecer un sacrificio colectivo.

P. Xella reflexiona en un estudio acerca de la cuestión de las generaciones²⁶⁶, y para calcular la genealogía de la inscripción KAI 78, establece un cálculo de 30 años por generación llegando a una cifra de 5 siglos, ya que la datación paleográfica se establece en el siglo III, daría para los ascendientes de *bʿly* una presencia en Cartago desde la primera mitad del siglo VIII.

No obstante, y a pesar de la antigüedad de parte de los ciudadanos de Cartago, las inscripciones arcaicas representan un total de 11 hasta la mitad del siglo IV. En Sulcis, como se ha podido observar en páginas más arriba, una del siglo VII y otra del VI-V, las restantes son posteriores al siglo IV. En Nora, por contra, las inscripciones son del IV-III. En Mozia, las inscripciones son del VI al IV indicando una gran precocidad.

Evidentemente no se puede más que afirmar, a la vista de lo expuesto que *mlk* hace referencia en las estelas procedentes del *tofet* a un término técnico de una forma de sacrificio o de una ofrenda sacrificial como ya apuntaba Otto Eissfeldt²⁶⁷, y posteriormente siguiendo sus pasos R. Dussaud²⁶⁸ y J.G. Février²⁶⁹. El término *mlk* evocará un sacrificio de niños con o sin sustituto, *mlk bʿl*, o *mlk bšr*, “sacrifice en échange d’un enfant”, *mlk ʾmr*, “sacrifice d’un agneau” y *mlk ʾdm*, “sacrifice de sang” o “sacrifice d’un homme”.

René Dussaud²⁷⁰ aportaba a la comunidad científica la noticia de dos cipos descubiertos en el *tofet* de Salammbô por Cintas (CIS I 5684, 5685) con sufijo *-t* (*nšb mlkt bʿl*), que presentaría la alternancia dentro de la fórmula del género masculino y femenino, indicando con toda probabilidad el sexo de la víctima. Además: “Pour la première fois et d’une façon incostentable, cette formule est mise en relation directe avec les sacrifices d’enfants, sur le terrain même du dépôt de leurs cendres”²⁷¹, sin embargo P.

²⁶⁵ Amadasi, 1986, *op. cit.*, (nota 12), pp. 204-205.

²⁶⁶ Xella, *op. cit.*, (nota 257), pp. 210-211.

²⁶⁷ Eissfeldt, *op. cit.*, (nota 18).

²⁶⁸ R. Dussaud, Bibliographie: O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Syria, 16 (1935), pp. 407-409.

²⁶⁹ Février, 1953, *op. cit.*, (nota 44), pp. 8-18; Idem, *op. cit.*, (nota 87), pp. 161-171; Idem, *op. cit.*, (nota 158), pp. 52-63; Idem, 1960, *op. cit.*, (nota 44), pp. 167-187; Idem, *op. cit.*, (nota 128), pp. 1-10; Idem, Les rites sacrificiels chez les Hébreux et à Carthage, *Revue des Etudes Juives*, 123 (1964), pp. 13-18.

²⁷⁰ Dussaud, *op. cit.*, (nota 15), pp. 382-383.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 382.

Cintas²⁷² señala a este respecto que las estelas se hallaban “parfaitement seuls et sans urne sacrificielle dans leurs chambrettes”.

La interpretación del término, como se ha visto, ha sido propuesta bajo diversas perspectivas, como se ha podido comprobar. Otto Eissfeldt, quien como se ha dicho veía el término como “sacrificio” u “ofrenda sacrificial”, lo hacía a partir del sentido de prometer, del siríaco *melak* (apoyado sobre la tesis de J.B. Chabot²⁷³). En una recensión al trabajo de Eissfeldt, W. von Soden²⁷⁴ proponía derivar del verbo fenicio *hlk – ylk* “andar” al *yphil*, e “ir”²⁷⁵ dentro de la expresión *ylk zbh*. Tras una serie de diversos autores H. Bénichou-Safar²⁷⁶, concluía que: “Dans le premier cas, ce sens est forcé et ce, d’autant plus gravement que celui de «promettre» est lui-même, pour la racine concernée, mal attesté en cananéen. Dans le second, il est soit trop hardiment extrapolé à partir du *iphil* de HLK (quelque chose que l’on fait aller n’est pas nécessairement une offrande), soit abusivement tiré d’un idiotisme («faire aller un sacrifice» pour «offrir un sacrifice») dont le sens sacrificiel, fondamentalement étranger au verbe qu’il comporte, est induit par le seul substantif ZBH absent, lui, de nos formules”. Sin embargo, la autora se ve mediatizada por su propuesta de ritual de paso sin hacer caso de la observación de la utilización de verbos que denotan movimiento como el hebreo *‘olah*. Aún más, es significativo el hecho que sobre la mayor parte de las inscripciones de Calama, la actual Guelma, aparezca la palabra *zbh*, “sacrificio”. J.G. Février²⁷⁷ propone una serie de términos: *‘l*, *š’r*, *kn*, *trbt š qlt* o *qln*, que son utilizados para designar al niño, objeto del sacrificio.

Más acorde nos parece la interpretación de G. Garbini para quien la palabra designaba a la propia víctima del ritual. Dicho autor²⁷⁸ respecto a su función, observa aquella de un vicario: “E’ evidente che il bambino veniva sacrificato non in quanto tale, ma in quanto rappresentante di un altro individuo”. M.H. Fantar al realizar una lectura sobre la inscripción El-Hofra n° 54 llama la atención sobre la palabra *ml’k*, que el investigador tunecino deriva de la raíz *l’k* que conllevaría el concepto de mensaje.

Ello puede ponernos ante la siguiente tesitura, la elección de la víctima, debido a su no incorporación como miembro social pleno, es decir, sin haber sido aceptado a través de la imposición de un nombre, un elemento inmaculado que directamente puede llevar un mensaje a la divinidad. Lamentablemente no tenemos ningún texto que nos indique este concepto teológico. El uso de mensajeros para conectar el mundo divino y profano, es

²⁷² Cintas, *op. cit.*, (nota 60), p. 319.

²⁷³ Chabot, *op. cit.*, (nota 170), pp. 4, 12.

²⁷⁴ Soden, *op. cit.*, (nota 28), 45-46.

²⁷⁵ Février, 1953, *op. cit.*, (nota 44), pp. 8-9.

²⁷⁶ Bénichou-Safar, *op. cit.*, (nota 31), p. 143.

²⁷⁷ Février, *op. cit.*, (nota 158), p. 55.

²⁷⁸ Garbini, 1981, *op. cit.*, (nota 30), p. 132.

ampliamente atestiguado en el mundo semita²⁷⁹. Si se atiende a la hipótesis demográfica, que se intentará demostrar en la conclusión del presente trabajo, y a la ejecución del ritual en el que plantea una solicitud por parte del dedicante, la víctima cumpliría una doble función, aquella de mensajero de la demanda de petición de fecundidad y fertilidad y a la vez asegurar que ésta, por el momento, se ve desplazada a un futuro y se asegura con la reducción necesaria de un individuo del núcleo familiar.

La información epigráfica de los santuarios africanos tras la caída de Cartago, no se aleja de aquella dada por los santuarios de tipo *tofet* durante el periodo de auge cartaginés. Como bien señala A. Ferjaoui²⁸⁰, sobre una estructura básica se pueden observar una serie de transformaciones con el paso del tiempo. Así, de una primera secuencia:

Fórmula inicial: divinidad²⁸¹ precedida del *lamed*;
indicación del voto: *ndr ʾš ndr*;
nombre del dedicante y filiación;
fórmula de bendición

Se observan 4 variantes que no alteran por ello su concepción votiva:

Variante 1: Indicación del voto: *ndr*; nombre del dedicante y genealogía; nombre divinidad precedido de *lamed*; fórmula final

Variante 2: Indicación del voto: *ndr ʾš ndr*; nombre del dedicante y genealogía; nombre divinidad precedido de *lamed*; fórmula de bendición

Variante 3: Nombre divinidad precedido de *lamed*; fórmula de bendición; nombre del dedicante y genealogía

Variante 4: Mención del destinatario; verbo *ndr*; nombre del dedicante y genealogía; fórmula final

De la información que nos proporcionan destaca sobre todo la presencia de una serie de antropónimos líbicos. Pero lo que sin duda llama más nuestra atención en este campo de estudio es que al realizar el examen “des inscriptions où figurent les noms libyques offrent, nous semble-t-il, au moins une réponse partielle à cette question. En effet,

²⁷⁹ S.A. Meier, *The Messenger in the Ancient Semitic World*, (Harvard Semitic Museum Monographs 45), Atlanta 1998.

²⁸⁰ A. Ferjaoui, *Stèles du sanctuaire de Baʿal Hammon-Saturne de Henchir el-Hammi*, *REPPAL X* (1997), pp. 59-60. Un estudio precedente de Amadasi Guzzo, 1989-1990, *op. cit.*, (nota 12), pp. 831-843, ya aborda el tema desde esta perspectiva.

²⁸¹ Principalmente Baʿal con el epíteto *ḥmn* o *ʾdr* cuya equivalencia según se deduce de los aportes epigráficos es el griego Crono (EH gr. 3, 4-6), o el latino Saturno (EH lat. 1, quizás 2, 5, 6). Respecto a la deidad femenina Tanit se puede precisar que su grafía sería Tinnit (EH 24).

la grande majorité des Libyens attribuent des anthroponymes puniques à leurs fils”²⁸², es decir, a un padre de nombre líbico corresponde un hijo con nombre púnico, por lo que una buena parte de los oferentes serían númeridos semitizados.

Además, no se debe olvidar la presencia de fórmulas características como aquella *bym nʿm wbrk* “en día bueno y bendito”, que pervive en las inscripciones latinas, pudiendo incluso tratarse, como se ha señalado, de fórmulas de tipo númerido²⁸³.

El vehículo de expresión de estas estelas halladas en los *tofet*, la lengua púnica, aunque se dejara de escribir, continuó hablándose en el área de influencia de la antigua Cartago, siendo incluso la lengua de los cristianos de África²⁸⁴, ya que perduró como vehículo de comunicación en el medio rural. *Punica, id est Afra* “púnico, es decir, africano” (Agustín de Hippona, *In Ioannis epistulam tractatus*, 2,3). En este sentido, respecto a la celebración del ritual de la eucaristía, las palabras *ite, missa est*, es extraño que no hallen paralelo en la terminología litúrgica griega o latina, lo que supone para G. Garbini²⁸⁵ “la traduzione latina della parola *molek* «quod missum est»”.

²⁸² A. Ferjaoui, Les steles puniques de Constantine, *Reppal*, IV (1988), p. 292.

²⁸³ Fantar, *op. cit.*, (nota 140), pp. 125-133.

²⁸⁴ S. Lancel, La fin et la survie de la latinité en Afrique du Nord, *Revue des Etudes Latines* 59 (1982), pp. 270-273.

²⁸⁵ Garbini, 1975, *op. cit.*, (nota 30), p. 53.

Apéndice I – La inscripción de Nebi Yunis (RES 367)



Unica inscripción relativa a la problemática del *molk* procedente de la zona de sirio-palestina, concretamente hallada en Nebi-Yunis, entre Jafa y Ashdod. Actualmente se encuentra en el Musée de l'Ecole Biblique et Archéologique française de Jerusalem. A la propuesta inicial realizada de M.J. Lagrange¹, M. Lidzbarski² constata tres anomalías filológicas, mostrando además la no autenticidad en base a la comparación onomástica.

Los editores del *Répertoire d'Epigraphie Sémitique* (RES) recogen esta inscripción que se halla grabada sobre uno de los lados mayores de una “table (d’offrandes) en calcaire dur et poli; long. 1 m 16; larg. 0 m 98; épaisseur des bords 0 m 07; profondeur des panneaux creux 0 m 04”³.

La problemática respecto a esta inscripción viene dada en relación a la aparición de la palabra *mlk* dentro del texto. De ahí que al principio, mientras el paralelo de la secuencia abierta, *nšb mlk*, es efectivamente llamativo, no obstante debe ser señalado que a todos los paralelos púnicos aducidos sigue a la expresión *nšb mlk* con otro, presumiblemente cualificado término, tal como *bʿl* (KAI 61A) o *ʿmr* (KAI 61B). Esta deficiencia en la inscripción fenicia era ya apuntada por Lidzbarski, quien escribió: “In Z. 1 dürfe nšb mlk zu nšb mlk bʿl oder mlk ʿsr zu ergänzen sein ...”⁴. Este investigador arguye que la inscripción era una falsificación, una posición que posteriormente B. Delavault y A. Lemaire intentan refutar⁵. Ya, como ambos investigadores observan, las palabras *nšb mlk* aparecen “au milieu de la première colonne comme une sorte de titre”⁶.

B. Delavault y A. Lemaire⁷ proponen para esta inscripción, que datan en época helenística, una fecha en torno al siglo III-II, respecto al soporte que presenta un claro paralelo con las mesas de ofrendas de época ptolemaica en Egipto. Algunos antropónimos que aparecen se hallan claramente en conexión con Elefantina, portando nombres de deidades egipcias.

¹ M.J. Lagrange, Une inscription phénicienne, *Revue Biblique*, 1 (1892), pp. 275-281 y 473, pl. XLIV

² M. Lidzbarski *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Band I, Giessen 1902, p. 286.

³ RES I, p. 301.

⁴ Lidzbarski, *op. cit.*, (nota 2), p. 286.

⁵ B. Delavault et A. Lemaire, Une stèle ‘Molk’ de Palestine dédiée à Eshmoun? RES 367 reconsidéré, *Revue Biblique* 83 (1976), pp. 569-583; Idem, Les inscriptions phéniciennes de Palestine, *Rivista di Studi Fenici* 7 (1979), pp. 24-26.

⁶ *Ibidem*, p. 576.

⁷ *Ibidem*, pp. 571-573.

Colette Picard⁸, en su análisis, ratifica esta dedica a Eshmun sobre una mesa de ofrendas ligada al sacrificio *mlk*, colegando dicha inscripción con el texto ugarítico RS 24.266.

A. Gianto⁹, por su parte, reconstruye *mlk ʾmr*, pues considera que se trata del sacrificio *par excellence* durante el tercer y el segundo siglo, aunque tal opinión venía ya expresada en su estudio por C. Picard¹⁰.

Sobre su autenticidad no duda G.C. Heider, para quien: “Recently, however, an inscription discovered in the last century in Nebi-Yunis (just north of Ashdod on the Mediterranean coast) has been reappraised and offered as proof that *mlk* was a sacrificial term in Phoenicia, just as Eissfeldt et al. have argued it was in the Punic colonies”¹¹.

Sabatino Moscati¹² confirma la presencia de un ritual *mlk* a través de esta estela en la zona de Palestina, pero evidentemente le confiere un significado no cruento.

En cuanto a la tesis propugnada por Colette Picard, aquella basada en una comparación con el texto KTU 1.119 / RS 24.266, el cual se trata de una rogativa o una oración pública para elevar a Baʿal en caso de amenaza externa a la soberanía del estado ugarítico, la problemática gira en torno a la lectura de la línea 14. André Hedner¹³ observa al realizar la lectura de la tablilla ugarítica un sacrificio humano de primogénitos ya que en la línea 14 la palabra *b]kr* correspondería al hebreo *bʿkōr*.

André Dupont-Sommer¹⁴ está de acuerdo con esta interpretación, que el investigador francés pone en conexión con el sacrificio de Mesha de Moab o las fuentes clásicas como Diodoro y Filón de Bilbos, junto a las noticias de los *tofet* púnicos.

E. Lipinski¹⁵, observa que dentro de la inscripción *hʾrkt ʾs* equivale a *btm* “at his own expense”, expresión hallada en las inscripciones del *tofet*.

⁸ C. Picard, Le monument de Nebi-Yunis, *Revue Biblique*, 83 (1976), pp. 584-589.

⁹ A. Gianto, Some Notes on the Mulk Inscription from Nebi Yunis (*RES* 367), *Biblica*, 68 (1987), p. 399.

¹⁰ Picard, *op. cit.*, (nota 5), p. 587.

¹¹ G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, (JSOT Suppl. 43), Sheffield 1985, p. 182, además, para el autor, que propugna la evidencia del término como una deidad, también puede emplearse como un término sacrificial: “Secondly, even if one chooses to reject the entire argument presented above for the existence of a chthonic Phoenician M-l-k god in Melqart, one can argue at most that this stela shows that *mlk* could be used as a sacrificial term of some sort in Phoenicia by the third-second century B.C”, p. 184.

¹² S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano, 1991, pp. 42-43.

¹³ A. Herdner, Une prière a Baal des ugaritains en danger, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions* (1972), pp. 693-703.

¹⁴ A. Dupont-Sommer, Observations nouvelles sur l'expression "suspendi vivant sur le bois", *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1973), pp. 700-702.

¹⁵ E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Studia Phoenica XIV; Orientalia Lovaniensia Analecta 64), Leuven 1995, p. 479, nota 374.

C.F.A. Schaeffer¹⁶, por su parte, refuta a Hedner su lectura apuntando que la restitución está hecha sobre un calco, no directamente del texto, proponiendo que el término hace mención al primer nacido, pero que éste se refiere a un ser animal, no a un ser humano, y que los restos arqueológicos de la zona, en concreto las tumbas de niños, apuntan en sentido contrario a la difusión de tal práctica.

Por último, P. Xella¹⁷ está de acuerdo con esta última hipótesis señalando que el texto no aporta ulteriores manifestaciones que apoyen la propuesta del primogénito humano: “a parte le menzioni di un’offerta di *npš* alla dea Išhara (*recto*, línea 14) e a Ba‘al (*ibid.*, 15), le vittime sono sempre animali”¹⁸.

Las dos lecturas e interpretaciones ofrecidas de la línea 14 del texto son:

Hedner:	<i>nmlu</i> [.] [<i>b</i>]kr b[‘]l.	Nous (te) dédierons, [Un pre]mier-né (?), Ba[‘a]l
Xella:	<i>nmlū</i> [. d]kr b[‘]l	noi compiremo un [capo ma]schio, Ba[‘a]l

Otro texto, KTU 1.91 / RS 19.15, hallado en los archivos sud-occidentales publicado por Virolleaud¹⁹ en 1965, es presentado por el editor como un “texte liturgique concernant le sacrifice *mlk*”. Nuevamente en contra de esta propuesta P. Xella²⁰, opina que el texto es un texto administrativo conectado con la economía palatina según se deduce del verso de la tablilla que enumera una serie de villas del reino de Ugarit que han aportado jarras de vino para las ofrendas sacrificiales y las ceremonias mencionadas en el recto de la tablilla. En concreto *dbḥ* implicaba libaciones y ofrendas de vino, en general una ofrenda de tipo alimentario.

Dos de los primeros interpretes del texto conteniendo *mlkm*, M.C. Astour y H. Cazelles²¹, argüían que el contexto favorecía interpretar *mlkm* como divinizados sacrificios *molk*:

“The “canonical list of the Pantheon” in all three versions ended in deified personifications of certain cult objects and sacrifices. RS 1929 No. 17: rev. 9-12 has *uṭṭ*, *knr*, *mlkm*, *šlm*: “censer, lyre, *molk*-sacrifices, peace-offerings”²².

¹⁶ C.F.A. Schaeffer, Une prière a Baal des ugaritains en danger, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1972), pp. 697-699.

¹⁷ P. Xella Un testo ugaritico recente (RS 24.266, Verso, 9-19) e il sacrificio del primi nati, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 127-136.

¹⁸ *Ibidem*, p. 131.

¹⁹ C. Virolleaud, *Le palais royal d'Ugarit V, Textes en cuneiformes alphabétiques des archives sud, sud-ouest et des Petit Palais*, (Mission de Ras Shamra 11, C.F.A. Schaeffer (dir.), Paris 1965, n° 4, pp. 7-10.

²⁰ P. Xella, KTU 1.91 (RS 19.15) e i sacrifici del re, *Ugarit Forschungen*, 11 (1979), pp. 833-838.

²¹ H. Cazelles, Encore un texte sur Mâlik, *Biblica*, 38 (1957), p. 485; véase también Idem, Reviews: *Ugaritica V-Nouveaux textes accadiens, hurrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit; commentaires des textes historiques* par Jean Nougayrol, Emmanuel Laroche, Charles Virolleaud, Claude Schaeffer, *Vetus Testamentum*, 19 (1969), p. 550: *mlk ʿlm*: ug. *mlkm* (KTU I.108:1 rey muerto adquiere carácter divino). Divinización del sacrificio púnico *mlk*,

No hay duda que RES 367 constituye una prueba de la práctica en la zona del Mediterráneo oriental, sin embargo, traer a colación el texto ugarítico KTU 1.119 / RS 24.266, aunque la lectura pueda indicar el sacrificio humano de primogénitos, no cabe duda, como se ha intentado ya en este trabajo demostrar, éste no tiene ninguna conexión con el sacrificio de tipo *molk*, excepto en la posible indicación de la edad de las víctimas. No se puede establecer un antecedente en el mundo ugarítico para la práctica ritual fenicia, constatando que este aspecto, es uno más en las diferencias de tipo cultural y teológico entre ambos universos.

²² M.C. Astour, "Two Ugaritic Snake Charms" JNES 27 [1968], pp. 280-281.

Apéndice II – La cuestión de las divinidades



Una de las cuestiones que nos desvela la epigrafía son los nombres de las deidades a las que se solicita o ruega mediante el ritual ejecutado en el *tofet*. Las dos principales divinidades son, en un primer momento, Ba'al Hammon, al que posteriormente, a partir del siglo V, se une la diosa Tanit. Ambos, como se verá en esta breve relación¹, son divinidades no solo de tipo ctónico, sino también su potencia divina rige la fertilidad y la fecundidad.

A pesar de que la mayor parte de las inscripciones están dedicadas a esta pareja compuesta por Ba'al Hammon y Tanit, hay constancia o mención de otras divinidades. En el caso de Cartago, a los dioses en general (CIS I 3775) y a una tríada compuesta por Shamash, Sakon y Ba'al (CIS I 4963); en Susa, a Reshep (T4); en Nebi Yunis, a Eshmun (RES 367); o, tal vez, Ba'al 'Addir en Constantina (C128, EH4-19, 27 (que menciona un templo a esta divinidad), 42, 63, 241 (Costa 22bis = RES 330), aunque puede tratarse de un mero apelativo, Ba'al el potente, como sucede en esta misma localidad con la designación de Ba'al *hqdš* (C 104, EH 20, 64 (Costa 31 = RES 327), es decir, Ba'al el santo, la cual probablemente también se halle en Cartago, CIS I 4963.

Sin embargo, entre todas las menciones al universo divino, destaca una inscripción procedente del *tofet* de Cartago, CIS I 3775, que reza:

<i>l'm z ytn gr</i>	A estos dioses lo que ha dado Ger
<i>'štrt bn 'r</i>	'ashtart hijo de 'Ar
<i>š bn gr'štrt</i>	ish hijo de Ger'ashtart

Evidentemente puede tratarse de una simplificación de la fórmula standard en la que se mencionan a las dos divinidades Tanit y Ba'al Hammon, cuestión no ajena a los avatares de las inscripciones de los *tofet*, en los que a partir del siglo IV se tiende en

¹ Numerosos estudios se han centrado en los orígenes, desarrollo y cualidades de las divinidades que se exponen, no habiendo datos en la actualidad que permitan el planteamiento de nuevas hipótesis, ya que la principal fuente que puede aportar luz, los textos, para el mundo fenicio y su posterior sucesor, el mundo púnico, resultan hoy por hoy limitados.

ocasiones a una simplificación tal vez debido a un posible abaratamiento del pago al lapicida².

Resulta en el estudio de estas divinidades la aparición de una serie de paralelos o correspondencias con el fin de intentar esclarecer la función y la cosmogonía de este universo religioso, sin embargo hay que recodar la llamada de atención propuesta por W.F. Albright en su estudio de la religión de Israel: “We must always remember that the different places and different periods arranged the pantheon differently”³.

Ba‘al Ḥammon⁴

Clave es la monografía de Paolo Xella⁵ donde pone de relieve su aparición en torno al final de la Edad del Bronce en la zona de Siria y Palestina, con una gran difusión dentro del mundo púnico sin que la figura divina sufra alteraciones.

La primera referencia detectada se sitúa en Zinrili, sobre una inscripción datada en torno al 825 a.n.e.⁶. Xella observa que se presenta a la deidad “come una divinità dinastica, un dio ‘ancestrale’ e tradizionale, legato alla casa reale e protettore personale del sovrano”⁷, diferenciándose claramente de otro tipo de Ba‘al ciudadano, ligado no solo a la divinidad dinástica reinante sino sobre todo al Estado, adquiriendo una mayor fuerza de expansión. Lo que no supone una alteración de su personalidad: “Egli continua a presentarsi come un personaggio che, più degli altri, incarna e simboleggia le origini, individuali e sociali, colui nel quale si riconosce il guardiano e il garante delle tradizioni più antiche e più sacre, dei valori più elementari e più fondamentali come la famiglia, la discendenza, la paternità in tutti i loro aspetti e implicazioni. Così, come nel tempo del mito fu il padre degli dei e il creatore del cosmo, nella realtà attuale continua

² No se debe olvidar que en el mundo actual, la inclusión en las lápidas de los difuntos de una inscripción se paga por letra ejecutada.

³ W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1968, p. 74.

⁴ Estudios: E. Lipinski, Tannit et Ba‘al-Hamon, *Hamburger Beiträge zur Archäologie*, 15-17 (1988-1990), pp. 229-238; M.H. Fantar, Baal Hammon, *Reppal*, V (1990), pp. 67-105; P. Xella, *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et histoire d'un dieu phénico-punique*, (Collezione di Studi Fenici, 32), Roma 1991; E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Studia Phoenica XIV; Orientalia Lovaniensia .Analecta 64), Leuven 1995, en concreto para Ba‘al Ḥammon, véase: pp. 251-264.

⁵ Un primer avance, P. Xella, Baal Hammon nel pantheon punico. Il contributo delle fonti classiche, en A. González Blanco, J.L. Cunchillos Ilarri y M. Molina Martos (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*, (Biblioteca Básica Murciana Extra 4), Murcia 1994, pp. 177-190.

⁶ R.D. Barnett, The Gods of Zinjirli, *Compte Rendu de l'onzième Rencontre Assyriologique Internationale*, Leiden 1964, pp. 62-64, fig. 1. Según este autor sobre una estela de Ugarit observa un altar de incienso, ḥamman del cual habría tomado nombre la divinidad, y donde aparece decorando dicha estela una roseta dividida en cuatro que sería el símbolo de Ba‘al Ḥammon como dios de carácter meramente solar (pp. 62-63, fig. 2).

⁷ Xella, *op. cit.*, (nota 4), p. 84.

a essere il protettore della tradizione, colui da cui si attende più prima e radicale, che si venera all'interno della propria casa o nell'ambito di quel santuario a mezza via tra il pubblico e il domestico che è il *tofet*"⁸.

Respecto a la palabra que atribuye o complementa a Ba'al, J.G. Février⁹ ve en la raíz *ḥmn* la noción de calor, de ahí que Ba'al Ḥammon significaría "le maître brûlant" o "le maître du brûlant" con alusión al brasero solar. Por su parte G.C. Picard¹⁰, propone *ḥamman*, quemaperfumes, la pira, noción de calor y de brasero, conectándolo con el disco solar que aparece en las representaciones de las estelas¹¹. En este sentido, H. Ingholt¹² propone para Ba'al Ḥammon "maître du ḥammân = le maître du pyrée á encens".

La hipótesis de un topónimo viene supeditada a la información obtenida de la lectura del pasaje del Cantar de los Cantares 8, 11. A raíz de la publicación en 1926 de M. Dunand¹³ de las estelas epigráficas de Oumm el-ʿAmed, donde se menciona a la divinidad¹⁴ de cuya lectura G. Levi della Vida propone un topónimo. En este sentido Clermont-Ganneau¹⁵ propone ciudadano de Hammon sobre una inscripción hallada en Massoub. Dentro de esta hipótesis del topónimo, entra la identificación del lugar con el Monte Amano¹⁶, opinión contrastada por S. Gsell¹⁷, empleando en su argumento que en

⁸ *Ibidem*, pp. 233-234.

⁹ J.G. Février, *Paralipomena Punica, Cahiers de Byrsa*, 6 (1956), pp. 19-20.

¹⁰ G.C. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris 1954, p. 59. "Hammanim: "Les brûle-parfums, les pyrées".

¹¹ La hipótesis tendría su representación en torno a la figura de una divinidad sentada en un trono, con un cetro y haciendo un gesto de bendición, estando enfrente de ella un quemaperfumes o *thymaterion*. D.B. Harden, *The Phoenicians*, London 1971, p. 290, fig. 82.

¹² H. Ingholt, *Le sens du mot Ḥammân, Mélanges syriens offerts à M. Renè Dussaud*, Paris 1939, p. 795-802. En este sentido ḥammân como un altar donde se queman perfumes aunque de forma secundaria, véase G. Ryckmans, *La chronologie des rois de Sabaet du-Raydan*, Istanbul 1964, donde el investigador propone su comprensión como "el Incandescente", derivado de la raíz *ḥmn* "être brûlant" en conexión con Dhât Ḥimyan diosa sabea.

¹³ M. Dunand et R. Duru, *Oum el Amed, une ville d'époque hellénistique aux Echelles de Tyr*, Paris 1962, pp. 181-196.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 181-196. Véase también: P. Bordreuil, *Attestations inédites de Melqart, Baal Hammon et Baal Saphon à Tyr*, en C. Bonnet, E. Lipinski et P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia: acta colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984*, (Studia Phoenicia IV; Collection d'études classiques 1), Namur 1986, pp. 71-86; A. Caquot, *Nouveaux documents ougaritiques, Syria*, 46 (1969), p. 261, menciona la hipótesis del topónimo: "Le Baal Ḥamon de Carthage pourrait bien être le "seigneur" de cette localité phénicienne et de même le BʿL ḤMWN palmyrénien que des relations commerciales avec la Phénicie ont pu faire adopter par la tribu des Bny 'grwd".

¹⁵ C. Clermont-Ganneau, *L'inscription phéniciennede Ma'soub, Recueil d'Archéologie Orientale*, I, Paris 1888, pp. 81-84.

¹⁶ J. Halévy, *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques*, Paris 1883, pp. 426-427. F.M. Cross, *Canaanite Myth*, pp. 26-28, expone que *ḥmn* es el equivalente del ugarítico *ḥmn* (acadio *KUR*

dos ocasiones no aparece el término *b^cl*: CIS I 404, 405 y 3248, *lrbt lnt pn b^cl / wl³dn l³hmn*, pudiendo ser solo *hmn* el teónimo¹⁸.

En ocasiones, incluso, se ha llegado a una supeditación con el Ammón egipcio cuyo culto se difunde en el área líbica.

G. del Olmo Lete¹⁹ observa la conexión entre *hmn* fenicio y *hmn* ugarítico, siendo el Ba^cal del Ḥamon o Ba^cal del santuario palatino, en base al valor que tiene el lexema en la literatura cultural de Ugarit. Ello supondría, según el semitista español, la democratización del culto palatino cananeo del *hmn* en Ugarit²⁰.

H.J.W. Drijvers²¹, por su parte, opina que el epíteto no derivaría de la raíz *hmm* “to be, or grow, hot” sino propone la etimología **h³mh* “proteger”²², de donde la palabra aramea *ḥamānā*, así como la hebrea *ḥammān*, deberían traducirse por “chapel” o “sanctuary”.

La presencia en la inscripción de Kilamuwa y en Umm el-‘Amed/‘Amāwīd, han sugerido relacionar con el topónimo *hit.-hur*. Ḥam(m)ani/Ḥammunni, el monte Amanus²³.

E. Lipinski ve un lugar de culto²⁴. Mientras para P. Xella²⁵ que opta en este sentido por una instalación cultural, el término *hmn* que califica al dios, designa

ḥa-ma-ni), el topónimo que designa el monte Amanus, para ello presenta como argumento la conexión del accidente geográfico con el dios ʾEl en un himno hurrita: *ʾil pbnḥwm / hmn*, “ʾEl, the one of the mountain / ḥamān” (p. 28, nota 85), aunque el investigador admite que la sintaxis no es del todo clara. Sin embargo J.J.M. Roberts, *El, The Interpreter’s Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*, Nashville 1976, p. 256, es reacio a este planteamiento. Resulta curioso que en otro himno hurrita de Ugarit (CTA 166.50-51) el nombre del dios Nubadig es seguido por la palabra *hmn*: *nbdg / hmn*.

¹⁷ S. Gsell, *Histoire Ancienne de l’Afrique du Nord. IV. La civilisation carthaginoise*, Paris 1928, p. 280. Sin embargo, continúa siendo en ocasiones defendido, así Bordreuil, *op. cit.*, (nota 13), p. 84: “l’origine nord syrienne du Baal Ḥamon punique ne peut plus être écartée aussi facilement, amintenant que cette amulette témoigne d’un possible relais entre l’Amanus et Carthage pour la vénération de Baal Ḥamon”.

¹⁸ Gsell. *op. cit.*, (nota 14), p. 277, n° 4.

¹⁹ G. del Olmo Lete, La «capilla» o «temple» (*hmn*) del culto ugarítico, *Aula Orientalis*, 2 (1984), p. 278, nota 9.

²⁰ Idem, El *continuum* cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico, en A. González Blanco, J.L. Cunchillos Ilarri y M. Molina Martos (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*, (Biblioteca Básica Murciana Extra 4), Murcia 1994, p. 70.

²¹ H.J.W. Drijvers. Aramaic *hmn*³ and Hebrew *hmn*, *Journal of Semitic Studies*, 33 (1988), pp. 165-180.

²² “This root gives Hebrew *ḥōmāh*, “wall of a city”, ... The ending *-ān(ā)* of *ḥamānā* is not uncommon in the formation of Semitic nouns. The Masoretic punctuation provides it with a doubled *mem*, but this makes no difference to its meaning or its etymology”. *Ibidem*, p. 174.

²³ F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, pp. 27-28, nota 86; Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), pp. 251-254.

²⁴ E. Lipinski, Les racines syro-phéniciennes de la religion carthaginoise, *CEDAC Carthage*, 8 (1987), p. 40, n. 63; Idem, Zeus Ammon et Baal-Ḥammon, en C. Bonnet, E. Lipinski et P. Marchetti (eds.), *Religio*

“l’edicola-baldacchino”²⁶ que encuadra el lugar sacro del cual Ba‘al en objeto era señor²⁷. Para el autor se trata de un pequeño monumento que es representado frecuentemente en las representaciones que decoran las estelas púnicas en el Mediterráneo, posición que ratifica en su estudio posterior sobre los *χρυσοῖ νοῶν*²⁸.

M.H. Fantar²⁹ da una interpretación del nombre que hace constar de dos elementos: *h̄m*, con significado de “protector”, procedente de la raíz *h̄my*, y el sufijo prenominal *-n*, que significa “nuestro”. Por lo tanto sería “nuestro protector”, aunque debido a su combinación con Ba‘al habría alcanzado la función de nombre propio. Como confirmación a esta hipótesis ofrece la adaptación en época tardía del nombre al griego como Balamouni (*ΒΑΛΑΜΟΥΝ*), en latín Balamon³⁰, sobre una inscripción hallada en una estela de El-Hofra³¹. Además señala el carácter solar de esta divinidad, “caractère solaire qu’on a mis en évidence inviterait à percevoir dans les replis du vocable Hammon, les notions du soleil, du brasier solaire et de chaleur brûlante. Baal Hammon se présenterait ainsi comme le maître du soleil, du disque solaire et des autels où des matières odoriférantes étaient brûlées”³². En 1992, Fantar reitera en la propuesta de *h̄mn* como un adjetivo sustantivado con la noción de calor³³, proponiendo para CIS I 404 y 405, “au seigneur, au brûlant”, aunque también puede tratarse de una división *h̄m* con sufijo *n* al igual que *r̄bt -n*, con el significado de “nuestro protector”³⁴,

Esta lectura de las inscripciones CIS I 404 y 405 *lr̄bt ltnt pn b‘l wl’dn h̄mn*, es decir, al *h̄m n*, tomando *h̄my* raíz con significado de protección, permite a Fantar volver

Phoenicia: acta colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984, (Studia Phoenicia IV; Collection d’études classiques 1), Namur 1986, pp. 328-329.

²⁵ Xella, *op. cit.*, (nota 4), pp. 169-191.

²⁶ *Ibidem*, p. 229, siendo la designación de una capilla, templete o baldaquino, es decir, una instalación cultual. P. Xella, *I testi rituali di Ugarit*, (Centro di Studio per la Civiltà Fenicia e Punica 21; Studi Semitici 54), Roma 1981, pp. 4-46; Idem, *op. cit.*, (nota 4), pp. 169-225; Olmo Lete, *op. cit.*, (nota 19), pp. 277-280.

²⁷ Xella, *op. cit.*, (nota 5), p. 178: “Dal punto di vista storico, Baal Hammon appare in origine come un dio dinastico, protettore personale dei sovrani ed onorato nelle corti in speciali cappelle, denominate, appunto *h̄mn*”.

²⁸ P. Xella, *I χρυσοῖ νοῶν* dei Cartaginesi, *Aula Orientalis (Homenaje G. del Olmo Lete)*, 17-18 (1999-2000), pp. 363-366.

²⁹ Fantar, *op. cit.*, (nota 4), pp. 67-105.

³⁰ J. Ferron, Dédicace latine à Baal-Hammon, *Cahiers de Byrsa*, 3 (1953), pp. 113-118, pl. I.

³¹ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d’El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, p. 168, griego nº 2, 1-2. Además pp. 167-168, griego nº 1, 1.

³² Fantar, *op. cit.*, (nota 4), p. 73.

³³ M.H. Fantar, Formule propitiatoire liée au culte du Tophet, *Histoire et archéologie de l’Afrique du Nord (Actes du Ve Colloque International (Avignon, 9-13 avril 1990))*, Paris 1992, p. 66.

³⁴ *Ibidem*, p. 67.

reiterar su hipótesis³⁵. Para el investigador tunecino es el dios protector de Cartago, de los cartagineses y de la comunidad de los púnicos.

Por su parte E. Lipinski³⁶ en referencia a las inscripciones CIS I 404 y 405, opina que *bʿl* es omitido presentando solo *ḥmn*, por lo que no sería un epíteto sino un propio teónimo, cuestión que aprovecha para volver a la hipótesis de un dios hurrita en relación con el Amanus.

J. Hoftijzer y K. Jongeling en la entrada para la palabra *ḥmn*³⁷, lo presentan como un sustantivo masculino probablemente “meaning incense altar or chapel with such an altar”.

Respecto a la implicación dentro del panteón fenicio, sobre todo en relación a la ciudad de Tiro, M.E. Aubet³⁸ propone considerar a: “Melqart, como dios dinástico, simbolizó la monarquía, en tanto que Tanit y Baal simbolizaron la oligarquía, representada por la familia de los Magónidas”. No cabe duda de que Baʿal Ḥamon recibía culto en la mencionada ciudad junto a Melqart y Baʿal Saphon³⁹ y para Y. Yadin, se trataba de una divinidad lunar entre los yaoudianos y los fenicios⁴⁰.

La presencia del culto rendido a esta divinidad en Tiro es recogido por Quintus Curtius Rufus, *De rebus gestis Alexandri Magni*, IV, iii, 23, en donde es mencionado como Saturno.

En El-Hofra, esta equiparación recae sobre el nombre griego de esta deidad, así sobre una estela erigida por un griego, Alkimedes⁴¹, que dedica en su lengua a Kronos y a Tanit *pn baʿal*. Como se ha dicho antes otra estela de El-Hofra⁴², también en lengua griega, cuyo dedicante es Sosipolis se dedica a Balamouni. La conexión con esta divinidad no significa que deban atribuirse todas las características de la divinidad

³⁵ M.H. Fantar, *Carthage. Approche d'une civilisation*, II, Tunes 1993, pp. 267-270.

³⁶ Lipinski, *op. cit.*, (nota 24), p. 33.

³⁷ J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Part One, ʾ - L, (Handbuch der Orientalistik. Abt.1, De Nahe und Mittlere Osten Bd. 21, T. 1), Leiden 1995, *ḥmn*, p. 382.

³⁸ M.E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona 1997, p. 137.

³⁹ Bordreuil, *op. cit.* (nota 14), pp. 71-86. Además, véase: P. Bordreuil et A. Ferjaoui, A propos des «fils de Tyr» et des «fils de Carthage», en E. Lipinski (ed.) *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 137-139; H. Sader, Nouvelle inscription punique découverte au Liban, *Semitica* 41-42 (1993), pp. 107-116; o la dedicación greco-latina de Leptis Magna hallada en Tiro: J.P. Rey-Coquais, Une dédicace de Leptis Magna à Tyr, en A. Mastino (ed.), *L'Africa romana IV. Atti del IV convegno di studio, Sassari, 12-14 dicembre 1986*, Sassari 1987, pp. 597-602.

⁴⁰ Y. Yadin, Symbols of Deities at Zinjirli, Carthage and Hazor, en J.A. Sanders (ed.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of N. Glueck*, New York 1970, pp. 199-231, hipótesis recogida por Caquot, *op. cit.*, (nota 14), p. 261.

⁴¹ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 31), pp. 168-169, griego nº 3.

⁴² *Ibidem*, , p. 168, griego nº 2.

griega. En las estelas de El-Hofra⁴³ se le califica, sustituyendo la segunda parte del nombre, de Addir “potente”⁴⁴. Para Ribichini “Baal Addir, divinità di carattere chtonio che possiamo, qui, immaginare identica al dio Baal Hammon ... o come una sua particolare manifestazione locale”⁴⁵. Además se puede señalar que sobre la estela nº 4 y nº 19 el calificativo *addir* parece sustituir a aquel de *hmn*, como se puede deducir así mismo observar en la estela nº 42 donde aparece solo esta divinidad sin Tanit. También se le califica como santo, permaneciendo este calificativo en las menciones latinas, donde Saturno⁴⁶ es denominado “Dominus Sanctus”. Esta santidad también la constatamos en el *tofet* de Cirta, la actual villa de Constantina en la estela El-Hofra nº 64⁴⁷, datada en el año 11 del reinado de Micipsa, el escriba sustituye el determinativo *hmn* por el calificativo *hqdš* “el santo”. Otra estela de este lugar, nº 29 - RES 317⁴⁸, porta la inscripción *lʾdn lʾln ʾqdš bʾl hmn mtnt š ndr hnʾ bn mgn*, “al señor, al dios santo Baʿal Hammon, ofrenda que ha dedicado Hannoʾ hijo de Magon”, aunque en este caso la ambivalencia de una traducción puede darnos “al dios santo”⁴⁹ o “al dios del santuario”⁵⁰. Sin embargo, como bien señala M.H. Fantar, también podría bien ser traducidas las primeras palabras “al señor, al dios del santuario Baʿal Hammon ...”⁵¹. Este mismo autor incide en otra visión ofrecida por la estela CIS I 3943 de Cartago donde al comienzo se presenta “a El, a Baʿal Hammon y a la señora, a Tanit ...”, siendo el término que designa a la divinidad El simplemente el sustituto de *ʾdn*, “señor”, y por ende, no mencionar por ello al dios de Ugarit. Sobre otra estela de Cartago, CIS I 4948, *ʾl* se emplea como un simple sustantivo sin otra connotación, igual que tendría el valor de Elon en las estelas de Constantina.

Respecto al título *ʾdn*, “señor”, se halla ya en las estelas arcaicas de Cartago y en aquellas de Malta. Con la romanización Baʿal Hammon es sustituido por Saturno, pero el título *adon* se mantiene⁵². Sin embargo, más que una sustitución de una divinidad por

⁴³ *Ibidem*, pp. 14-15, nº 4, p. 22, nº 19 y p. 41, nº 42.

⁴⁴ J.G. Février, A propos de Baal Addir, *Semitica*, 2 (1949), pp. 21-27.

⁴⁵ S. Ribichini, *Il Tofet e il sacrificio dei fanciulli*, (Sardò 2), Chiarella-Sassari 1987, p. 17.

⁴⁶ Inscripción de Sabratha, en Tripolitania, bilingüe latino-púnica Saturno – Baʿal Hammon. M. Szynger, Observations sur deux inscriptions néopuniques de Tripolitaine récemment publiées, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 112 (1988), pp. 195-196.

⁴⁷ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 31), pp. 61-62

⁴⁸ F. Bertrand et M. Szynger, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987, p. 27, nº 29.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁰ RES 327.

⁵¹ Fantar, *op. cit.*, (nota 35), p. 275.

⁵² Inscripción latina de Béchateur, la antigua Thisi, menciona un *sacerdos Adonis* (CIL VIII 1211); sobre otra inscripción hallada en Népheris, en el actual Henchir Bou Beker, al pie del cabo Bon, *Adoni Augu(sto)* (CIL VIII 2031). M. Leglay, *Saturne africain. Monuments*, vol. I, Paris 1961, p. 92, nº 28, la data entre el 198 y el 209 n.e.

otra, se trata de una asimilación con carácter coetáneo si se atiende a la inscripción bilingüe de la Tripolitania romana, donde aparece por una parte Ba'al Hammon en el texto neopúnico, y Saturno en el texto latino⁵³.

En latín los apelativos se amplían a *frugifer* y *deus frugum* en conexión con la fertilidad de la tierra, de la cual esta divinidad sería la promotora⁵⁴.

Para M. Leglay, quien señala que tras la conquista romana sigue siendo venerado bajo la advocación de Saturno, esta asimilación vendría de la mano de lo helenófonos al servicio de los reyes númidas, con la equiparación con Kronos, cuyo referente latente, como ya se ha visto, son las inscripciones de El-Hofra⁵⁵.

Así pues, esta divinidad que puede ser considerada la más importante del panteón cartaginés, es identificada con Cronos⁵⁶ (*interpretatio graeca*), Saturno (*interpretatio latina*)⁵⁷, Júpiter⁵⁸, Apolo⁵⁹, Poseidón. Algunos historiadores contemporáneos lo relacionan con Plutón⁶⁰ puesto que parece que en Africa recibe culto bajo este teónimo como protector de los muertos, e incluso se ha establecido un paralelo con el dios libio Ammon-Ra⁶¹.

⁵³ M. Rossi e G. Garbini, Nuovi documenti epigrafici dalla Tripolitania romana, *Libya antica*, 13-14 (1976-1977), pp. 7-20; M. Leglay, Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne africain, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 187-188, n° 1.

⁵⁴ E. Lipinski, Pluton, hypostase chthonienne de Baal Hamon?, en A. Mastino, *L'Africa romana VII. Atti del VII convegno di studio, Sassari, 15-17 dicembre 1989*, Sassari pp. 245-250.

⁵⁵ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 31), pp. 167-178.

⁵⁶ Tanto las fuentes literarias, como se ha observado en el capítulo dedicado al análisis de las fuentes, como en las fuentes epigráficas: KAI176 *KPONNI ΘENNEΘ ΦENHBAA*. Respecto a los materiales de El-Hofra, véase también KAI 175; Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 31), pp. 168-171, gr. 3-6; J. Marcillet-Jaubert, en Bertrand et Szyner, *op. cit.*, (nota 48), pp. 84-85.

⁵⁷ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 31), pp. 176-178, lat. 1; 2; 4; 5; 7; J. Toutain, Sur le nom d'Adon donné à Saturne, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1918), pp. CLXX-CLXXII, llama la atención acerca de uno de los títulos atribuidos a Saturno por la comunidad de fieles: *adon*, es decir, la equiparativa al término fenicio *'dn* que significa "señor", o según el autor "celui qui détient la puissance, l'autorité, la compétence et l'efficience".

⁵⁸ En la víspera de la batalla de Tessin, en el 218 a.n.e., Hannibal ofrece a Júpiter un sacrificio (Tito Livio, XXI, 45, 8). J. Carcopino lo equipara con Ba'al Hammon ya que la víctima ofrendada por el general cartaginés es un cordero, la víctima en teoría preferida por Ba'al. Respecto al Zaus Amon de Siwa, véase: Lipinski, *op. cit.*, (nota 24), pp. 307-332.

⁵⁹ Février, *op. cit.*, (nota 9), (A propos du serment d'Hannibal), pp. 18-19. Propone la equivalencia de Apolo con Ba'al Hammon, divinidad solar; y de Hera con Tanit.

⁶⁰ L. Foucher, *Hadrumantum*, Tunis 1964, p. 262; Ribichini, *op. cit.*, (nota 45), p. 49.

⁶¹ Gsell, *op. cit.*, (nota 17), p. 284.

La conexión de un culto infernal, como el supuesto bajo la advocación de Plutón, remarcaría la hipótesis de la víctima en el sentido, como se ha pretendido explicar de su condición de mensajero hacia el mundo infernal⁶².

En la inscripción CIS I 3778, procedente del *tofet* de Cartago, se le menciona en tercer lugar, tras Ba'al Shamim y Tanit, lo que parece estar en conexión con el Juramento de Hannibal (Polibio, VII, 9, 2-3) en el cual primero se menciona a Zeus (Ba'al Shamim), luego Hera (Tanit) y después vendría Ba'al Hammon⁶³.

P. Xella propone que la dedica la hace un individuo que “offre agli dèi un piccolo monumento” indicando que se trata de “un documento di culto privato”⁶⁴ (p. 212). Por su parte, G. Garbini corrige la datación paleográfica anterior del siglo III al siglo IV⁶⁵. Para Garbini aunque *mnšbt pslt* puede significar “estela tallada”, en su análisis del verbo *psl* observa que más que en el sentido de tallar una piedra dando una forma se trata de tallar haciendo una escultura⁶⁶. KAI habla de piedra alta a pesar que el cipo tiene una altura de 95 cm, contando incluso los 35 cm del zócalo, siendo menor que algunos ejemplares que superan el metro de altura⁶⁷. El texto habla incluso de una estela orientada hacia el occidente situada en el santuario, *bkdš*, de Ba'al Hammon. Sin embargo, las estelas halladas *in situ* en Mozia en la cuadrícula 22/22a tienen su cara hacia el norte⁶⁸, aquellas de la cuadrícula 33 y 36 hacia el sudeste⁶⁹. Además considera que se trata de un elemento secundario, tanto en cuanto, a la hora de realizar reformas en el área sacra, son arrancadas de su lugar de origen y reutilizadas en la construcción de muros y basamentos⁷⁰. Situación que sirve a G. Garbini para suponer que este santuario de Ba'al Hammon mencionado en la inscripción se trataba de un edificio distinto al *tofet*, y que debía de hallarse cerca y en relación con éste. Además las estelas

⁶² Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), p. 261: “il s'agirait moins d'un syncretisme punico-grec que d'un transfert de certains attributs chthoniens ou de leur partage entre Baal Hamon et le dieu grec associé à Déméter et à Koré, les déesses Thesmophes de Sicile dont le culte a été introduit à Carthage en 396 av. J.C.”. Noticia recogida por Diodoro de Sicilia, XIV, 77.

⁶³ Février, *op. cit.*, (nota 9), pp. 13-22.

⁶⁴ P. Xella, KAI 78 e il pantheon di Cartagine, *Rivista di Studi Fenici*, 18 (1990), p. 212.

⁶⁵ G. Garbini, KAI 78 nella lettura di un filologo, *Rivista di Studi Fenici*, 19 (1991), p. 83.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 85.

⁶⁷ P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del tofet di Cartagine*, Studi Fenici, 8), Roma 1976, p. 38.

⁶⁸ I. Brancolli, A. Ciasca, G. Garbini, B. Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-III. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 24), Roma 1967, pp. 16-17, fig. 10, tavv. XI, XIII-XVI.

⁶⁹ A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, S. Moscati e V. Tusa, *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970, p. 75, fig. 10, tav. XLIII; F. Bevilacqua, A. Ciasca, G. Matthiae Scandone, S. Moscati, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-VII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 40), Roma 1972, p. 91.

⁷⁰ Garbini, *op. cit.*, (nota 65), p. 86.

del *tofet* constituyen el recordatorio de la ofrenda de un sacrificio a la divinidad, no la propia ofrenda que sería el caso de un monumento erigido dentro de un templo⁷¹.

Sobre una tesera de Palmira con la representación de un busto imberbe aparece la leyenda BL ḤMN; mientras que en otras del mismo lugar de procedencia portan BL ḤMWN. Cabe destacar que en el reverso de la primera tésera se halla la imagen de un caballo hacia la izquierda en actitud de movimiento, portando encima una estrella a seis radios⁷².

En las inscripciones de Mozia se detecta la omisión de *hmn*⁷³. “Quand il est omis, peut-être faut-il en rendre compte par la tendance aux particularismes locaux, issus de confusions ou de phénomènes de syncrétisme qui continuent d’échapper à la recherche”⁷⁴.

Si atendemos a CIS I 5510, no se puede establecer un paralelo entre esta divinidad y Melqart el dios tutelar de Tiro ya que a la línea 5 Baʿal Ḥammon es invocado contra los que cometerían el sacrilegio de dañar las fundaciones de un edificio sugerido por el contexto. La línea 6 se dirige a los fieles de Melqart: “Quién invoque a Melqart, que (Melqart) la ventaja al mantenerlo próspero y al mantenerlo a la comodidad en (este) lugar dónde habrá realizado los ritos, de tal modo que lo proteja, y para él, serán la riqueza y la prosperidad”.

Existe una problemática en torno a su identificación con la figura del dios El. Todo parte de la noticia aportada por Filon de Biblos (Eusebio, *Praeparatio evangelica*, IV, 16, 11d (= I, 10, 40c) quien propone la identificación del dios fenicio El con el dios griego Kronos⁷⁵, confirmado por Damascio, Vita Isidori, 115.

Susan Ackerman, en un estudio sobre la promesa de embarazo a seis mujeres en el Antiguo Testamento⁷⁶ dando a luz un hijo excepcional: Sarah y su hijo Isaac, Rebeca y su hijo Jacob, Raquel y su hijo Joseph, la mujer de Manoah y su hijo Samson, Hannah y su hijo Samuel y, por último, la mujer shunammita y su hijo, muestra que las divinidades masculinas como Yahweh, y en consecuencia en un primer momento El, posteriormente, como se acaba de ver, en el universo fenicio según Filon de Biblos equiparado a Baʿal Ḥammon, como padres y creadores, prometen y proveen de prole a ciertos individuos (en el caso de Ugarit El a Kirta y Danʿil), siendo dioses de la fertilidad que dan niños y divinidades de sacrificio de niños quienes demandan su

⁷¹ *Ibidem*, p. 87.

⁷² J.G. Février, Essai de reconstruction du sacrifice Molek, *Journal Asiatique*, 248 (1960), p. 173.

⁷³ M.G. Amadasi Guzzo, *Scavi a Mozia - Le iscrizioni*, (Collezione di Studi Fenici, 22), p. 19, n° 4.

⁷⁴ Fantar, *op. cit.*, (nota 35), p. 273.

⁷⁵ S. Ribichini, Su alcuni aspetti del Kronos fenicio, en E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Pisa-Roma 1996, pp. 371-381. Anteriormente, R. Dussaud, Milk, Moloch, Melqart, *Revue de l'Histoire des Religions*, IL (1904), pp. 163-168, proponía la identificación de Baʿal Ḥammon con El, gran dios de los semitas.

⁷⁶ S. Ackerman, Child Sacrifice: Returning God's Gift, *Bible Review*, 9/3 (1993), pp. 20-29 y 56.

retorno, “the god who gives a child has a right to demand its return”⁷⁷. No obstante se obró, como hemos visto anteriormente en el capítulo dedicado a los textos bíblicos, una operación de cambio de intenciones, en el sentido que Yahweh introduce mecanismos de substitución, bien sea por la redención a través de un animal o por su dedicación como naziritas al servicio de la divinidad.

S. Ribichini en un análisis de la divinidad El a través de una inscripción neopúnica del siglo II hallada en Leptis Magna⁷⁸ (KAI 129) acertadamente observa que: “E pur vero, del resto, che le interpretazioni tra divinità appartenenti a orizzonti religiosi tra loro distinti non sono sempre univoche né si giustificano in base a un unico criterio di somiglianza/identificazione. Così è possibile che al fenicio El corrisponda il greco Kronos, nel suo ruolo di dio cosmogonico, ma è anche verificabile come, nello specifico ruolo di dominatore della potenza della terra, l’identificazione del dio El, in altri contesti, sia avvenuta con le figure più consone a tale ruolo: da un lato Ea, signore dell’Apsu mesopotamico, dall’altro un dio Poseidon/Neptunus, variamente configurato nei culti nord-africani o dell’Oriente romanizzato”⁷⁹.

Cartago CIS I 3943, arroja algo de luz en torno a esta cuestión. La inscripción presenta la fórmula dedicatoria “A El, a Ba‘al Ḥammon y a la señora a Tanit...” en este caso funciona como al dios, ocupando el lugar de al reiterativo al señor (anteriormente como se ha podido apreciar en la mención al dios santo en Cirta). En CIS I 4948 es utilizado como un simple sustantivo que designa a una divinidad masculina sin ninguna otra connotación. Sin embargo, en los restos epigráficos de Oumm el-‘Amed se menciona El Ḥammon que se debe traducir El de Ḥammon como un simple topónimo⁸⁰ en este caso sería un nombre genérico como en CIS I 8 (Karatepe) *el qone areš*, “dios creador de la tierra”.

F.O. Hvidberg-Hansen⁸¹, en este sentido, ve a Ba‘al HMN tanto como una deidad El como una deidad Ba‘al. Comparando la posición de Ba‘al HMN-TNT con El-

⁷⁷ *Ibidem*, p. 28.

⁷⁸ G. Levi della Vida e M.G. Amadasi Guzzo, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, Roma 1987, pp. 45-46: *ʿl qn ʿrš*. Expresión atestiguada en Karatepe, KAI 26 = TSSI III, 15, A, III, 18, inscripción bilingüe en fenicio y luvita, en cuya lengua corresponde al dios Ea, E. Lipinski, Ea, Kothar et El, *Ugarit Forschungen*, 20 (1988), pp. 137-143.

⁷⁹ S. Ribichini, Il dio El a *Leptis Magna*: note comparative, en M. Khanoussi, P. Ruggeri e C. Vismara, *L’Africa romana. Ai confini dell’Impero: contatti, scambi, conflitti. Atti del XV convegno di studio, Tozeur, 11-15 dicembre 2002*, Roma 2004, p. 1564.

⁸⁰ Caquot, *op. cit.*, (nota 14), p. 261.

⁸¹ F.O. Hvidberg-Hansen, *La Déesse TNT: Une Etude sur la religion cananéno-punique, vol. 1. Texte*, Copenhagen 1979, p. 117. Respecto a *hmn*, en su estudio de la diosa Tanit, hace una nota especial en *vol. 2. Notes*, Copenhagen 1982, pp. 127-133.

‘Attirt y Ba‘al-ʿAnath en Ugarit, apoyándose en el tratado de Esarhaddon con Tiro, del siglo VII, y los textos de Elefantina⁸².

John Day⁸³ sigue la línea de interpretación de la mayor parte de los investigadores biblistas, identificando la mención bíblica del *tofet* de Jerusalem de la divinidad Ba‘al con Ba‘al Hadad, la deidad cósmica de la tormenta. De esta manera propone que el púnico Ba‘al Ḥammon es simplemente un epíteto de Ba‘al Hadad, aunque no hace la misma ecuación de Ba‘al Ḥammon con la deidad Molek, como se verá al tratar esta posible divinidad algunas líneas más abajo.

Giovanni Garbini, plantea que Ba‘al Hadad asume el nombre de “rey de la ciudad” en el universo fenicio. Sin embargo: “Vale a dire che Baal Hammon e Melqart rappresentano sue diverse caratterizzazioni della stessa divinità, che in ultima analisi non è altri che il grande dio siro-anatolico”⁸⁴. Para este autor, “il più frequente appellativo di Ba‘al Ḥammon, testimoniato dall’onomastica, è *mlk*, cioè «re» e che le vittime umane, in determinati contesti epigrafici, venivano designate, a seconda del sesso, come *mlk* «re» ovvero come *mlkt* «regina»”⁸⁵.

Tanit⁸⁶

Se sigue la interpretación clásica frente a la vocalización griega Tinit que se desprende de la lectura atestiguada de la inscripción bilingüe hallada en el santuario de El-Hofra en Constantina, la antigua Cirta, Argelia⁸⁷.

En 1837 W. Gesenius presenta ante la comunidad científica a la divinidad Tanit. E. Renan adopta la misma pronunciación. La vocalización se hace Tanit por conveniencia, en estelas del norte de Africa excepcionalmente *tyni*⁸⁸ o *tmt*⁸⁹. R. Dussaud

⁸² *Ibidem*, p. 118.

⁸³ J. Day, *Molech. A god of Human Sacrifice in the Old Testament*, (University of Cambridge oriental publications 41), Cambridge 1989, pp. 34-40.

⁸⁴ G. Garbini, Il sacrificio dei bambini nel mondo punico, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia biblica: Atti della Settimana (Roma, 10-15 marzo 1980)*, vol. I, (Centro Studi Sanguis Christi 1), Roma 1981, p. 132.

⁸⁵ G. Garbini, Influenze nordafricane sulla liturgia del cristianesimo primitivo, *Studi Magrebini*, 7 (1975), p. 49.

⁸⁶ Estudios: F.O. Hvidberg Hansen, *La Déesse TNT: Une Etude sur la religion cananéenne-punique*, vol. 1. *Texte*, vol. 2. *Notes*, Copenhagen 1979; Lipinski, *op. cit.*, 1988-1990, (nota 4), pp. 210-228; así como su monografía *op. cit.*, 1995, (nota 4), en concreto para Tanit, véase: pp. 199-215.

⁸⁷ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 31), pp. 167-69, 175. *Θεινείθο Θινιθ*.

⁸⁸ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 31), n° 24,1; 80,1; Bertrand et Sznycer, *op. cit.*, (nota 48), n° 45,2; 127,1.

⁸⁹ CIS I 221, 853. En el templo consagrado a Hera/Juno, en Tas Silg, Malta, aparece como *lt*, *tn* o *t*: G. Levi della Vida, Recensioni *Missione archeologica italiana a Malta: Rapporto preliminare della campagna 1963*, *Rivista degli Studi Orientali*, 39 (1964), p. 318.

en 1907 al realizar la lectura de un texto neopúnico⁹⁰ ya presentaba la forma *tynt*; y sobre las inscripciones griegas⁹¹ se encuentran las formas *Thenneith* y *Thinith*, sugiriendo que en Numidia en una época tardía se puede constatar una vocalización *Tinnit*.

Varias son las hipótesis acerca de su origen⁹². Entre ellas la hipótesis de un origen líbico propuesta por G.C. Picard⁹³, que recoge una hipótesis de R. Dussaud quien señalaba que: “Car le nom Tanit, ou mieux Taint prononcé Tént, n’est pas phénicien mais purement africain”⁹⁴. Otra de las hipótesis plantea un origen egipcio en relación a la diosa Neith más el prefijo líbico-beréber femenino singular *ta-*. Además su visión leontocéfala hace que halla una equiparación por el *nomen* como por el *numen*.⁹⁵

E. Lipinski propone una raíz del sustantivo *taniti*, atestiguado en una inscripción pseudojeroglífica luvita de Tell Barsip, la capital de Bit-Adini a unos 20 km al sur de Karkemish. Esta raíz sería **tenne* atestiguada dentro del hebreo bíblico con el sentido de lamentación, por lo que llega a la conclusión de “faire dériver le nom de Tannit de *tanne* et de traduire par “pleureuse cultuelle”. Tanit en face de Baal serait alors la prêtresse qui se lamente en face de Baal”⁹⁶.

Otros autores ven la raíz *tn* que puede designar a la serpiente o a la forma *tannin* el monstruo marino bíblico o la fiera de Miqueas (1, 8) y de Malaquías (1, 3, véase además Lam. 4, 18), por lo que *tn* sería la forma femenina de *tn*, siendo la diosa chacal o la diosa fiera, volviendo a su conexión leontocéfala que recuerda a la estatua de Thinissut⁹⁷, dentro de un templo consagrado a Tanit y Ba‘al Ḥammon (RES 942; KAI 137).

F.O. Hvidberg-Hansen propone, acerca de la palabra TNT, por contra explicar su origen como una adaptación fonética del teónimo de Anat precedido por el artículo *t* del líbico⁹⁸, sería por tanto una forma femenina con *t* prefijada de la palabra *‘nt*, en la que *‘* se abandona, considerando la forma prefijada propia del mundo líbico-bereber⁹⁹. El

⁹⁰ R. Dussaud, Le dieu phénicien Echmoun, *Journal des Savants* (1907), p. 43. Para una pronunciación del teónimo véase también Gsell, *op. cit.*, (nota 17), p. 240, n. 5 y 6.

⁹¹ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 31), pp. 167-169.

⁹² Para una discusión sobre su etimología: R.A. Oden, *Studies in Lucian’s De Syria Dea*, Missoula 1977, p. 92, nota 220.

⁹³ Picard, *op. cit.*, (nota 10), p. 59.

⁹⁴ Dussaud, *op. cit.*, (nota 90), p. 43.

⁹⁵ W. Gesenius, *Scripturae linguae phoeniciae monumenta quotquot supersunt*, Leipzig 1837, pp. 115-118.

⁹⁶ E. Lipinski, Les racines syro-phéniciennes de la religion carthaginoise, *CEDAC Carthage*, 8 (1987), p. 30.

⁹⁷ A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, Tunis 1910, pp. 9-10 y 42-48, pl. VI, 2.

⁹⁸ Hvidberg Hansen, *op. cit.*, (nota 81), pp. 140-141.

⁹⁹ Afortunada parece la observación de G.W. Ahlström, Book Reviews: *La Déese TNT: Une Etude sur la religion cananéen-punique*. By F.O. Hvidberg-Hansen, *Journal of Near Eastern Studies*, 45 (1986), p.

autor¹⁰⁰ se opone la teoría planteada por E. Vassel¹⁰¹ y reiterada por F.M. Cross¹⁰², que TNT es una forma femenina de la palabra *tnn* “dragon, serpiente”. Otra de las propuestas vierte de nuevo a una raíz semítica *tn* con el sentido de don en conexión con la idea de riqueza y fecundidad¹⁰³.

A pesar de todo, se pueden reiterar las palabras de M. Sznycer para quien “l’*étymologie et l’origine du nom de cette grande déesse restent encore mystérieuses*”¹⁰⁴.

En 1978 se publica la fotografía de un inscripción hallada en Sarepta¹⁰⁵ dedicada *ltnt ‘štrt*, “estatua que ha hecho *šlm* hijo de *mp’l* hijo de *’zy* para Tanit *‘štrt*”, inscripción que se data en el s. VII aunque puede llevarse al s. VI. Constituye la prueba de que Tanit tiene un origen fenicio, siendo una figura de carácter secundario, ligada aparentemente al territorio de Sidón. P. Bordreuil¹⁰⁶, posteriormente, presenta una serie de datos en referencia al culto de Tanit en el Líbano, todos en relación a Sidón o su zona de influencia: Saïda, Sarafand-Sarepta. No obstante, queda en el aire su conexión desde el inicio con el “signo de Tanit”. “Da un punto di vista strettamente religioso è difficile cogliere una differenza tra Astarte e Tanit, la cui distinzione riposa essenzialmente sulla diversa origine e sul processo storico che portò la seconda a sostituirsi, in molti casi, alla prima”¹⁰⁷.

La introducción en Cartago será debida a una reforma religiosa¹⁰⁸ que para Giovanni Garbini: “Tanit era soltanto una recente acquisizione del pantheon cartaginese, arricchitosi di questa oscura divinità sidonia che all’inizio si limitava a proteggere le donne incinte”¹⁰⁹.

313 en el sentido de “Why would the Phoenicians who settled on Malta, Sardinia, and in Spain accept a Libyan-Berber form of the name of their goddess ‘Anath when, as H.-H. himself maintains (p. 130), they were faithful to the gods of the homeland?”. Además la pieza de Sarepta plantea un serio problema a la hipótesis de un origen bereber para TNT.

¹⁰⁰ Hvidberg-Hansen, *op. cit.*, (nota 81), p. 116.

¹⁰¹ E. Vassel, *Le Panthéon d’Hannibal, Revue Tunisienne*, 19 (1912), p. 55.

¹⁰² Cross, *op. cit.*, (nota 23), pp. 32s.

¹⁰³ C. Clermont-Ganneau, *Recueil d’Archéologie Orientale*, VI, Paris 1905, pp. 273-279.

¹⁰⁴ M. Sznycer, *Carthage et la civilisation punique*, en C. Nicolet (ed.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen. 2. Genèse d’un empire*, Paris 1989, p. 587.

¹⁰⁵ J.B. Pritchard, *Recovering Sarepta, a Phoenician City*, Princeton 1978, pp. 104-105.

¹⁰⁶ P. Bordreuil, *Tanit du Liban*, en E. Lipinski (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, pp. 81-82. Sobre el culto de Tanit en Fenicia: A. Ferjaoui, *Recherches sur les relations entre l’orient phénicien et Carthage*, (OBO 124), Göttingen 1993, pp. 341-346, 380-385. Respecto al problema de ‘Ashtarot, citado en Gén 14, 5 y Jos. 12, 4 y 13, 12, véase más abajo el epígrafe “El problema de las divinidades dobles”.

¹⁰⁷ G. Garbini, *I fenici. Storia e religione*, (Istituto Universitario Orientale, Series Minor, XI), Napoli 1980, p. 154.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 154-155.

¹⁰⁹ Garbini, *op. cit.*, (nota 84), p. 131.

Las inscripciones más antiguas solo mencionan en sus dedicatorias a Ba'al Hammon, mientras Tanit aparece a partir del s. V y en Cartago su lugar en la inscripción es en primer lugar con el título *pn b'l* que posteriormente veremos. Tal vez a esta introducción tardía en referencia al panteón de dioses que se celebra en el *tofet* sea debida su ausencia en el santuario de Mozia¹¹⁰. Asimismo puede explicar que su testimonio dentro de los antropónimos cartagineses sea raro¹¹¹.

Algunos autores asocian la pareja Tanit - Ba'al Hammon con la fenicio El - Asherah¹¹², como F.M. Cross¹¹³, quien al presentar los datos arqueológicos y lingüísticos en relación a la identificación de Ba'al Hammon, Kronos y Saturnus con El, insiste en que la consorte, *tnt*, debe identificarse con la consorte del cananeo El, Asherah. Además argumenta que el nombre de esta deidad, que vocaliza *tannit*, significa serpiente, como quedaría expresado por el epíteto de la diosa Asherah, como señora de las serpientes, *dt b'n* en los textos protosinaíticos o como señora que anda sobre el mar, en el sentido de dragón marino, *rbt atrt ym*, de los textos ugaríticos.. Las dos diosas cananeas Astarté y Anat pueden ser combinadas o intercambiadas con Asherah desde la Edad de Bronce Tardía¹¹⁴. Las tres diosas son asociadas a Atargatis¹¹⁵. No se conoce hasta el momento un posible origen oriental de la deidad excepto si se atiende a la inscripción sobre un altar en Sarepta, dedicando una estatua a Tanit Ashatart¹¹⁶. Malta cerámica con los nombres de Astarté y Tanit¹¹⁷. J.B. Carter ha conectado recientemente a estas divinidades con Ortheia (también asociado con Artemis) cuyo santuario en Esparta se cree fundado por fenicios¹¹⁸.

F.O. Hvidberg-Hansen afirma que el material del norte de Africa ratifica la teoría que TNT era una deidad “apparentée à ‘Aṯtarté’”¹¹⁹. A pesar de que en el mundo

¹¹⁰ Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 73), p. 45, nº 2.

¹¹¹ A este respecto G. Halff, L'onomastique punique de Carthage, *Karthago*, XII (1965), p. 65, menciona que “son nom n'entre que dans la composition de quatre noms propres”.

¹¹² Oden, *op. cit.*, (nota 92), p. 93; G. Botterweck and H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, II, Grand Rapids 1977, pp. 188-189; A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden 1981, p. 174; J.B. Carter, The Masks of Ortheia, *American Journal of Archaeology*, 91 (1987), p. 376.

¹¹³ Cross, *op. cit.*, (nota 23), pp. 4-28, 35-36.

¹¹⁴ R. Patai, The Goddess Asherah, *Journal of Near Eastern Studies*, 24 (1965), pp. 38-39; Oden, *op. cit.*, (nota 92), pp. 94-99; Carter, *op. cit.*, (nota 112), p. 378.

¹¹⁵ Oden, *op. cit.*, (nota 92), pp. 98-107; Botterweck and Ringgren, *op. cit.*, (nota 112), p. 189.

¹¹⁶ J.B. Pritchard, The Tanit Inscription from Sarepta, en H.G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen*, (Madrider Beiträge 8), Mainz 1982, pp. 83-92; Carter, *op. cit.*, (nota 112), pp. 373.

¹¹⁷ S. Moscati, New Light of Punic Art, en W.A. Ward (ed.), *The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations. Papers presented to the Archaeological Symposium at the American University of Beirut, March 1967*, Beirut 1968, p. 65.

¹¹⁸ Carter, *op. cit.*, (nota 112), p. 374.

¹¹⁹ Hvidberg-Hansen, *op. cit.*, (nota 81), p. 65.

fenicio, en concreto Tas Silg, aparecen dedicatorias a TNT y alguna a Astarté, el autor considera que estas dedicatorias apoyan la teoría que las dos diosas eran distintas sin embargo divinidades relacionadas en este sitio. No obstante, a la hora de buscar el paralelo para ambas divinidades, ésta sería en la figura de Juno (Hera) por lo que la población no veía diferencia entre ellas¹²⁰. En su estudio, Tanit es equiparada a las principales diosas del Mediterráneo: *virgo caelestis*, Artemis, Aphrodite/Ourania, Athena, Juno-Hera, *mater*, *nutrix*, etc. Interesante es en este sentido el análisis de los orígenes de la divinidad en el mundo sirio-palestino, que el autor refleja en tres divinidades ugaríticas: ‘Anath, Aṭirat y ‘Aštarte¹²¹. En relación a la segunda de las divinidades, Aṭirat, apunta su posible relación con Afrodita, la diosa de navegación en el mundo griego. Así mismo cree que el nombre de esta divinidad sería un sinónimo de Qudšu interpretado como “Sanctuary” o “Holy Place”. El usa el término hebreo *’asērāh*, que se refiere tanto a la diosa como a su lugar sagrado, para consolidar esta interpretación¹²². Respecto a ‘Anath, apunta algunos paralelos con Atenea y de ahí la compara con Artemis, en el sentido que ambas son diosas de la guerra¹²³. Tanto Artemis como ‘Anath son asociadas a animales con cornamenta que expresan fortaleza y fertilidad. El autor, ante el carácter bélico, y por tanto el consumo de sangre y carne, propia del sacrificio humano¹²⁴ estaría en consonancia con la relación de TNT con el sacrificio de niños. TNT y ‘Anath en realidad serían la misma divinidad¹²⁵.

Por tanto, se la ha identificado¹²⁶ con Hera, Juno Celeste, o simplemente Celeste (Caelestis) ampliamente atestiguada en el norte de Africa, calificada como madre y *nutrice*, Atenea, Démeter y otras diosas del Mediterráneo¹²⁷. Asociada a Saturno recibe el epíteto de santa, señora, etc., siendo en este momento tardío su calificación como diosa de la fertilidad. Así en Cartago se le adscriben los epítetos de señora¹²⁸ y madre¹²⁹

¹²⁰ *Ibidem*, p. 60ss.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 67-112.

¹²² *Ibidem*, p. 79s.

¹²³ *Ibidem*, pp. 91s.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 93.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 129. Idea ya mencionada por W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Baltimore 1968, p. 130; así como M.L. Barré, *The God-List in the Treaty Between Hannibal and Philip V of Macedonis. A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition*, Baltimore 1983, pp. 58-61.

¹²⁶ Respecto a las correspondencias véase Picard, *op. cit.*, (nota 10), pp. 58-109. Neith, Isis, Hathor, Atenea, Artemis, Hera, Deméter, Caelestis, Juno, Diana, Ceres, Nutrix, Venus...

¹²⁷ Así una inscripción bilingüe hallada en el Pireo (CIS I 116) identifica a Tanit con la diosa Artemis según la versión griega del texto que al nombre de *‘bdnt* ofrece el griego de Artemidoros. En este sentido A.L. Delattre, *La nécropole punique voisine de la colline de Sainte-Monique, second mois des fouilles (février 1898)*, Paris 1901, p. 16, fig. 27.

¹²⁸ J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Part Two, M - T, (Handbuch der Orientalistik. Abt.1, De Nahe und Mittlere Osten Bd. 21, T. 2), Leiden 1995, pp. 1045-1051:rb₂. Nuestra señora CIS 5510, 5942, etc.

(naturaleza primaria). En una estela de Susa porta el epíteto *dt*, tal vez debido a la caída de *ʾalef*: *ʾdt*¹²⁹. Aunque su denominativo más conocido por medio de las inscripciones es aquel de *pn bʿl*. Respecto a este epíteto, *pene baʿal*, “ante Baʿal”, E. Renan propone ver un topónimo¹³¹. M. Delcor por contra, toma el sentido de “manifestación de Baʿal”¹³². La traducción que se utiliza sin embargo, normalmente, es “cara de Baʿal”, aunque la expresión, como señala Maurice Sznycer, “dans les dédicaces carthagoises, Tanit est toujours appelée *Face de Baal*, titre assez mystérieux”¹³³.

Las inscripciones del *tofet* de Cartago nos presentan además una serie de datos en torno a la figura de esta deidad. CIS I 3778 menciona la construcción de templos destinados a Astarté y Tanit. Cuestión que debe dejar de lado la identificación de Tanit con Astarté propuesta por E. Renan quien considera que Tanit “n’est qu’une autre forme d’Astarté”¹³⁴, línea que continúan, entre otros, G. Perrot y C. Chipiez: “Quant à Tanit, c’était l’Astarté de Carthage”¹³⁵, así como S. Gsell que considera que “les deux grandes divinités de l’Afrique romaine étaient Baal Hammon et l’Astarté que les Carthaginois avaient appelée Tanit Péné Baal”¹³⁶ o M.H. Fantar, quien señala que “Tanit s’appropria les titres d’Ashtart et la supplanta auprès de Baal dont elle devint le reflet ou le manifestation. En plus de l’expression très fréquente, *Penē Baal* elle était dite parfois *Tanit Baal*, c’est-à-dire la Tanit de Baal, comme si elle lui appartenait”¹³⁷.

Descubierta por Delattre, sobre la colina de Bordj el-Djedid, CIS I 3914 – RES 17 – KAI 81 menciona un santuario consagrado al culto de Astarté y de Tanit calificada *blbnn*, es decir, del Líbano¹³⁸. Según C. Clermont-Ganneau¹³⁹ la Astarté mencionada en la inscripción sería el equivalente de la Demeter siciliota, cuyo culto se introduce en Cartago hacia el 396. R. Dussaud identifica esta Tanit con Elat o Asherat del panteón ugarítico¹⁴⁰.

¹²⁹ CIS I 195 y 380.

¹³⁰ Sería el femenino de *ʾdn*, cuestión ya observada en Biblos donde Ashtarte es calificado como *ʾdt* KAI 6, 2 y 7, 4.

¹³¹ E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris 1864, p. 145. Propone el equivalente Phaniel o Phanouel topónimo “que nous trouvons en Palestine aux endroits où l’on croyait que Dieu était apparu”. En este sentido cabe recordar el lugar de Penuel donde Jacob se enfrentó a Elohim (Gén. 32, 24).

¹³² M. Delcor, Une inscription punique inédite trouvée à Carthage et conservée dans la région de Toulouse, *Oriens Antiquus*, 7 (1968), pp. 215-216.

¹³³ Sznycer, *op. cit.*, (nota 104), p. 588.

¹³⁴ Renan, *op. cit.*, (nota 131), p. 727.

¹³⁵ G. Perrot et C. Chipiez, *Histoire de l’art dans l’Antiquité*, vol. III, p. 73.

¹³⁶ Gsell, *op. cit.*, (nota 17), p. 497.

¹³⁷ Fantar, *op. cit.*, (nota 35), p. 262.

¹³⁸ Para Tanit en el Líbano: Bordreuil, *op. cit.*, (nota 106), pp. 79-85.

¹³⁹ C. Clermont-Ganneau, Tanit et Perséphone-Artémis, *Recueil d’archéologie orientale*, III, Paris 1900, p. 187).

¹⁴⁰ R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris 1941, p. 351.

Curiosas son las fórmulas de maldición que se ejecutan contra aquel que mueva o robe la estela erigida, en la que Tanit es la responsable de ejecutar el castigo contra el infractor. Así en CIS I 4945¹⁴¹ “y Tanit cara de Ba‘al juzgará el alma de este hombre”. Por su parte CIS I 5510¹⁴² “pueda nuestra señora Tanit juzgar contra los designios de estos hombres y contra los designios de su progenitura”.

Curiosa es la mención *sdnt m‘rt*, “Tanit de la gruta”, en las inscripciones CIS I 247, 248 y 249. Estableciendo lazos con Sid. Tanit *m‘rt*, sería por tanto objeto de un culto troglodita, probablemente en una gruta al borde del mar¹⁴³.

Respecto a su imagen se ha establecido en relación a las figuraciones femeninas con las manos en los senos que aparecen sobre las estelas o las estatuillas de terracota. Una estela fragmentaria de Cartago procedente del *tofet* muestra la imagen de una divinidad alada con la cabeza irradiada¹⁴⁴. De este mismo lugar una estela sobre la que no se conserva el frontón, a manera de ornamentación, “la tête cornue d’une divinité ailée”¹⁴⁵. En otra la imagen de una diosa alada es visible al interior de un nicho central¹⁴⁶.

Esta imagen de diosa alada dentro de las representaciones de las estelas de *tofet*, se halla igualmente en Susa, sobre una estela calcárea conchífera¹⁴⁷. Las alas simbolizarían una de sus principales funciones: la protección.

En cuanto al denominado «signo de Tanit», F.O. Hvidberg-Hansen sugiere que debe ser visto como una forma estilizada de un cuerpo femenino con los brazos “stretched out wide and the underarms lifted up”¹⁴⁸.

Para concluir esta breve exposición, se puede plantear que al *tofet* tendría una función de divinidad tipo materna, que intercedería en favor de los fieles ante el dios. Prueba de ello, a través de la epigrafía sería que en las inscripciones del *tofet* porta el título de *rbt* “señora” (en ocasiones *rbtn*, “nuestra señora”), no empleando para ello el femenino de *‘dn*, es decir, *‘dt*, título de Ba‘al Ḥammon, aparte de la expresión que la

¹⁴¹ Véase R. Dussaud, Trente-huit textes puniques provenant du sanctuaire des portes à Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1922), pp. 244-245.

¹⁴² Véase, J.B. Chabot, Communication sur une inscription carthaginoise, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (1941-1942), pp. 387-394.

¹⁴³ Fantar, *op. cit.*, (nota 35), p. 252, propone una vinculación entre una divinidad relacionada con la caza y la pesca, y otra cuyo culto se establecería en una gruta.

¹⁴⁴ C.G. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui, nouvelle série (collections puniques)*, Tunis 1957, Cb. 685.

¹⁴⁵ G.C. Picard, Fouilles de Salammbô («Sanctuaire de Tanit»), *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1946-1949), p. 60.

¹⁴⁶ CIS I 183, pl. XLV; M. Hours-Miédan, Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cahiers de Byrsa*, I (1951), p. 61, pl. XXXIII, f. “Nous y voyons une femme, le buste nu, deux ailes s’étendant à ses côtés; elle porte un croissant et un petit disque. L’ensemble est surmonté par une arcade cannelée. La situation de cette figure féminine ... permet d’assurer que nous avons là une figure divine, la figure de Tanit très probablement”.

¹⁴⁷ P. Cintas, Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), p. 56.

¹⁴⁸ Hvidberg-Hansen, *op. cit.*, (nota 81), p. 126.

caracteriza *pn b'l*, “ante Ba'al”, como verdadera intercesora de las demandas planteadas a la divinidad superior.

Ba'al Shamem¹⁴⁹

Su traducción literal sería “Señor de los cielos”¹⁵⁰. Es uno de los dioses garantes del tratado impuesto al rey de Tiro por Asarhaddon de Asiria, junto a Ba'al Saphon y Ba'al Malagē¹⁵¹. En cuanto a la zona del Levante oriental se atestigua desde mediados del siglo X en la inscripción de Yehimilk de Biblos, KAI 4.3-5, *b'l šmm.wb'l<t> gbl.wmḫrt.ʿl gbl qdšm*, “Ba'al Shamem y la señora de Biblos y la asamblea de los dioses santos de Biblos”, o en la inscripción de Karatepe, KAI A III.18-19, datada ca. 720, *b'l šmm w'l qn ʿrṣ wšmš ʿlm wkl dr bn ʿlm*, “Ba'al Shamem y ʿEl creador de la tierra y el eterno Shamash y toda la asamblea de los dioses”. En ambos casos la primera posición de esta deidad parece indicar cierta supremacía de esta deidad en ambas localidades. Esta posición aparece sobre la inscripción del *tofet* de Cartago CIS I 3778 = KAI 78¹⁵². Se trata de un cipo de arenisca amarillo-rosácea inserto en un soporte de calcárea grisácea. En su cara anterior lleva una placa calcárea rectangular con una inscripción de 11 líneas, datadas paleográficamente en el siglo III, coronada por un disco con el creciente lunar con los cuernos hacia abajo¹⁵³. Porta una dedicatoria inusual en el *tofet*, donde se conmemora una estela de piedra tallada (*mnšbt pslt*) en el santuario de Ba'al Ḥammon¹⁵⁴, en la que se menciona a cuatro divinidades:

L2	<i>lʾdn lb'l šmm w lrbt ltnt pn b'l</i>	Al señor a Ba'al Shamem y a la señora a Tanit ante Ba'al
L3	<i>wlʾdn lb'l ḥmn wlʾdn lb'l m</i>	y al señor a Ba'al Ḥammon y al señor Ba'al Ma

¹⁴⁹ Estudios: H. Nierhr, *Ba'alsamem: Studien su Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*, (Studia Phoenicia 17; Orientalia Lovaniensia Analecta 123), Leuven 2003.

¹⁵⁰ Agustín de Hipona, Cuestiones sobre el Heptateuco, VII, 16 lo traduce como Dominus Coeli.

¹⁵¹ S. Parpola and K. Watanabee, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, (State Archives of Assyria II), Helsinki 1988, n° 5, IV, 10. Además, en Fenicia, aparece mencionado en la inscripción del rey Yahawmilk de Biblos (KAI 4) junto a la señora de Biblos y a la asamblea de los dioses de esta ciudad, así como en ámbito fenicio oriental, en la inscripción de Karatepe (KAI 26) al lado de El y Shamash.

¹⁵² CIS I, fasc. I, tavv. XIII y XIV; Picard, *op. cit.*, (nota 144), Cb 366, pp. 132-133, tav. LI; Bartoloni, *op. cit.*, (nota 67), n. 29, p. 83, fig. 1, tav. IX; Xella, *op. cit.* (nota 64), pp. 209-217, tav. XXII.

¹⁵³ Garbini, *op. cit.*, (nota 65), p. 83, corrige la datación anterior del siglo III al siglo IV.

¹⁵⁴ Xella, *op. cit.* (nota 64), p. 210, opina que se precisa la orientación que debía tener el monumento, que entra en conexión con la del propio santuario y por ende con aquella de los templos dedicados en el norte de Africa a Ba'al Ḥamon/Saturno.

La mención de estas divinidades sirve a J.G. Février, *op. cit.*, (nota 9), (A propos du serment d'Hannibal), pp. 13-22, para explicar las cuatro primeras deidades mencionadas en el tratado entre Aníbal y Filippo V de Macedonia. Respecto a este tratado, véase: Barré, *op. cit.*, (nota 125).

L4 *gnm*

gonim

Curiosamente parece que esta divinidad, Ba'al de los cielos, estaría en un plano superior a las divinidades del *tofet*, aunque simplemente podría tratarse de un orden preferencial del devoto.

Dos inscripciones aportan datos sobre esta divinidad CIS I 379 (*hn' khn lb'lšmm*) y 5955 (*qbr ḥmlkt khn b'lšmm*) en las que se informa de sacerdotes para el culto específico de esta divinidad¹⁵⁵.

Ba'al Magonim¹⁵⁶

Ultima divinidad mencionada en la inscripción de Cartago CIS I 3778 = KAI 78. H. Donner y W. Röllig¹⁵⁷ lo interpretan como "Herr der Gabe", donde *mgn* "escudo" haría referencia a Reshef¹⁵⁸, o bien pensando en el carácter de un Ba'al protector como establece J.B. Chabot en el CIS¹⁵⁹.

Debido a los antropónimos *mgn* y *mgnm*¹⁶⁰ se ha pensado en un Ba'al de los Magónidas, sin embargo se trata del Señor de los escudos, es decir, de la guerra y de la defensa, cuyo paralelo se considera Ares el dios de la guerra en el juramento de Hannibal¹⁶¹ (Polibio VII, 9, 2-3). Para las divinidades del Juramento de Hannibal, J.G. Février¹⁶² identifica Zeus a Ba'al Shamim, el dios de los cielos y por tanto la divinidad suprema, Hera se equipararía a Tanit, y Apolo sería Ba'al Ḥammon, una divinidad solar. El dios Ares vendría identificado con Ba'al Magonim, mientras Tritón y Poseidón, según M. Fantar¹⁶³, considera que deben ser Chusor y Melqart.

Ba'al 'Addir¹⁶⁴

Divinidad cuyo testimonio deriva de la lectura de las inscripciones halladas en el *tofet* de El-Hofra en la localidad de Constantina. Puede aparecer como única divinidad o

¹⁵⁵ G. Garbini, Gune Balsamen, *Studi Magrebini*, 12 (1980), pp. 89-92.

¹⁵⁶ Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), p. 363.

¹⁵⁷ H. Donner und W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, II, Wiesbaden 1962-1968, p. 96.

¹⁵⁸ J. Fulco, *The Canaanite God Reshep*, New Haven 1976, pp. 5ss.

¹⁵⁹ Línea que continúa W. Huss, *Geschichte der Karthager*, München 1985, p. 513.

¹⁶⁰ F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, (Studia Pohl, 8), Rome 1972, pp. 133-137.

¹⁶¹ Barré, *op. cit.*, (nota 125).

¹⁶² Février, *op. cit.*, (nota 9), (A propos du Serment d'Hannibal), pp. 13-25. Para M. Barré, *op. cit.*, (nota 125), pp. 63-64, en cuanto "lord of the shields" habbía que identificarlos con Reshep.

¹⁶³ Fantar, *op. cit.*, (nota 35), p. 243.

¹⁶⁴ Février, *op. cit.*, (nota 44), pp. 21-27.

acompañado de Tanit, en este caso, ocupando el primer lugar puesto que en Cartago ocupa Ba'al Hammon. Parece poder establecerse la ubicación de un templo según se deduce de la lectura de la inscripción EH 27 = KAI 115. Según los editores y J.G. Février¹⁶⁵ sería una suerte de testimonio oficial con el cual se señalaba que la estela era erigida en el santuario de Ba'al 'Addir.

Una segunda estela de El-Hofra 106, es interpretada por P. Xella¹⁶⁶ en la 1ª línea la expresión b'mn como “dans le/près du ‘MN”, siendo este último “la dénomination de la partie de l'aire sacrée qui fut le théâtre du vœu. S'agissant d'une installation comprise dans le *tophet* dont Baal Hammon est le seigneur, une identification avec l'élément HMN du théonyme s'impose immédiatement et spontanément”.

En la inscripción de Cartago, CIS I 4844, se menciona un templo no identificado. Acerca de la función de estos siervos de diversos templos W. Huss: “Welche Aufgaben diese “Sklaven” und “Sklavinnen” zu erfüllen hatten, ist unbekannt. Sie scheinen zu niederen Diensten herangezogen worden zu sein, sind jedoch sicherlich nicht mit den gewöhnlichen Sklaven und Sklavinnen auf eine Stufe zu stellen”¹⁶⁷.

A. Berthier y R. Charlier en su estudio de la inscripción EH 5, proponen la lectura *l'n/m l'dr lb'l 'dr*, “Au dieu, à (l')Addir, à Ba'al Addir”¹⁶⁸, fórmula que los autores consideran que confirma los resultados del estudio de J.G. Février.

Rešep¹⁶⁹

Curiosa es la única referencia a *b'l ršp* en Susa, estela Cintas nº 4¹⁷⁰. No obstante, cabe recordar la vinculación en los textos ugaríticos con Nergal y Nubadig, dios hurrita y anatólico de la guerra¹⁷¹, portando el logograma ^dLAMA de las divinidades con carácter protector¹⁷².

Otra serie de divinidades vienen mencionadas a través no de ser las destinatarias de las advocaciones, sino porque alguno de los oferentes tiene un cargo o relación devocional con las mismas.

¹⁶⁵ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 31), p. 28.

¹⁶⁶ Xella, *op. cit.*, (nota 4), pp. 69-70.

¹⁶⁷ Huss, *op. cit.*, (nota 159), p. 545.

¹⁶⁸ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 31), p. 15. La utilización de *l'n* (dios), también sobre las inscripciones de Constantina: C23, C64.

¹⁶⁹ Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), pp. 179-188.

¹⁷⁰ M.H. Fantar, *Stèles épigraphiques du tophet de Sousse, Reppal*, IX (1995), pp. 34-35.

¹⁷¹ P. Bordreuil et A. Caquot, Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1977 à Ibn Hani, *Syria*, 56 (1979), pp. 300-301.

¹⁷² M.L. Barre, ^dLAMMA and Rešep at Ugarit: The Hittite Connection, *Journal of the American Oriental Society*, 98 (1978), pp. 465-467.

Astarté¹⁷³

Una dedicación procedente de Bordj Djedid menciona a Astarté y Tanit del Líbano (RES 17 = CIS I 3914 = KAI 81). Descubierta por Delattre en 1898, no proviene del *tofet* pero se refiere a los trabajos efectuados en los templos de las dos diosas. Según C. Bonnet, “Si le pluriel (ou le duel) indique que chaque déesse avait son propre temple, le fait qu’elles sont réunies dans l’inscription et protent peut-être une épiclese commune semble montrer que ces temples étaient voisins, voire réunis au sein d’une seule enceinte sacrée”¹⁷⁴.

La inscripción CIS I 255, esta si procedente del *tofet* de Cartago, menciona un servidor de Astarté la potente, epíteto que se halla nuevamente aplicado a esta diosa en las inscripciones CIS I 4842 y 4843¹⁷⁵. Otra inscripción CIS I 263 es mandada ejecutar por una mujer que pertenece a la congregación de Astarté. Por su parte la inscripción CIS I 3779 presenta como dedicante a un servidor del templo de Astarté. También como servidor del templo de Astarté, pero esta vez del templo situado en Erice¹⁷⁶, es el dedicante de la inscripción CIS I 3776.

Una inscripción del *tofet* de Susa¹⁷⁷ presenta una dedicación que es ejecutada por un servidor de Astarté a la puerta del santuario.

¹⁷³ C. Bonnet, *Astarté: dossier documentaire et perspectives historiques*, (Collezione di Studi fenici 37), Roma 1996; Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), 128-154.

¹⁷⁴ C. Bonnet, *Réflexions historiques sur le culte d’Astarté à Carthage*, en Y. Le Bohec (ed.), *L’Afrique, la Gaule, la Religion à l’époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, (Latomus, 226), Bruxelles 1994, p. 4.

¹⁷⁵ Igualmente dicho epíteto se aplica como hemos visto a Tanit, así como a Isis y otras divinidades. C.F. Jean et J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l’ouest*, Leiden 1960-1965, p. 5.

¹⁷⁶ Sobre la difusión del culto de esta divinidad de la localidad de Erice, véase: S. Moscati, *Sulla diffusione del culto di Astarte Ericina*, *Oriens Antiquus*, 7 (1968), pp. 91-94, para el autor se trataría no de una veneración púnica de la deidad sino más bien una herencia fenicia, debido a la escasez de menciones de Ashtarte en territorio africano. Igualmente en Cartago, pero en época posterior se halla una inscripción latina que menciona a Venus Ericina, CIL VIII 24528, véase: R. Zucca, *Venus Erycina tra Sicilia, Africa e Sardegna*, en A. Mastino (ed.), *L’Africa romana. Atti del VI Convegno di studio, Sassari 16-18 dicembre 1988*, Sassari 1989, pp. 771-779.

No obstante, a Sicca Venera, actual Le Kef, se constata un santuario similar a aquel de la Ashtarte Ericina, véase: M.H. Fantar, *A propos d’Ashtart en Méditerranée occidentale*, *Rivista di Studi Fenici*, 1 (1973), pp. 19-29; respecto a las inscripciones latinas CIL VIII 15881, 15894 y 15946. La relación entre Erice y Sicca Venera vendría a raíz de la noticia de Solino, XXVII, 5, quien afirma que Sicca era una colonia siciliana.

¹⁷⁷ M. Fantar, *Récents découvertes dans les domaines de l’archéologie et l’épigraphie puniques*, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 7 (1971), pp. 262-264; G. Garbini, *Venti anni di epigrafia punica del Magreb*, (Rivista di Studi Fenici, 14 supplemento), Roma 1986, p. 53, nº 1.

Por su parte, la inscripción de Mdidi grabada sobre el dintel de la puerta del santuario que menciona a Astarté esposa de Ba'al¹⁷⁸. De procedencia externa al *tofet* se constata sobre CIS I 140, Torre di Calamosca (Cagliari, Cerdeña), la consagración de un altar a Astarté de Erice.

Los autores greco-latinos dependiendo de la época, equiparan esta divinidad a Atenea, Juno, Hera, Afrodita o Venus. Su culto era practicado en Tiro, Sidón (I Re. 11, 31-33), La existencia de un templo consagrado a esta divinidad en Cartago es ampliamente atestiguada por las inscripciones del *tofet*¹⁷⁹. Además de en Cartago se testimonian a través de las inscripciones templos en Mididi¹⁸⁰, Memphis¹⁸¹, Mozia, Erice¹⁸², Gozo¹⁸³ y Tas Silg¹⁸⁴, ambos en Malta, siendo atestiguada en Cerdeña¹⁸⁵ y España¹⁸⁶.

En Ugarit¹⁸⁷ y en Sidón¹⁸⁸ es presentada con el título *shem* Ba'al, "nombre de Baal". En Mididi¹⁸⁹ aparece con el epíteto *shat* Ba'al, "esposa de Ba'al".

Eshmun¹⁹⁰

Procedente del *tofet* de Cartago, CIS I 2362 hace mención de un templo de esta divinidad en Cartago. Se trata de un cipo mutilado en la actualidad desaparecido¹⁹¹.

¹⁷⁸ M. Sznycer, Les inscriptions néopuniques de Mididi, *Semitica*, 36 (1986), pp. 5-24; M. Fantar, Nouvelles stèles à épigraphiques néopuniques de Mididi, *Semitica*, 36 (1986), pp. 25-42; A. Ferjaoui, Nouvelles inscriptions néopuniques de Mididi, *Bulletin des travaux de l'Institut National d'Archéologie et d'art* 3 (1989), pp. 55-63; Idem, Nouveaux fragments de stèles néopuniques de Mididi, *REPPAL* XII (2002), pp. 65-72.

¹⁷⁹ CIS I 255, 3-4; 3779, 5; 3914, 1; 4842, 5-7; 4843, 3-4.

¹⁸⁰ Recientemente en Mididi: A. Ferjaoui, Dédicace d'un sanctuaire à 'Aštart découverte à Mididi (Tunisie), *Semitica*, 38 (1990), pp. 113-120, pl. XXI-XXII.

¹⁸¹ J. Leclant, Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes, *Syria*, 37 (1960), pp. 1-67.

¹⁸² Moscati, *op. cit.*, (nota 176), pp. 91-94.

¹⁸³ CIS I 132.

¹⁸⁴ M.G. Amadasi Guzzo, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, (Studi Semitici 28), Roma 1967, pp. 45-47. Noticia dada por Ciceron, Contra Verres, act. II, IV, 46.

¹⁸⁵ CIS I 140.

¹⁸⁶ J.M. Blázquez, *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Salamanca 1975, pp. 110-114. Respecto a la Ashtarte del Carambolo, TSSI III, 16, E. Lipinski, Vestiges phéniciens d'Andalousie, *Orientalia Lovanensia Periodica*, 15 (1984), pp. 102-117; M.G. Amadasi Guzzo, Astarte in trono, en M. Heltzer, A. Segal and D. Kaufman (ed.), *Studies in the Archeology and History of Ancient Israel in Honour of Moshe Dothan*, Haifa 1993, pp. 163-180.

¹⁸⁷ A. Caquot, M. Sznycer et A. Herdner, *Textes ougaritiques, I. Mythes et légendes*, Paris 1974, pp. 93-94.

¹⁸⁸ KAI 14, 18.

¹⁸⁹ Ferjaoui, *op. cit.*, (nota 178), pp. 113-120.

¹⁹⁰ Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), 154-168.

Última línea, 6, [‘bd] bt ʾšmn

Además, esta deidad aparece mencionada en CIS I 4834, 4-5; 4836, 3; 4837, 4-5; 5594, 4-5 = 252, 4-5¹⁹². Cabe destacar, fuera de las inscripciones procedentes del *tofet*, CIS I 143 que menciona un altar en bronce de 100 libras que ha sido consagrado en San Nicolo Gerei, Cerdeña, al dios Eshmun por un cierto Leon, sin duda, para obtener la curación.

Constancia en las fuentes clásicas de este templo de Eshmun en Cartago la proporcionan; Estrabon, XVII, 3, 14; Tito Livio, *Ab urbe condita*, XLII, 24, 3; Cassio Dion, *Hist. Rom.*, XXI, frag. 71 en Zonara, *Ep. Hist.*, IX, 30 (Dindorf); Apiano, *Punica*, VIII, 131; Apuleyo, *Florida*, 18; Orosio, *Adversus Paganus*, IV, 23, 4.

Curiosamente, es en el templo de esta divinidad donde se concentra el último reducto de defensa de los cartagineses frente al ataque de Roma. Además de un origen sidonio, junto a la diosa Astarté, presenta ciertas incógnitas acerca de la fundación de la ciudad de Cartago y de los anteriormente vistos ʾš šdn.

Ba‘al Saphon¹⁹³

Se menciona un templo de Ba‘al Saphon en Cartago según se deduce de la tarifa de Marsella, CIS I 165, documento, que aunque no pertenece a las inscripciones halladas en el *tofet*, consideramos debe reflejarse en este trabajo¹⁹⁴.

Shadrapa¹⁹⁵

Solo una mención. CIS I 3921, en la que se dedica a esta divinidad un altar de piedra¹⁹⁶.

Melqart¹⁹⁷

¹⁹¹ Copia de S. Reinach, CIS I/2 pp. 324 y 346, tav. XLIX.

¹⁹² P. Xella, Una menzione del tempio di Eshmun a Cartagine (CIS I 2362, 6), *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 21-23.

¹⁹³ Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), pp. 244-251.

¹⁹⁴ J.G. Février, Remarques sur le grand tarif de Marseille, *Cahiers de Byrsa*, VIII (1958-1959), pp. 35-43.

¹⁹⁵ Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), pp. 195-199.

¹⁹⁶ Una estatua de esta divinidad es ofrecida a Sid en Antas. M.H. Fantar, II. Les inscriptions, en E. Acquaro, F. Barreca, S.M. Cecchini, D. Fantar, M. Fantar, M.G. Amadasi Guzzo e S. Moscati, *Ricerche puniche ad Antas (Rapporto preliminare di campagne di scavi 1967 e 1968)*, (Studi Semitici 30), Roma 1969, pp. 79-81, n° IX.

¹⁹⁷ C. Bonnet, *Melqart: cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, (Studia Phoenicia 8), Leuven 1988; Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), pp. 226-243.

Esta divinidad también se constata en la epigrafía del *tofet* de Cartago con la mención de un templo a Melqart en esta localidad, CIS I 4840, 6. Además el culto de Melqart puede detectarse en la inscripción CIS I 5510 + CIS I 5511¹⁹⁸.

Un sacerdote de Melqart se detecta en la inscripción de Constantina EH 68.

Skn¹⁹⁹

Asimismo la mención de un templo en Cartago, CIS I 4841, 6-7, a esta deidad. Además se menciona posiblemente formando triada con Ba'al y Shamash en la inscripción CIS I 4963.

Shamash

Mencionado, como se acaba de ver, formando parte de una triada en CIS I 4963.

ʿEresh

CIS I 251, 2, menciona un templo en Cartago²⁰⁰.

ḥṭṛmskr

Templo en Cartago atestiguado en varias inscripciones del *tofet*: CIS I 253, 3-4; 254, 3-4; 4838, 4-5. Se conoce un santuario dedicado a esta divinidad en Maktar²⁰¹ denominando "Sceptre du Héraut"²⁰².

Divinidades númeradas

Una serie de probables teónimos se pueden detectar en las inscripciones de Constantina. En este sentido EH 21.1 *ḏhrnm* junto a Ba'al y Tanit, o EH 23.2 *d'lhṛm*

¹⁹⁸ P.C. Schmitz, *Epigraphic Contributions to a History of Carthage in the Fifth Century B.C.E.*, (Unpublished Ph.D. dissertation), Michigan 1990, pp. 125-137.

¹⁹⁹ Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), pp. 176-179.

²⁰⁰ E. Lipinski, Notes d'épigraphie phénicienne et punique, *Orientalia Lovanensia Periodica*, 14 (1983), p. 155, pl. V. Documentado en los antropónimos, Benz, *op. cit.*, (nota 160), p. 149.

²⁰¹ KAI 145, 5; 146, 1. G.C. Picard, Essai d'interprétation du sanctuaire de Ḥoṭer Miskar à Maktar, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, n.s. 18B (1982 [1988]), pp. 17-20; Idem, Le temple de Ḥoṭer Miskar à Maktar, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, n.s. 18B (1982 [1988]), pp. 21-25.

²⁰² E. Lipinski, Le «caducée», *Actes du III Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. II, Tunis 1995, pp. 203-207.

junto a Ba'al. Más difícil de comprender es *hḥnḇm*, EH 74, palabra tras la falta de la primera línea que se explica: "A Babylone, le culte de *Nabû*, *Na-bi-um*, se rattachait à celui de *Mardouk*. Son nom peut signifier: "celui qui appelle" ou "celui qui brille"²⁰³

El problema de las divinidades dobles

mlk'štrt²⁰⁴

Se menciona un templo en CIS I 250, 5; 2785, 5-6; 4839, 5-6; 5657, 5-6, dudoso 4850, 4-5.

G.C. Heider considera la posibilidad que el teónimo fenicio "could go back to the DN + GN combinacion but rejects it in favor of the old hypotesis that it consists of the fusion of two divine names"²⁰⁵.

M.G. Amadasi Guzzo considera que el segundo término no representa a la diosa Astarté sino "una residenza dalle verosimili connotazionimitiche e simboliche"²⁰⁶. Para la investigadora italiana "štrt, termine inteso qui come luogo di residenza, in parallelo con quanto è documentato con certezza per Milkashtart"²⁰⁷ sería un lugar de culto en el que sería venerado tanto Milkashtart como Tanit.

Sin embargo S. Ribichini y P. Xella opinan que el Milkashtart fenicio sería un tipo de creación debida a la especulación teológica fenicia que intentaría con ello "onorare ... un dio *mlk* (Melqart?) connesso con Astarte"²⁰⁸, indicando que esta concepción se inserta dentro del pensamiento teológico de los sacerdotes fenicios que a su vez estaban dentro de una tradición sirio-palestina en la que se encontraba Ugarit y su *mlk'štrt*.

Posteriormente P. Xella acerca de *mlk'štrt* expresa "le culte par l'adoration conjointe dans des sanctuaires communs"²⁰⁹. Se apoya en las divinidades dobles egipcias del mismo sexo, como modelo teológico²¹⁰. Respecto a parejas de sexo diferente, la

²⁰³ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 31), p. 68.

²⁰⁴ Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), pp. 271-274.

²⁰⁵ G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, (JSOT Suppl. 43), Sheffield 1985, p. 180.

²⁰⁶ M.G. Amadasi Guzzo, Tanit-šTRT e Milk-šTRT: ipotesi, *Orientalia* 60 (1991), p. 88.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 91.

²⁰⁸ S. Ribichini e P. Xella, Milk'astart, *mlk(m)* e la tradizione siripalestinese sui refaim, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), p. 158.

²⁰⁹ P. Xella, «Divinités doubles» dans le monde phénico-punique, *Semitica*, 39 (1990), p. 170.

²¹⁰ En el caso de divinidades del mismo sexo: una interpretación par le genitivo, qui lierait los dos teónimos (ND [celui] de ND), tomada en consideración después de largo tiempo (W. Von Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, p. 262; Gsell, *op. cit.*, (nota 17), pp. 337s.; E. Mayer, *Untersuchungen zur phönikischen Religion, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, NF 7 (1931), p. 8.

clave serían los textos de Ebla y posteriormente Ugarit²¹¹. También, según señala Xella, hay este tipo de divinidades dentro de la documentación hurrita²¹².

G. Garbini²¹³ señala su aparición tardía en el mundo fenicio en edad helenística. Para este autor es el rey del más allá.

En Umm el-Amed Milkahstart aparece en pareja con su “mensajero”, *ml'k mlk'strt*, y recibe, como ya se ha visto, el apelativo de *'l hmn*. En las estelas funerarias es representado teniendo en una mano un incensario por lo que debe interpretarse como “dio dell'incensiere”²¹⁴.

G. del Olmo Lete²¹⁵ acertadamente presenta una geografía mítica que había tomado hallado un enganche en la geografía real, pudiendo explicar la parte final de este tipo de deidades. Se ha supuesto que se trata de la villa mencionada en Gén, 14, 5, Ashtarot-Qarnayoim, situada en Transjordania²¹⁶.

En este sentido de divinidades a las que se menciona su lugar de culto, K. Van der Toorn propone que: “Extra-biblical evidence from Kuntillet ‘Ajrud mentions a ‘Yahweh of Samaria’ and a ‘Yahweh of Teman’; it is a possible that the two names designate one god, viz. the official god of the Northern Kingdom (‘Samaria’, after its capital). Yet the recognition of a Northern Yahweh is mirrored by the worship of a Yahweh of Hebron and a Yahweh of Zion. Though the constructions *beHebrôn* and *beŠiyyôn* are normally translated ‘in Hebron’ and ‘in Zion’, a comparison of the name Milkaštart (‘Milku of Aštart’) with the expression *mlk b'trt* (‘Milku in Aštart’) suggests that such expressions as *YHWH beŠiyyôn* (Psalm. 99:2) and *YHWH beHebrôn* (2 Samuel 15:7) should be understood as references to local forms of Yahweh (Barré²¹⁷ 1983: 186 n. 473; cf. 1 Samuel 5:5 *Dāgôn be'Ašdôd*, ‘Dagan of Ashdod’). The religious situation in Israel and Judah, therefore, was not merely one of polytheism, but also of poly-Yahwism”²¹⁸.

²¹¹ *Ibidem*, p. 171, notas 19-20.

²¹² *Ibidem*, p. 172, notas 21-24.

²¹³ G. Garbini, Milkashtart, il re dell'Elisio fenicio, *Studi e Materiali per la Storia della Religione*, 62 (1996), p. 179-187.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 184.

²¹⁵ G. del Olmo Lete, Basan o el ¿Infierno? Cananeo, *Studi epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente*, 5 (1988), pp. 51-60.

²¹⁶ A. Caquot, Le dieu Milk'ashtart et les inscriptions de Umm el-'Amed, *Semitica*, 15 (1965), pp. 29-33; D. Pardee, A New Datum for the Meaning of the Divine Name Milkashtart, en L. Eslinger and G. Taylor (eds.), *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Essays in Memory of Peter C. Craigie*, (JSOT, Supplement Series 67), Sheffield 1988, pp. 55-68. Por su parte, P. Bordreuil, A propos de Milkou, Milqart et Milk'ashtart, *Maarav* 5-6 (1990), pp. 11-16, propone una localidad ugarítica.

²¹⁷ Barré, *op. cit.*, (nota 125).

²¹⁸ K. Van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Ugarit and Israel*, (Studies in the History of Ancient Near East 7), Leiden 1995, p. 342, nota 18.

Así pues, M.H. Pope²¹⁹ y G.C. Heider²²⁰ observan las invocaciones ugaríticas a *mlk* que habita en Ashtaroth (*ʾttrt*): KTU 1.100:41; 1.107:17; y RS 1986/2235.17 Ambos consideran que era el nombre o epíteto de una divinidad quizás identificada con *rpʿu mlk ʿlm* (KTU 1.108:1). Ambos *mlk* y *rpʿu* moraban en Ashtaroth, asumiendo que en los textos *ʿttrt* y *hḏr* y son topónimos y no epítetos.

“Moreover, Phoenician *mlkʿštrt* may be unrelated to Ugaritic *mlk* of Ashtaroth (*ʿttrt*). Furthermore, Ugaritic *mlk* appears to be unrelated to either child sacrifice or the Phoenician sacrificial term *mlk*. Although Phoenician *mlkʿštrt* may be related to the Ugaritic divine name or epithet, *mlk*, plus place-name Ashtaroth (*ʿttrt*), neither Phoenician *mlkʿštrt* nor Ugaritic *mlk* occurs in the context of the *mlk* sacrifice or a child sacrifice described in any other way. Furthermore, Ugaritic does not attest to either child sacrifice or the sacrificial term, *mlk*. For these reasons, Heider’s connection of Ugaritic *mlk*, the divine name or epithet, with Phoenician *mlk*, the sacrificial term, is conjectural”²²¹. M.S. Smith no obstante, en torno al problema de un dios *mlk* menciona: “The connection between Ugaritic *mlk* and BH *mlk* as epithet is possible, but neither appears related to child sacrifice, to judge from the extant evidence. Indeed, the scholarly confusion between a god “Moloch” and the name of the sacrifice seems to have biblical roots”.²²² La posibilidad estaría en una conexión con el culto a la muerte, D. Edelman²²³ cita los pasajes de Isaías 8, 21; 57, 9; Zefanías 1, 5, 8; Amos 5, 26, al cual M.H. Pope²²⁴ añade Hechos 7, 43 y el texto Quraʿm 43, 77.

Curiosa resulta la hipótesis de W.F. Albright, quien manifiesta que *mlk* no es un nombre divino como tal, sino más bien un nombre común, *molk*, significando “reino, realeza”, el predecesor etimológico del púnico *molk*, “princely sacrificio”. Así, el nombre divino bajo discusión es a ser vocalizado como *Molk-ʿaštart*, “realeza de Astarté”²²⁵.

Un documento ajeno al *tofet*, CIS I 6011 = RES 909, presenta como antropónimo el nombre de esta deidad. Concretamente un ánfora descubierta en 1908 en Bordj Djedid que menciona al propietario *mlkʿštrt*, esposa de *šmrḃʿl*²²⁶.

²¹⁹ M.H. Pope, Notes on the Rephaim Texts, en M. Ellis, *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Archon 1977, p. 164-182.

²²⁰ Heider, *op. cit.*, (nota 205), pp. 115-123.

²²¹ M.S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York 1990, p. 136.

²²² *Ibidem*, p. 137.

²²³ D. Edelman, Biblical *Molek* Reassessed, *Journal of the American Oriental Society*, 107 (1987), p. 730.

²²⁴ Pope, *op. cit.*, (nota 219), pp. 170, 172.

²²⁵ Albright, *op. cit.*, (nota 125), pp. 241-242.

²²⁶ P. Berger, Inscriptions puniques peintes sur urnes cinéraires à Carthage, en *Florilegium Melchior de Vogüés*, Paris 1909, pp. 45-52.

šdtn

Mención de un templo en Cartago, CIS I 247, 5; 248, 2-3; 249, 4-5; 5145, 3-4. Baudissin cree que se trata de una aclaración en el sentido de indicar un culto a Sid en un templo perteneciente a Tanit²²⁷.

šdmlqrt

También se atestigua un templo en Cartago CIS I 256, 3-4; 275, 7-8. Según E. Lipinski, *šd* era el nombre del pilar-*djed*²²⁸, por lo que se trataría de la asociación de este objeto tanto a la diosa Tanit, caso anterior, como al dios Melqart. “Le culte d’un symbole pareil au pilier-*djed* répond assez bien aux traditions des religions sémitiques et permet de donner une explication satisfaisante à l’emploi carthaginois de *šd* en composition avec un autre théonyme”²²⁹.

Curiosa es la interpretación que para construcciones de tipo similar ofrece R. Dussaud en el sentido de una relación de tipo filial²³⁰

ʾšmn ʿšrt

Deidad mencionada en CIS I 245, 3 donde el dedicante es un sacerdote de Eshmun ʿšrt, pudiendo tratarse de una divinidad doble, o simplemente un epíteto o indicación de lugar ʿashtoret.

Problemática de la deidad MLK

Dos estudios en la década de los ochenta han reavivado la polémica en torno a una divinidad *mlk* que Otto Eissfeldt había enterrado²³¹. De ellos, G.C. Heider se remonta con el fin de demostrar su hipótesis al dios Malik, conocido por las fuentes en la ciudad de Mari, en los textos de la moderna Tell Mardikh, la antigua Ebla, las cuales muestran un teónimo o título que era un elemento común en la onomástica en el siglo XXV en la Siria central. Los textos descubiertos en Ras Shamra, la antigua Ugarit²³²,

²²⁷ W.W. Baudissin, *Adonis und Eshmun: Eine untersuchung zur geschichte des glaubens an auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig 1911, p. 269.

²²⁸ Lipinski, *op. cit.*, 1995, (nota 4), p. 341.

²²⁹ *Ibidem*, p. 340.

²³⁰ R. Dussaud, *Melqart, Syria*, 25 (1946-1948), pp. 228-229.

²³¹ O. Eissfeldt, *Molk als opferbegriff im punischen und hebräischen und das ende des gottes Moloch*, (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3), Halle 1935. Respecto a los estudios: Day, *op. cit.*, (nota 83); Heider, *op. cit.*, (nota 205).

²³² “The “canonical list of the Pantheon” in all three versions ended in deified personifications of certain cult objects and sacrifices. RS 1929 No. 17:rev. 9-12 has *uṭṭ, knr, mlkm, šlm*: “censer, lyre, molk-sacrifices, peace-offerings” (M.C. Astour, *Two Ugaritic Snake Charms*”, *Journal of Near Eastern Studies*, 27 [1968], pp. 280-281; H. Cazelles, *Encore un texte sur Mâlik*, *Biblica*, 38 (1957), p. 485 ver

entre 1961 y 1986 prueban la existencia de una deidad *mlk*, de vocalización incierta, que tendría para los habitantes de esta ciudad su lugar de residencia en la Transjordania, en la ciudad de Ashtarot.

Toda la cuestión se centra en un problema filológico respecto al asunto de las *mlk*-deidad/deidades cuya cuestión es la multiplicidad de vocalizaciones: *malik* (fuentes silábicas desde Mesopotamia a Ugarit), *milk* (Amorrita a través de púnico), *mulik* (Ugarit), *milkunni* (hurrita), *malk*- (hebreo bíblico respecto a antropónimos), *Milkōm* (deidad ammonita atestiguada en los textos bíblico y en inscripciones). Además *malikū*, atestiguado en Mari como el recipiente de ofrendas para “dead princes, which has almost certainly made it into the Ugaritic pantheon list as a designation of deified dead kings”²³³.

El intento de Heider para crear una línea directa desde el tercer milenio *malik* a través del *mulik* ugarita al hebreo *mōlek* para hacer de la forma original un participio activo /*mālik*/, es rechazada, acertadamente, por D. Pardee²³⁴. Curiosamente, los autores que optan por una deidad con la raíz *mlk* ven en las distintas vocalizaciones a diferentes divinidades sin una implícita conexión. Así R. Dussaud afirma que: “Moloch est à différencier de Milkom qui était vénéré sur le mont des Oliviers”²³⁵.

Se puede decir que *mlk* es una palabra que puede tener diferentes significados. Es cierto que, como Benz afirma, hay numerosos nombres conteniendo *mlk* que denomina “compounded divine names”²³⁶, además de la composición del nombre de la deidad patrona de la ciudad de Tiro Melqart (*mlk* + *qrt*) “rey de la ciudad”. No obstante, en relación al término aparecido en las inscripciones, se recuerda que no tiene nada que ver con la palabra *malk* (“rey”) sino con un nombre basado sobre el causativo de *hlk* (“traer”) ²³⁷.

Además, el propio John Day mantiene que *molk* no se refiere específicamente a “human sacrifice” sino que es un término general para sacrificio ya que *molk* “adam have been found in the texts: *molk* ʾimmor (“sacrifice of a sheep”) and also *molk* baʿal (probably “sacrifice of a child of high birth”)”²³⁸. Evidentemente no es un término general

también Ug5 en Idem, Reviews: Ugaritica V-Nouveaux textes accadiens, hurrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit; commentaires des textes historiques par Jean Nougayrol, Emmanuel Laroche, Charles Virolleaud, Claude Schaeffer, *Vetus Testamentum*, 19 (1969), p. 500).

²³³ Heider, *op. cit.*, (nota 205), p. 132.

²³⁴ D. Pardee, *The Cult of Molek, A Rassessment*, by George C. Heider, *Journal of Near Eastern Studies*, 49 (1990), pp. 370-372.

²³⁵ Dussaud, *op. cit.*, (nota 75), p. 164.

²³⁶ Benz, *op. cit.*, (nota 160), pp. 344-345.

²³⁷ R. de Vaux, Les sacrifices de l'Ancien Testament, *Cahiers de la Revue Biblique*, 1 (1964), p. 70; W. von Soden, Recensión de Molk als Opferbegriff, de O. Eissfeldt, *Theologische Literaturzeitung*, 61 (1936), col. 46 “m-Bildung von lh”.

²³⁸ Day, *op. cit.*, (nota 83), pp.8-9.

sino un término específico, que designa una forma de sacrificio en el cual el niño era quemado o en el que era quemado un animal en sustitución del niño.

Apéndice III – La toponimia



Se puede constatar la presencia de dedicantes foráneos a la ciudad de Cartago o a otros centros donde se atestigua la presencia de un *tofet*. Estos se pueden constatar a través de los siguientes criterios:

Etnicos: topónimo + y

Ciudad lugares: ʔš b-

Ciudadano de: ʔš b^cl + ciudad

Pertenece al pueblo de: ʔš b^cm + topónimo

La presencia de elementos fenicios en Cartago, está ampliamente atestiguada en las inscripciones. Tenemos a personajes procedentes de:

Arwad: *hʔrwdm*, CIS I 5343; *hʔrwdt*, CIS I 5945 = RES 1226, inscripción en este caso funeraria procedentes de la necrópolis de Sainte-Monique, lugar reservado a población de clase elevada, en concreto es una mujer, Omram, la de Arwad, esposa de Kabdatashtart; *hʔrwdy*, RES 604;

Tiro: *bn šr*, “hijo de Tiro”, tal vez en referencia al topónimo o simplemente un nombre creado a partir de un topónimo, CIS I 617, 913, 1477, 2020¹, 3968, 5526 y 5826², (procedentes del *tofet*)³ y CIS I 5970 , y 6051? (de ámbito funerario); *hšrȳ*, CIS I 3139⁴, “el tiro”, sobre una inscripción del *tofet* en la que solo aparece el dedicante y CIS I 4913, propietario o CIS I 4914 padre. Paolo Xella cree que se trata de un error de escriba⁵, proponiendo *hšdy*. Además, *ʔyt ʔršt šry* que califica a un escriba en CIS I 5689. Si se atiende a que las inscripciones generalmente oscilan en su datación entre el siglo IV y el siglo III, tal vez la afluencia de territorio patrio de estas personas a Cartago halla que

¹ En todas *bn šr* aparece al final de la genealogía excepto en esta inscripción que se coloca en el penúltimo de la misma.

² P. Bordreuil et A. Ferjaoui, A propos des «fils de tyr» et des «fils de Carthage», en E. Lipinski, *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI), Leuven, 1987, pp. 137-142

³ Todos, excepto CIS I 2020 y penúltimo, genealogías largas (4, 4, 2?, 2/1, 3, 3, 2?, respectivamente); CIS I 6051 *rb sprm bn šr [...] šptm*.

⁴ Aunque podría ser *m]šr[y*.

⁵ P. Xella, Un sidonien a Carthage (CIS I 4914 et 308), *REPPAL*, V (1990), pp. 217-221.

relacionarla con el ataque de Alejandro de Macedonia a Tiro: Diodoro de Sicilia XVII, 41, 1 y 46, 4; Quinto Curcio IV, 3, 20; Justino XI, 10, 14; o la anterior caída de Tiro a manos de Nabuconodossor s. VI;

Sidón: *hšdny*, CIS I 308 (f), el sidonio que es el padre de la dedicante, último en la genealogía; o simplemente *šdn*, CIS I 273, nombre dedicante (f), CIS I 963, nombre dedicante, y CIS 1389, nombre dedicante (f); *‘bd bt šdnt m‘rt*, CIS I 247, 248, 249 y 2798⁶; *b’n šdn ḥnm by ksp bdl’t š ḥtm lbtm*, CIS I 5522. Respecto a CIS I 4914, *hšry*, tav. LXXXIX, 10, falta la parte superior e inferior, solo queda un fragmento central de 20 cm de alto por 11 cm de largo. Se observa debajo de la inscripción, solo queda la última línea, un signo de Tanit de trazo simple, flanqueado por dos caduceos con trazo doble sobre un zócalo moldurado. P. Xella⁷, en la revisión de una foto observa que la lectura debe ser: [...] *bn ‘bds hšdny*, es decir, el sidonio y no el tirio. Curiosamente, como observa el autor, en CIS I 308, tav. LII, aparece este mismo antropónimo *‘bds* también *hšdn*, solo que en esta ocasión es el padre de la dedicante no de un dedicante como en la anterior. Se propone un nombre que significaría siervo de Isis (*‘bd(?)s*)⁸. Otros ejemplos son recogidos por J.B. Chabot⁹ *hšdn (šydn)*, según A. van den Branden¹⁰ a considerar como *‘š šdn*.

Aunque la procedencia igualmente se establece con diversos puntos del Mediterráneo:

Kition¹¹: *‘š kty*, CIS I 2625; CIS I 5997 = RES 1225, funeraria. [Grecia CIS I 117 = KAI 55; KAI 57]

Erice: *b‘lt ‘rk*, CIS I 4910 (f), “ciudadana de Erice”, la propia dedicante¹². Una referencia a esta ciudad puede darse en la inscripción CIS I 4853, en la que el dedicante, que porta genealogía, es decir, menciona al padre, este último es siervo de un individuo

⁶ Último en la genealogía (4, 3, 2).

⁷ Xella, *op. cit.*, (nota 5), pp. 217-221, fig. 1-2.

⁸ S. Ribichini, *Divinità egiziane nelle iscrizioni fenicie d'Oriente*, en AA-VV., *Saggi fenici – I*, (Collezione di studi fenici 6), Roma 1975, pp. 7-14, en concreto para Isis pp. 9-10; A. Lemaire, *Divinités égyptiennes dans l'onomastique phénicienne*, en C. Bonnet, E. Lipinski et P. Marchetti (ed.), *Religio Phoenicia: acta colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984*, (Studia Phoenicia IV; Collection d'études classiques 1), Namur 1986, pp. 87-98, en este caso para Isis pp. 87-89.

⁹ J.B. Chabot, *Punica XIV. Inscriptions néopuniques de Ksiba-Mraou*, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), p. 12, II, 2; p. 19, 4

¹⁰ A. van den Branden, *Le ‘š šdn*, *Bibliotheca Orientalis*, XXXVI (1979), pp. 157-160.

¹¹ A.L. Delattre *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1899), pp. 561-562, necrópolis de los rabs, estela fragmentaria en mármol origen del difunto Kition (Chipre).

¹² Mayor controversia presenta la inscripción de Constantina EH 50, donde se lee, *b‘rg mšrn btn*, “en Erix ‘rd, el tejedor h‘rg”.

calificado *ʾrk*, que bien puede hacer mención a Erice o por contra, tratarse de una función o profesión¹³.

ʾytnm: *ʾš bʿm ʾytnm*¹⁴, atestiguado en el *tofet* de Susa¹⁵ n° 3 y 4). K. Jongeling¹⁶, ve la lectura además en la n° 1 = KAI 99, línea 5 y 9, línea 3¹⁷.

Pantelleria: *ʾš bʿm ynm*, CIS I 265, “que pertenece al pueblo de Yronim”, siendo el padre, último en la genealogía¹⁸.

Isla de los Halcones, San Pedro (Cerdeña): *ʾš bʿm ʾynšm*, CIS I 5606, Sard. 23, “que pertenece al pueblo de Ynosim”, igualmente el padre, último genealogía¹⁹.

Heraclea Minoa (Sicilia): *ʾš bʿm ršmlqrt*, CIS I 3707, “que pertenece al pueblo de Rosh Melqart”, nuevamente el padre, último genealogía²⁰.

Ibiza: *ʾš bʿm ybšm*, CIS I 266, “que pertenece al pueblo de Yboshim”, abuelo, curiosamente el último en la genealogía²¹.

ynr: *ʾš bʿm ynr*, CIS I 267, “que pertenece al pueblo de Ynor”, el padre, nuevamente último en la genealogía²².

Curiosamente los nombres derivados de topónimos²³, afloran en las inscripciones cartaginesas, pudiendo tratarse de una forma de indicación del origen, utilizando los

¹³ Proponemos la primera interpretación, nato en la ciudad de Erice, en base a la inscripción CIS I 3776, donde un personaje femenino es indicado como *ʿmt šʿstr ʾrk*, “sirviente de Astarté de Erice”

¹⁴ En general, véase: M. Sznycer, L'«assemblée du peuple» dans les dités puniques d'après les témoignages épigraphiques, *Semitica*, 25 (1975), p. 47s.

¹⁵ P. Cintas, Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), pp. 39 y 40 respectivamente. M.H. Fantar, Stèles épigraphiques du tophet de Sousse, *Reppal*, IX (1995), Stèle Cintas T.I, pp. 30-33, n° 3, pp. 33-34, y n° 4, pp. 34-35.

¹⁶ K. Jongeling, Remarks on Some Punic Texts, *Vicino Oriente*, 6 (1986), p. 253.

¹⁷ Sznycer, *op. cit.*, (nota 13), p. 62. Generalmente isla de los chacales. Para Röllig representaría el nombre de la antigua Hadrumentum, H. Donner und W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*. Band II: *Kommentar*, Wiesbaden 1968, p. 107.

¹⁸ Sznycer, *op. cit.*, (nota 13), p. 60.

¹⁹ *Ibidem*, p. 61.

²⁰ *Ibidem*, pp. 60-61. Se debe añadir CIS I 264 *ʾš bʿm bt mlqrt*, cuya lectura es corregida *ʾš bʿm rš mlqrt*.

²¹ *Ibidem*, p. 60.

²² *Ibidem*, p. 60, según CIS sería una abreviación de *ynrm/ʾynrm*.

²³ *šrdny*, CIS I 2245 nombre dedicante; *bn šrdny*, CIS I 2022 nombre de abuelo y CIS I 4523 nombre padre; *šrdnt*, CIS I 280 (f) *ʾš šdn bd* (esclava?), CIS I 879, CIS I 2030, nombre dedicante (f), *šrd[nt]*, CIS I 4772, nombre dedicante (f), y CIS I 5521 (f) *šrdn[...]*; *bt šrdny* CIS I 3320, CIS I 4000 padre, CIS I 4005 abuelo.

bn mšry, CIS I 443, nombre padre, CIS I 803 [*mšry mšrh*], dedicante ... abuelo, CIS I 1008, último genealogía (nombre 4?), CIS I 1378, último genealogía (nombre padre?), CIS I 2022? [*m]š[r]y*, nombre dedicante, CIS I 2029, nombre padre, CIS I 2511 [*m]š[r]y*, último genealogía (nombre 4?), CIS I 2628, nombre padre, CIS I 3273, último genealogía (nombre padre?), CIS I 3352, nombre padre (con cargo *špt*), CIS I 3778, último genealogía (nombre 17?), CIS I 4160, nombre padre, CIS I 4539, nombre dedicante,

nombres de ciudades como nombres propios de metecos, o bien, simplemente, un gusto por este tipo de nombre, situación esta la correcta si se atiende a que un individuo que porta el nombre de *mšry*, “egipcio” ostenta el cargo de sufete, como el resto de los miembros familiares, CIS I 3352²⁴.

La utilización de antropónimos foráneos puede indicar la procedencia externa de sus portadores, así los nombres egipcios: *hr*, CIS I 2511; *‘bdr*, *’tn*, CIS I 2778. Sin embargo, cuando estos nombres foráneos se escriben en su lengua de origen, no hay duda de la procedencia externa de sus portadores, en concreto de la órbita del mundo griego²⁵: Euklea, CIS I 191, Iketas, CIS I 3705, o CIS I 5984, que menciona a Bodmelqart hijo de Istanis, hijo de Ekys, hijo de Paco el fundidor, en la que Picard²⁶, menciona esta inscripción griega reutilizada en la que Lapeyre lee *Adrestos Protarchou*. Respecto a las inscripciones funerarias, CIS I 6000 y 6055 se observa el nombre de *ΑΕΟΛΣΙΦΗΑΜΥ*. También la inscripción RES 1224 mandada realizar por un siracusano.

ΚΑΣΙΩ[δορος Μαρσά]	
ΛΟΥ ΣΥΡΑ[κόσιος Χ]	
ΑΙΡΕ [ב]נ מרסלם]	
א[...]	
Κασιώ[πεια Μυρσι]	[Νι]κασίω[ν Μυρ]
λου, Σύρα, χρησλή, χ]	[σι]λου, Συρα[κόσιος]
αἴρε. [ב]נ מרסלם ...]	[Χ]αἴρε. [ב]נ מרסלם ...]
א[ח]	א[ח]

No debe sorprender la presencia de elementos griegos en Cartago, una de las más importantes metrópolis del Mediterráneo, llegando incluso a establecerse matrimonios mixtos de índole seguramente comercial, cuyo testimonio queda en los autores clásicos²⁷.

En Constantina, *tofet* de la colina de El-Hofra, se han hallado 12 inscripciones en griego, con vocalización de nombres semíticos en griego, tal vez debida a una fuerte helenización de la región en el s. II²⁸.

CIS I 5085, último genealogía (nombre?), y CIS I 5704, nombre del padre; *bt mšry*, CIS I 273 (f) padre *hspr ʾš šdn lmyʿms*.

²⁴ [...] Ḥimilkat el sufete, hijo de Mšry el sufete, hijo de Šidyaton el sufete [...].

²⁵ Las fuentes clásicas mencionan a personajes griegos en las filas cartaginesas. Así, los dos oficiales de Hannibal: Hippocrate y Epicyde, o como Banni de Siracusa (Polibio, VII, 2, 4; Tito Livio, XXIV, 6, 2), o Asdrúbal Clithomaque, hijo de un griego llamado Diognétos (Diógenes Laercio, IV, 67). Además, Diodoro Sículo (XIV, 77, 5) nos transmite la noticia de una colonia griega en Cartago.

²⁶ C. et O. Picard, *Le voeu d'Adrestos Plotarchou, Karthago*, XVI (1971-1972), pp. 35-39.

²⁷ En este sentido. Asdrubal Clithomaque nacido hacia el año 187-186 en Cartago de padre griego (Diógenes Laercio, IV, 67); o la mención de una colonia griega en el siglo IV, guerra contra Dionisio el Viejo, y la introducción de los cultos de Demeter y Koré en Cartago (Diodoro Sículo, XIV, 77, 5).

Antropónimos de origen líbico: Luby (una vez hijo de *šrdny?*), Lubat, Massilouy, Massilout, Hachdan, Yphtan, Quiphan ..., normalmente los antropónimos con final en -an se adscriben al mundo libico²⁹.

Otras localidades pueden estar reflejadas en diversas inscripciones generalmente utilizando la preposición *b* + topónimo, o bien el artículo *h* + topónimo + *y*. En este sentido los documentos del *tofet* de Cartago: CIS I 226?, 268 *byrʿš* abuelo, 2625 *ʾškty* padre, 2816 *brhm* dedicante?, 2703 *bšrš*, 3886 [*b*]*šʿrʿt*, 3921 *bmsr* divinidad, 3984 [...] *šr*, 4107 *bšgpt*, 4720 *bš-ʿlbt* (f) padre, 4862 *b*[...] divinidad, 4899 *bsk*, 4900 *bʾyt* padre?, 4913 *hšry* propietario?, 4945 *hšqlny* abuelo, 4973 *brdy* dedicante, 5842 *bʾršd* (f), 5865 *bšrʾ* dedicante; o del *tofet* de Constantina: C28 *hplty?* Padre, EH 50 *bʾrg* padre, EH103 *htšʾ lqh ʾš kbnm*, “el jefe lqh hombre de kbnm”, EH104 *htmyʾ ʾš bgrgšn*, “el jefe hombre de grgšn”, EH105 *bkrʾ*, EH106 *bʿmn*, EH107 *-l-kbr-ʾ-sy*, EH108 *prnly* (étnico o nombre), EH109 *prnly* (étnico o nombre), EH110 *glby* (étnico o nombre), EH111 *ʾdrqy* (étnico o nombre), EH118 *krmy* (étnico o nombre), EH117 *qryn* (étnico o nombre), EH118 (étnico o nombre).

Siendo otra de las formas comunes la utilización de *ʾš*: CIS I 263 *ʾš bʿmtʾš ʿštrt* dedicante, 264 *ʾš bʿm bt mlqrt* padre, 294 *ʾš bšʿrm* dedicante, 295 *ʾš bšʿrm btm* padre, 310 *ʾš bʿm ʾptbgn* padre, 311 [*ʾš*] *bkwkn* padre, 312 *ʾš*[...] padre, 313 *ʾš b*[...]?, 3792?, 3921 *ʾš ʿzrbʿl* dedicante, 5865 *ʾš bšrʾ* dedicante, 5879 *ʾš bkhn* dedicante, EH 102 *ʾš knʿn* padre *mqrml bʿl ʾyʿrm* (originario de ciudadano de). Más dudoso: CIS I 5866 abuelo (f), *ʿš ʾmhnt*, y EH 89 *ʾš ʿl hmqrm*, “que sobre los *hmqrm*”.

O la forma ciudadano de (*bʿl* + topónimo): *bʿl tynt*, CIS I 4911, padre; *bʿl htlym*, CIS I 4912, dedicante; *bʿl tbrbšy*³⁰, CIS I 309, padre; *bʿl gylzdr*, C 73; *bʿl ʾyʿrm*, EH 102; *bʿl sygn*, EH 112, padre; *bʿl yrm*, EH 113, dedicante; *bʿl bnkny*, EH 114, abuelo; *bʿl blt*, EH 115, padre. La traducción respecto a esta fórmula viene dada a través del testimonio de *bʿly hmktm* “ciudadanos o notables de Maktar”³¹. Una expresión similar, hay que

²⁸ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, n° 4-7, 9-16 GR. Los números 2, 3, 8 GR mezclan palabras griegas con términos púnicos; 1 GR una inscripción púnica transcrita en caracteres griegos.

²⁹ Véase, K. Jongeling, *Names in Neo-Punic Inscriptions*, Groningen 1984; *Idem*, *North African Names from Latin Sources*, Leiden 1994.

³⁰ F. Bron et F. Briquel-Chatonnet, Notes sur quelques stèles provenant du tophet de Carthage (II), *Semitica*, 40 (1991), p. 59, como hemos visto, corrigen esta lectura dada por el CIS en la línea 4, *bʿl htlym*, «civis tw n q....?», por *pʿl htlym*, “fabricante de ...”, actividad que los investigadores hacen derivar de la raíz aramea y acadia *tly*, “suspender”, en el sentido de actividades textiles.

³¹ J.G. Février et M.H. Fantar, Les nouvelles inscriptions monumentales néopuniques de Maktar, *Karthago*, XII (1965), p. 48). La misma expresión, pero con la denominación de otra ciudad se halla la inscripción se halla en Dougga (J.B. Chabot, *Recueil des Inscriptions Libyques*, Paris 1940, p. 9), Mididi (M.H. Fantar, Nouvelles stèles à épigraphes néopuniques de Mididi, *Semitica*, 36 (1986), pp. 27-28), o como se ha mencionado líneas antes en El-Hofra, Cosntantina (Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 26), p. 91, n° 112 y p. 92, n° 114-115)

atender a las variantes en lengua neopúnica de los sufijos, viene de la mano de *b^cl^h hmktrm*³². F. Bron, correctamente, revisa la lectura de la inscripción CIS I 456, y en la línea 6 observa que *b^cl^hms* debe ser corregido por *b^cl^h tms*³³, es decir, “ciudadano de *tms*”, tal vez Timisa quien Ptolomeo en su *Geografía*, IV, 3, 9, sitúa en una lista de villas situadas debajo de Cartago.

Clara es la concepción dentro del mundo semita de introducir un número indeterminado de antepasados con el objeto de clarificar la identidad de la persona, ahora bien no se conocen todavía con exactitud los mecanismos que impulsan en ocasiones a especificar la condición social, la profesión o el origen espacial de algunos de los personajes citados.

Uno de los puntos a analizar respecto a este tipo de información que nos proporcionan las inscripciones del *tofet*, es la cuestión de la utilización dentro de las genealogías de la palabra *bn* (hijo). La mayor parte de los casos la palabra precede a un antropónimo. Sin embargo, en algunas ocasiones parece ser que pueda tratarse de un topónimo, como tiene lugar mediante la expresión *bn šr*, “hijo de Tiro” (CIS I 617, 913, 1477, 2020, 3139, 3968, 5526, 5826)³⁴, aportando una indicación de procedencia del antepasado³⁵.

Este punto lleva a plantearse si verdaderamente se está hablando de una localidad geográfica o bien como es recogido por Benz³⁶, de un verdadero antropónimo. Una cuestión que introduce de nuevo la duda es la situación que ocupa esta expresión dentro de las inscripciones. En todos los casos, excepto en uno, se puede comprobar que su utilización tiene lugar al final de la genealogía, es decir, detrás del último antropónimo citado. Se trata de CIS I 2020 donde aparece entre el segundo y el último nombre propio. Cabe recordar, como P. Bordreuil y A. Ferjaoui señalan en la nota 12 de su trabajo que “la transcription de cette inscription dans le CIS ne concorde pas avec la lecture de

³² Jongeling, *op. cit.*, (nota 15), pp. 249-250. Henchor Maktar NP 7 (J.B. Chabot, *Punica*, XVIII/III, n° 4 (= *Journal Asiatique*, XI/X (1917), p. 74); NP 45, (Idem, *Punica*, IV/A, n° 5; XII, n 18 (= *Journal Asiatique*, XI/VII (1916), p. 12; *Journal Asiatique*, IX/IX (1917), p. 156); J.G. Février et M.H. Fantar, Les nouvelles inscriptions monumentales néo-puniques de Mactar, *Karthago*, 12, (1963-1964), p. 48 = C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, Cb 1031.

³³ F. Bron, Notes sur quelques stèles provenant du tophet de Carthage, *Semitica* (Hommages à Maurice Sznycer I), 38 (1990), pp. 70-71, pl. XIII, 2.

³⁴ Así mismo aparece en una estela funeraria de Cartago (CIS I 5970) y una inscripción de tipo conmemorativo, también de Cartago (CIS I 6051).

³⁵ Bordreuil et Fejaroui, *op. cit.*, (nota 2), pp. 137-142.

³⁶ F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome 1972, p. 402, propone para *βr* “roca”, un nombre propio que podría posiblemente ser el apelativo de una divinidad como ocurre en el mundo hebreo, donde la palabra es utilizada como un sinónimo de *Yahweh*.

l'inscription sur la planche"³⁷. Se hace hincapié ya que resulta un tanto extraño si el empleo de una indicación de procedencia atiende o no al principal objetivo

Un caso de similares características acaece con *msry* / *msrt*. CIS I 5704 el padre del dedicante se llama *misry*, hijo de Baalmilk, hijo de Boseshmun, sería una familia púnica de origen fenicio, porque este nombre según M.H. Fantar³⁸: "Lá, on ne peut émettre hélas que des hypotnèses. Misry, le père du dédicant, serait-il né en Egypte? Porterait-il ce nom pour rappeler le séjour de son père Baalmilk en Egypte? D'autres explications peuvent être envisagées. Quoi qu'il en soit, on ne donnerait pas à son fils ou à sa fille le nom de Misry ou de Misrat d'une façon gratuite et innocente. Des raisons conscientes ou inconscientes doivent être à la base du choix". También en CIS I 3352, asimismo el padre, porta toda una genealogía de sufetes. CIS I 3273, el nombre del padre, procedencia de este lugar. CIS I 1008, el ancestro, origen egipcio de la genealogía. CIS I3778 = KAI 78, *misry* último en la genealogía, en la que aparecen varios nombres de tipo egipcio: 'bdr', "servidor de Ra", 'tn, "Aton".

³⁷ Bordreuil et Fejaroui, *op. cit.*, (nota 2), p. 140, n. 12.

³⁸ M.H. Fantar, Présence égyptienne à Carthage, en *Hommages à Jean Leclant*, (*Bulletin d'Egyptologie*, 106/3), 1993, pp. 207-208.

Apéndice IV – La composición social de los dedicantes



La documentación que tenemos acerca de la sociedad en el mundo fenicio y su expansión por el Mediterráneo, resulta insuficiente a la hora de trazar un claro panorama de la composición y la actividad social de los centros. No hay siquiera una documentación de la actividad económica específica: contabilidad, contratos, listas de artesanos, corporaciones, nombres de mercaderes, recibos, actas o decisiones judiciales, a pesar que los fenicios son considerados mercaderes por antonomasia.

Ello es debido a que rollos de papiro, parte de los *ostraca* (trozos de cerámica escrita), y probablemente madera y cuero, o tablillas de arcilla, donde podría hallarse escrita gran parte de esta información, no han perdurado hasta nuestros días¹, siendo solo los monumentos realizados en piedra, las placas o láminas ejecutadas en metal (oro, plata, bronce, plomo, hierro) junto a algún *graffiti*, los únicos elementos de testimonio escrito que prácticamente se poseen.

Nos obstante, aunque en un número relativo inferior a la cantidad de estelas que se hallan en los *tofet*, cierto número de éstas con inscripciones nos aproximan hacia un panorama en el que, por lo menos, se puede conocer la actividad y la posición social de algunos individuos. La mayor parte de las inscripciones datan del siglo IV al siglo II y permiten contrastar la imagen que las fuentes greco-latinas nos han transmitido a través de escasos testimonios en relación a las actividades artesanales o a los trabajadores en Cartago, valgan como ejemplo las noticias de Polibio, X, 17, 6.9.15; o Tito Livio, XXVI, 47, 1-2.

Así, la inclusión de funciones y profesiones a partir del siglo IV es otra fuente de información, detectándose, como veremos, éstas. Tenemos constancia de cargos políticos como *špt*, “sufete” (CIS I 5903) o *rb*, “jefe, grande” (CIS I 5695); funciones administrativas entre las que destacan los *šlšm ʾšm ʿl hmš ʾtt*, “los 30 hombres encargados de las tasas” (CIS I 3917); funciones religiosas encabezadas por los *khn*, “sacerdotes” (CIS I 5268); o profesiones como *nšk*, “fundidor” (CIS I 3014), *pʿl*, “fabricante” (CIS I 5500), *spr*, “escriba” (CIS I 3359) o *mkr*, “mercader” (CIS I 4784) por citar algunas. También se registra el testimonio de personas dependientes: *ʿbd*, “esclavo” (CIS I 236); *bd*, “siervo” (CIS I 4903) o *š*, “perteneciente a” (CIS I 2705).

¹ Algún fragmento en papiro permanece. Véase: T.C. Gouder et B. Rocco, Un talismano bronzado da Malta contenente un nastro di papiro con iscrizione fenicia, *Studi Magrebini*, 7 (1975), pp. 1-18.

Funciones políticas

A. Ferjaoui², observa una distinción entre las inscripciones que mencionan a los altos dignatarios de una parte, y por otra parte, aquellas que mencionan a los artesanos y comerciantes, en relación a la lengua utilizada: el sistema fonético y morfológico de la lengua de los últimos está alterada mientras que la lengua de los primeros permanece correcta. Además, considera que a través de las genealogías se detectan alianzas entre las grandes familias cartaginesas con el objeto de continuar detentando el poder³. Igualmente controlan en parte el poder religioso portando altos cargos tanto políticos como funciones religiosas.

Sabemos que las colonias establecidas en la isla de Chipre se hallaban sometidas a la autoridad de la madre patria, representada por un gobernador⁴, así en Larnaka (Kition F 6) conocemos un *skn šr*, “gobernador de Tiro”⁵, y probablemente de la misma localidad (Kition D 17) un *skn ‘ky*, “gobernador de Akko”. Sin embargo, no tenemos constancia de este cargo político en las inscripciones del *tofet*.

Respecto a los asuntos locales se decidían como en Oriente en el seno de una asamblea del pueblo o de un consejo de ancianos y de jueces (Dt. 21, 2; Esd. 10, 14) órgano presidido en Jerusalem por los *duumviri* (II Cró. 19, 11), en Cartago sufetes.

El título de rey de Cartago (Elisa o Malchus) es creado por la exégesis moderna a partir de una enmendación del texto de Justino (*Epitoma Historiarum Philippicarum*, XVIII, 7, 2.7) y de Orosio (*Historia adversum paganos*, IV, 6, 7-8). Ningún texto púnico menciona la existencia de un rey en Cartago⁶.

Los reyes de los autores clásicos son los sufetes, como lo confirma el empleo habitual del plural *βασιλεῖς*, la referencia a su elección (Aristóteles, *Política*, II, 11, 4; Diodoro de Sicilia, *Bibliotheca historica*, XIII, 43, 5) y sobre todo la mención de los *bini reges* en Cornelio Nepote (*Hanibal*, VII, 4). Sabemos por Herodoto (*Historias*, VII, 166) que los griegos no distinguen adecuadamente entre el sufete anual y el mandato militar.

² A. Ferjaoui, A propos des inscriptions carthaginoises mentionnant les sufètes et les rabs dans les généalogies des dédicants, *Atti del II Congresso di Studi Fenici e Punici*, vol. II, Roma 1991, pp. 479-483.

³ Se puede desprender de KAI 95: Sacerdotisa suprema Batba'al hija del senador Himilkat y la mujer del sufete Himilkat cuyo padre, abuelo y bisabuelo eran también sufetes.

⁴ *skn qrtḥdšt* de la Cartago de Chipre en el s. VIII. CIS I, 5 = KAI 31 = TSSI III, 17, cf. A. Ferjaoui, *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage*, Carthage 1992, pp. 173-175.

⁵ O. Masson et M. Sznycer, *Recherches sur les phéniciens a Chypre*, Genève-Paris 1972, pp. 69-75. M. Sznycer, Les noms de métier et de fonction chez les Phéniciens de Kition d'après les témoignages épigraphiques, en AA.VV., *Chypre. La vie quotidienne de l'Antiquité à nos jours*, Paris 1985, p. 81.

⁶ E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Studia Phoenica XIV; Orientalia Lovaniensia Analecta 64), Leuven 1995, p. 453.

hšpṭ, “sufete”⁷

Cartago: CIS I [176]⁸, 199 dedicante, 200 padre, 201 dedicante, 202 dedicante, 203 dedicante, 204 dedicante y padre *hšpṭ hglm[t]*, 205 bisabuelo, 206 padre, 207 (f) padre, 208 dedicante y abuelo, 209 abuelo, bisabuelo y tatarabuelo, 210 padre, abuelo y bisabuelo, 211 dedicante?, 212 (f) padre, 213 padre y abuelo, 214 dedicante, 215 padre, 216 (f) abuelo y bisabuelo, 217 dedicante, 218 dedicante, 219 padre y bisabuelo, 220 padre, 222 (f) padre, 223 dedicante y padre, 224 padre, 225 padre, 227 dedicante y padre, 228 (f) padre, 262 dedicante y abuelo, 278 patron, 367 padre y tatarabuelo, 368 dedicante, 369 padre y abuelo, 370 dedicante, padre y (abuelo), 371 (f) abuelo, 2647 (f) abuelo, 2743 dedicante, 2952 bisabuelo?, 2994 padre?, 3026 (f) padre, 3217 abuelo?, 3222 dedicante, 3321 (f) abuelo, 3351 dedicante y padre, 3352 dedicante, padre y abuelo, 3353 abuelo, 3432 padre, 3523 bisabuelo, 3732 padre, 3778 tatarabuelo, 3788 tatarabuelo *š špṭ hrb mqm ʾlm*, 3825 = 5883 (f) padre, 3833 (f) padre, abuelo y bisabuelo, 3914, 3920, 3921, 4792 abuelo, 4793 abuelo y bisabuelo, 4794 bisabuelo, 4795 bisabuelo, 4796 (f) padre, 4797 dedicante, 4798 padre, 4799 dedicante, 4800 padre, 4801 padre y bisabuelo, 4802 padre y abuelo, 4803 padre y abuelo, 4804 (f) padre, 4805 padre, 4806 padre, 4807 dedicante y padre?, 4808 (f) padre, 4809 bisabuelo, 4810 bisabuelo, 4811 padre y abuelo, 4812 padre, 4814 (f) abuelo, 4815 padre, 4815bis (f) padre y abuelo, 4816 (f) abuelo, 4817 padre, 4818 padre?, 4864 dedicante y padre, 4865 padre, 4866 abuelo, 4867 padre, 4868 padre, 4869 padre, 4870 dedicante, 4898 abuelo, 5655 bisabuelo, 5670 bisabuelo, 5697 = 5886 (f) padre y abuelo, 5903 dedicante, padre y abuelo, 5907 dedicante, 5910 solo dedicante.

Constantina: C 36⁹.

En cuanto a las inscripciones funerarias: CIS I 5950 (f) esposo y *rb khnm*, padre y *rb khnm mqm ʾlm mtrh ʿštrny*, 5977, 5985, 5988 (f) esposo, padre y abuelo, 5999?

Además, también fuera del contexto del *tofet*, sobre la inscripción edilicia de siete líneas hallada por Ammar Mahjoubi en Septiembre de 1964 en la Avenue de la République, en Cartago¹⁰.

ʾšpṭ

⁷ J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Part Two, M - T, (Handbuch der Orientalistik. Abt.1, De Nahe und Mittlere Osten ; Bd. 21, T. 2), Leiden 1995, pp. 1182-1183: *špṭ*₂.

⁸ S.M. Cecchini y M.G. Amadasi Guzzo, La stele CIS I, 176, *Carthage et son territoire dans l'Antiquité. IV Colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord. Strasbourg, 5-9 avril 1988 (113e Congrès national des Sociétés savantes)*, vol. I, Strasbourg 1990, p. 111: “En conclusion, du point de vue, soit épigraphique, soit typologique et stylistique, il nous semble qu'on peut penser que la stèle C.I.S. I, 176 a été exécutée dans un atelier sulcitain”.

⁹ “La lecture ŠPT “suffète” n’est pas assurée”. F. Bertrandy et M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, Paris 1987, p. 29.

¹⁰ A. Mahjoubi et M. Fantar, Une nouvelle inscription carthaginoise, *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, s. VIII, 21 (1966), pp. 201-210.

Cartago: CIS I 221 (f) padre y abuelo, 370 abuelo, 2586 dedicante.

špṭ

Cartago: CIS I 226 *š špṭ phls*, 262 hijo?, 1237?, 1737?, 2017?, 2399?, 2809?, 3567 (f) padre, 4813 padre, 4962?, 5227?, 5250?, 5598?, 5935?

špṭm

Cartago: CIS I 3914, 5523, 5682.

š špṭ phls

Cartago: CIS I 226 “que pertenece a Shafot *phls*” / “que es sufete de *phls*”.

Probablemente hay que optar por la última interpretación de las dos expuestas en la línea anterior, *’š ndr psn^cm š špṭ phls*, “que es sufete de *phls*”, como acontece en la símil situación al final de CIS I 204 donde tras mencionar una larga genealogía de sufetes, el último *hšpṭ hglmt*, es decir, el cargo de sufete más un genticio. En apoyo a este tipo de fórmula sintáctica se puede observar, esta vez con el relativo, CIS I 379 *khn š b^clšmn*, “sacerdote de Baal Shamim”.

En total 126 individuos con el cargo sobre un total de 100 estelas. Cuando la función la porta el dedicante 28 (?); el padre 51 (??); el abuelo 28 (?); el bisabuelo 15 (?); el tatarabuelo 5; como patrón 1.

En relación a los grupos, es decir, a varios miembros de una misma familia que portan dicho título: dedicante-padre 6; dedicante-abuelo 2; dedicante-padre-abuelo 3; padre-abuelo 7; padre-bisabuelo 2; padre-tatarabuelo 1; padre-abuelo-bisabuelo 2; abuelo-bisabuelo 2; abuelo-bisabuelo-tatarabuelo 1.

Respecto a las estelas cuyo dedicante es una persona de sexo femenino, 27 individuos sobre un total de 19 estelas [padre 9; padre-abuelo 3; padre-abuelo-bisabuelo 1; abuelo 5; abuelo-bisabuelo 2].

De 86 inscripciones depositadas por varones procedentes del *tofet* cartaginés, sólo en 19 portan el título un padre e su hijo (1 además *špṭ rb khnm*). Como se verá en la exposición del siguiente cargo atestiguado, rabs y sufetes se cruzan en 10 textos.

Además, se tiene constancia en las inscripciones cartaginesas de que este cargo servía para datar, *bšt špṭm*, “año de los sufetes”¹¹: CIS I 5632.5-7, cuya datación paleográfica se establece *ca.* 450, *b^csrn št l[špṭ] špṭm bqrthdš[t] [’]t*. La inscripción finaliza con una fórmula de maldición. Además se observa que se trata de un cargo epónimo, como muestra la evidencia de KAI 77.3 *bšt špṭm ’dnb^cl w’dnb^cl bn bdmlqrt*; KAI 80.2/3 *bšt š[pṭm] grskn wgr^cštrt bn yhnb^cl*; KAI 81.6 *špṭm špṭ whn[’] bn ’dnb^cl*.

Serían los detentadores del poder político en Cartago a partir del siglo V, como dos magistrados epónimos¹². Poco se conoce de las competencias, aunque se sabe que su cargo tenía una duración anual y administraban el Estado. Según A. Ferjaoui, “Ce pouvoir

¹¹ C. Krahmalkov, Notes on the Rule of the Sōffīm in Carthage, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 153-157.

¹² Respecto a esta función, véase M. Sznycer, Carthage et la civilisation punique, en *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, 2. *Genèse d’un empire*, (Nouvelle Clío 8bis), Paris 1978, pp. 567-576.

sufétal s'effectuait en collaboration avec d'autres magistrats que les inscriptions nomment ḤBRNM (leurs collègues)¹³, como acaece en CIS I 165, 3921 y 5523, siendo su duración similar al del cargo de sufete. Así pues, convocan el Senado y la Asamblea del pueblo en colaboración con otros magistrados *hbrnm* (CIS I 165).

Fuera de las inscripciones de los *tofet* se detecta este tipo de cargo político en el territorio africano¹⁴. Así en Maktar se constata la presencia de magistrados municipales denominados sufetes: KAI 145, de la 2ª mitad s. I n.e. que da un número de tres, cifra probablemente debida al derecho consuetudinario nómada. Sufetes también aparecen en la epigrafía de Thinissut: KAI 137 = RES 942; también en Althiburos: KAI 159, y por último, dentro de este territorio, en la ciudad de Thugga RES 563¹⁵. Además en Volubilis¹⁶, lugar ubicado más al occidente.

Curiosamente, en época tardía en la Tripolitana (Tripolitana 27), concretamente a Leptis Magna, un notable, es decir, un sufete, era un artesano, “menuisier”¹⁷, “carpintero”.

Respecto a su aparición en los textos latinos¹⁸, viene dada por la palabra *sufes* cuya grafía puede aparecer en escritura con una o dos f. Puede constatarse como nominativo singular, nominativo plural o acusativo plural de la tercera persona¹⁹. Solo una vez aparece en ablativo plural de la segunda²⁰.

¹³ A. Ferjaoui, Fonctions et métiers de la Carthage punique à travers les inscriptions, *REPPAL*, VI (1991), p. 71.

¹⁴ En la zona del Mediterráneo oriental, solo sobre una inscripción funeraria se testimonia este cargo, que lo porta el padre de la difunta, CIS I 47 = Inscr. phénic. B 31 = KAI 36.

¹⁵ J.B. Chabot, Les inscriptions de Dougga, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1916), pp. 121-125.

¹⁶ G. Camps, A propos d'une inscription punique. Les suffetes de Volubilis aux III^e et II^e siècles av. J.C., *Bulletin d'Archeologie Marocaine*, 4 (1960), pp. 423-426.

¹⁷ M. Szymer, Sur l'inscription neopunique de Tripolitaine 27, *Semitica*, 12 (1962), pp. 45-50.

¹⁸ B. Bell, Roman Literacy Attitudes to Foreign Terms and the Carthaginian «Suffetes», *Acta Classica*, 32 (1989), pp. 29-36.

¹⁹ Festus, pasaje corrupto en Cato: Fest. 142L: <Dixit Cato> ... <Po>enorum IIII Suf<fetes> <evocaverunt statim om>nis cohortes <etiam qui stipendia merit>averunt.

Festus, orator Calidius: Fest. 404L = ORF² 140 fr. 5: Calidius in oration[e in Q Gal]lium ... senatus cens<uit referentibus> sufetis.

Cicero, *Brut.*, 274: aut durum aut insolens.

Livio, XXVIII, 37, 2 (Gades): ad colloquium sufetes eorum, qui summus Poenis est magistratus, cum quaestore elicit [Mago].

Livio, XXX, 7, 5 (Cartago): Senatum itaque sufetes quod velut consulare imperium apud eos erat, vocaverunt.

Livio (34.61.15): "... cum sufetes ad ius dicendum consedisent".

Seneca, *Dial.*, IX, 4, 5: nos vis enim nisi consul aut prytanis aut ceryx aut sufetes administrare rempublicam.

(palabras griegas πρύτασις ο κήρυξ).

Según las inscripciones latinas es el jefe de los magistrados de las ciudades africanas (CIL V 4919, 4921, 4922; Leptis Magna (bilingüe) CIL VIII 7; AE 51.205.2; CIL VIII 12286).

En cuanto a los deberes de estos sufetes, se deduce de los textos de los autores latinos que su cometido era:

- convocatoria y presidencia del senado (Livio, XXX, 7, 5; 24, 10).
- sumisión de asuntos a la Asamblea del Pueblo (Livio, XXXIII, 46, 5-7; 47, 2).
- actuar como jueces (Livio, XXXIV, 61, 15).

Respecto a su número Cato (Fest. 142L) menciona 4, Tito Livio y Cornelio Nepote presentan un colegio: 2 jefes y algunos subordinados²¹. En las inscripciones latinas aparecen como cargos epónimos: CIL VIII 5306, 12286.

El término griego para *špt*: βασιλεύς (Aristoteles, *Pol.*, 1272b 38; 1273a 8, 30 (cf. Isoc., Nícoles, 24 βασιλευμένους); Polibio, III, 33, 3; 42, 6; VI, 51, 2; Diodorus XXV, 16; Diogenes Laertius III, 82).

En cuanto a la lengua latina, *rex* para *špt*: en este caso el autor latino sigue una fuente griega y traduce βασιλεύς (Cato HRF. 80 = Serv. A. 4.682; Nep., *Han.*, VII, 4; Just., XXII, 7, 7; Sil., VIII, 211 (*Repubblica* 2, 41f). En otras ocasiones *dictator/dictatura*: aplicado a mandos y jefes cartagineses. *Dictator* es un término que Cato emplea para referirse a Hanibal²². Generalmente la palabra *špt* se introduce directa en latín a pesar de que son raros la utilización e inclusión de términos extranjeros²³.

En conclusión, junto al empleo de rey los clásicos utilizan cónsul, *praetor* y *meddix tuticus*²⁴ para designar los aspectos del sufete. Recurren a denominaciones de funciones del derecho nacional griego, romano y osco. De ahí, el emparejamiento con reyes espartanos²⁵ y cónsules romanos²⁶. El carácter anual, como se ha mencionado, no

Festus, *Pul. Fest.*, 405L: *sufes consul lingua Poenorum*.

²⁰ Fest. 404L = ORF² 140 fr. 5.

²¹ G.Ch. Picard, Les sufetes de Carthage dans Tite-Live et Cornelius Nepos, *Revue des Etudes Latines*, 41 (1963), p. 280.

²² Cato HRF 86 = *Gel.*, X, 24, 7: *Igitur dictatorem Carthaginensium magister equitum monuit ...*
HRF 87 = *Gel.*, II, 19, 9: *M Cato in quanto originum: 'Deinde dictator iubet postridie magistrum equitum arcessi'*.

²³ Se pueden detectar las fuentes que utilizan algunos autores: Livio, XXXIV, 61, 15 fuente analística, Polibio; Livio, XXVIII, 37, 2 Coelius como fuente (este usaba a Cato (*Gel.* X, 247).

²⁴ Cuestiones jurídicas dependían de él (*meddix tuticus*), Livio, *per.* 193 los sufetes administran justicia.

²⁵ Dos sufetes = reyes espartanos (Cic., *Rep.* II, 41f.; Arist., *Pol.*, 1272b 37f.)

²⁶ Trogus/Justino: Hanibal como cónsul (XXXI, 2, 6) mejor que *sufes*, y otros autores también hacen el paralelismo (Nep., *Han.*, VII, 4; Liv., XXX, 7, 5; Sen., *Dial.*, IX, 4, 5 cf Paul. Fest. 405L).

solo viene reflejado por las inscripciones fenicias, así CIS I 165, 3921 y 5523, sino que las fuentes greco-latinas confirman esta información²⁷.

hrb, “rab”²⁸

Cartago: CIS I 229 padre y abuelo, 230 abuelo, 231 (f) abuelo, 232 (f) esposo), 233 dedicante, 234 abuelo, 235 padre, 236 padre, 237 tatarabuelo, 260 abuelo, 372 (f) abuelo, 373 padre y abuelo, 374 padre?, 377 abuelo, 2952 padre?, 3059 abuelo, 3078 abuelo, 3110 dedicante?, 3217 dedicante, 3293 abuelo, 3351 abuelo y bisabuelo, 3353 padre, 3523 padre y abuelo, 3588 padre y abuelo, 3610 bisabuelo, 3731 padre, 3778 bisabuelo, 3788 propietario y padre, 3794 padre y abuelo, 3895 dedicante?, 3899 padre?, 3914, 3919, 4797 padre, 4816 (f) bisabuelo, 4818 dedicante?, 4819 padre y abuelo, 4820 padre, 4821 tatarabuelo, 4822 dedicante, padre, abuelo y tatarabuelo, 4823 padre y tatarabuelo, 4824 padre y bisabuelo, 4825 bisabuelo, 4826 bisabuelo, 4827 dedicante, 4828 padre, 4829 abuelo, 4830 padre?, 4831 padre, 4864 padre, 4869 abuelo y bisabuelo, 4870 padre, 5510 ver, 5654 dedicante, 5693 padre, 5694 padre, 5695 dedicante y padre, 5696 padre, 5701 padre y abuelo, 5702 padre (f?), 5854 abuelo, 5882 abuelo?

Constantina: C 99.

En cuanto a las inscripciones funerarias de Cartago: CIS I 5954, 5979 (f) padre y abuelo, esposo, padre y abuelo, 5988 (f) padre, 5994 (f) abuelo del esposo, 6012 *rb šlš* (“rab de tercera”), 6047, RES 554 (f) padre, abuelo y *mqm ʾlm mtrḥ ʿštrny*, esposo y *mqm ʾlm mtrḥ ʿštrny*, padre, abuelo *mqm ʾlm mtrḥ ʿštrny*, bisabuelo ?

rb m[...]

Constantina: EH 77 padre.

Probablemente se trate de la designación de “jefe” de un cargo u oficio cuya restitución no se puede establecer, aunque se puede proponer *rb m[hnt]*, “jefe de la armada”, o *rb m[štrt]*, “jefe de los oficiales de intendencia”.

bn hrb

Cartago: CIS I 375, 1386.

Con toda probabilidad se trate de un antropónimo atestiguado solo en estos dos casos.

En total 74 individuos con el cargo sobre 61 estelas. Cuando la función la porta el dedicante 9 (???); esposo 1; padre 30 (????); abuelo 22; bisabuelo 8 (1); tatarabuelo 4; patrón 1.

Respecto a los grupos: dedicante-padre 1; dedicante-padre-abuelo-tatarabuelo 1; padre-abuelo 7; padre-bisabuelo 1; padre-tatarabuelo 1; abuelo-bisabuelo 2; patrón-padre 1

En el caso de que la persona que realiza la dedica es de sexo femenino 5 individuos en un total de 5 estelas [esposo 1, padre 1, abuelo 2, bisabuelo 1].

²⁷ Nepos (*Han.*, VII, 4) carácter anual como los cónsules. Zonaras (VIII, 8, 2) lo sostiene.

²⁸ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 1045-1051: *rb*₂.

De 48 inscripciones el cargo lo ostentan en 7 ocasiones un padre y su hijo.

Suelen ser magistrados²⁹ que se utilizan para las fórmulas de datación, *‘tr rbm*, “en la época de los rab”. Miembros del consejo *h’drm*, “los poderosos”, que Aristóteles iguala a los gerontes espartanos. Probablemente su número sea en torno a 300. Dentro del Senado había un Consejo Sagrado, sobre 30 senadores con carácter anual (no debía existir en tiempos de Aristóteles ya que no lo menciona este autor en su descripción de la constitución cartaginesa, *Pol.*, 2, 11, 1272b.24-1273a.26).

Dentro de la inscripción CIS I 5510, cuya problemática ya hemos mencionado en relación al tema de la gorgona y las máscaras³⁰, C. Krahmalkov³¹ en las líneas 7-9, aporta una nueva lectura, proporcionando una datación, año 406, a través de la mención de dos *rb*: *bḥdš [p]‘lt št ʾšmn‘ms bn ʾdnb‘l hrb wḥn’ bn bd‘štr[t] bn ḥn’ hrb*. Se trataría de la instalación de un don, según esta interpretación, al tiempo de la nueva luna del mes de *p‘lt*. Para el autor las siguientes líneas a *rb*, serían generales. La palabra *ʾgrgnt* sería la ciudad de Agrigentum, permitiendo identificar a *ʾdnb‘l* y a *ḥmlkt* con los *stratēgoi*, Annibas e Imilkon mencionados por Diodorus, XIII, 80, 1-2). A. van den Branden retoma la lectura observando que en la línea 8 *‘lš* sería un nombre geográfico el Elishah bíblico³² siendo los magistrados mencionados de este lugar.

P.C Schmitz³³, respecta a la línea 8 “and they seized Agragant”, presentando una serie de dificultades para la aceptación de la palabra *ʾgrgnt* del griego Gogon.

El título *rb* de los Magonidas en griego se traduce por el título *basileus* (βασιλεύς), “rey”, (Herodoto VII, 165; Diodoro XIII, 43, 5; XIV, 34, 5). Mientras *špt* es *δικαστής* (Flavio Josefo, *C. Ap.*, I, 157). Una inscripción griega en Sidón³⁴ menciona a *Διοτίμου Διονυσίου δικαστήν*, “Diotimos, hijo de Dionisos juez”.

²⁹ Respecto a esta función, véase Szzyr, *op. cit.*, (nota 11), pp. 567-576.

³⁰ G. Garbini, Note di epigrafia punica - II. 8. L'iscrizione cartaginese CIS I 5510 e il sacrificio 'molk', *Rivista degli Studi Orientali*, 42 (1967), pp. 8-13. Perdida la parte inicial, recuerda la erección de un monumento votivo, una capilla o cualquier cosa similar, en el *tofet* de Cartago por parte de un grupo de personas o asociación que revestía cierta autoridad. En su interpretación de las líneas 9 y 10: la palabra *wylk*, según Garbini, por contexto general y por el hecho que la inscripción procede de un *tofet* debe ser interpretada como un *yifl*, “hanno offerto in sacrificio *molk*”, cioè, “in olocausto” (p. 10) entendiendo la posterior palabra *‘lš* como la designación de la víctima, por lo que *wylk ... ‘lš* (atendiendo a la raíz árabe homónima con el sentido de viajar hacia el fin de la noche, hecho que recuerda a las inscripciones latinas de Ngaous *sacrum magnum nocturnum*), es interpretado como “offrirono in olocausto ... la vittima designata” (p. 11), continuando la inscripción *wtnk hmt ʾyt ʾgrgnt*, “ed appesero la gorgone” (p. 12).

³¹ Krahmalkov, *op. cit.*, (nota 10), pp. 153-157; Idem, A Carthaginian Report of the Battle of Agrigentum 406 B.C. (CIS I, 5510, 9-11), *Rivista di Studi Fenici*, 2 (1974), pp. 171-177.

³² A. van den Branden, Quelques notes concernant l'inscription CIS 5510, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), p. 141.

³³ P.C Schmitz, *Epigraphic Contributions to a History of Carthage in the Fifth Century B.C.E.*, (Unpublished Ph.D. dissertation), Michigan 1990, pp. 48-51.

³⁴ L. Bickerman, Sur une inscription grecque de Sidon, *Mélanges syriens offerts à M. Renè Dussaud*, Paris 1939, vol. I, p. 92.

syntr, “senator”³⁴

Cartago: CIS I 3404 padre.

Funciones administrativas

hmštr, “oficial de intendencia”, “intendente”³⁵

Constantina: EH 41 padre, EH 79 dedicante, Costa 105.

hmyštr

Constantina: C 82 dedicante.

hmyštr

Constantina: EH 78 dedicante, 80? *hmy--r* padre, 81 dedicante.

rb mštrt, “jefe de los oficiales de intendencia”

Constantina: EH 74 dedicante.

rb hmštrt

Constantina: EH 75 dedicante, 76 dedicante, 77? *rb m*[...] padre.

š **mḥnt**³⁶

Cartago: CIS I 5866 (f) abuelo.

Según J.G. Février³⁷ propone la interpretación “ha hecho la armada”. Su explicación vendría de la mano de la leyenda de las monedas cartaginesas en Sicilia para pagar en el año 409 el sueldo a los mercenarios³⁸ *ʾm ḥmnt*, o *mḥnt*, o *ʾm mḥnt*, o š *m hmḥnt*, es decir, “el pueblo de la armada”, “la armada”, o “del pueblo de la armada”. No obstante al autor señala la posibilidad de hallarnos frente a *mḥnt* con un término para

³⁴ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 784: **syntr** (< Lat. *senator*, cf. FR 107.4(a), 208a) – **Pun** Sing. abs. *syntr* CIS i 3404³ - ¶ subst. m. senator; cf. also Polselli StudMagr xii 84.

³⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 700: **mštr Pun** Sing. abs. *mštr* Hofra 41², 79³, *myštr* RES 332² (= Punica xi 35b), Hofra 78², 81³ - ¶ subst. indicating a military function, military officer? whose function is administrative (cf. Milik Bibl xxxviii 266f., cf. also Février SOLDV i 285, Roschinski Num 109, Heltzer AO ii 228ff.) v. *mšn*₂.

Ibidem, p. 700: **mštrh Pun** Sing. abs. *mštrt* Hofra 74², 75³, 76² - ¶ subst. prob. meaning, military administration; *rb (h)mštrt* Hofra 74², 75³, 76²: head of the military administration (cf. Février SOLDV i 205, Heltzer AO ii 228ff.).

Además, véase, A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955, p. 40.

³⁶ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 613-614: **mḥnh Ph** Sing. abs. *mḥnt* KAI 1², 26A i 7, 8 – **Pun** Sing. abs. *mḥnt* KAI 118², 120¹, CIS i 5866³, on coins, cf. Müller ii 74f., CHC 585 no. 7-12 (on these coins, cf. Cutroni Tusa CISFP i 142) – [...] - ¶ subst. f. camp, encampment (*castra*), army, host (the shades of meaning difficult to differentiate), passim; [...].

³⁷ J.G. Février, Paralipomena Punica II. L'enfant dela Cithariste, *Cahiers de Byrsa*, VI (1956), pp. 22-25, pl. I.

³⁸ S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord. II. La'état carthaginois*, Paris 1918, pp. 324s.

definir “campo”. La mujer que haría el voto sería una tocadora de cítara, ya que en la representación iconográfica de esta estela depositada en el momento de la interpretación de Février en el Museo del parque de Salammbô, debajo de la inscripción se halla una mano extendida con antebrazo entre dos signos de Tanit y bajo este conjunto un instrumento musical que parece ser una cítara. La datación paleográfica proporcionada por el autor sería el siglo IV o siglo III. Más curiosa, tras la atribución de la profesión a través de la iconografía es la razón dada por parte del investigador en razón a que una mujer realice el voto en el santuario: “c’est une raison majeure qui a empêché le mari d’accomplir son devoir religieux: absence ou décès prématuré”³⁹. Evidentemente la inscripción muestra a una mujer con su genealogía pero es extraño que no haga mención del marido cuando, como veremos, en otras inscripciones la mención al marido es llevada a cabo. A. Ferjaoui propone “appartenant à l’armée”⁴⁰.

En Leptis Magna, una inscripción bilingüe, Tripolitana 27 = IRT 319 = KAI 120), entre los títulos de Caesar Augustus, en su línea primera, incluye *rb mḥnt* correspondiente a *co(n)s(ul)* en el texto latino. Sin embargo, sobre Tripolitana 6 = KAI 118, en su línea segunda a *rb tḥt rb mḥnt*, el texto latino traduce *proconsul*.⁴¹

tmy’, “jefe”, “comandante”⁴²

Constantina: EH 104.

³⁹ Février, *op. cit.*, (nota 37), p. 23.

⁴⁰ A. Ferjaoui, A propos de l’inscription punique CIS, I, 5866 mentionnant l’armée, en Y. Le Bohec (ed.), *La première guerre punique*, Lyon 2001, pp. 119-122.

⁴¹ M.G. Bertinelli Angeli, Ancora in tema di titolatura imperiale romana in ambiente punico, en L. Gasperini (ed.), *Scritti sul mondo antico in memoria di Fulvio Grosso*, Roma 1981, p. 22, sugiere la correspondencia púnico *rb* = griego *stratēgos*; púnico *tḥt* = griego *anti* = latín *pro*; púnico *rb mḥnt* = griego *hypatos* = latín *consul*.

⁴² Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 1218-1219: **tm**’₂ **Ph** Sing. cstr. *tm*’ KAI 1² – Pun Sing. abs. *tm*’ CIS i 151³ (cf. also Février JA ccxlvii 443f., Amadasi sub ICO-Sard-Npu 2, cf. also Pili BO xxii 216: = cstr.; for the context, v. also *mqr*’₂), Hofra 104³ - ¶ subst. m. indication of function; prob. meaning (derived from context): chief, commander; *tm*’ *mḥnt* KAI 1²: commander of an army (on the context, cf. Demsky EI xiv 8ff., cf. also R. Kutscher & Wilcke ZA lxxviii 125f.); *htmy*’ ’š *bgrgšn* (?) Hofra 104²: the commander in G. – Gervirtz JNES xxvi 15f.: the same word as Greek *ταύλας* = overseer, manager :: Torrey JAOS xlv 273: = nominal form < Akkad. *tamû* (= to speak) :: Albright JPOS vi 80: = QAL Part. act. s.m. cstr. (in KAI 1) of *tm*’₁ < Akkad. *tamû* (cf. Harr 155, Slousch TPI p. 3; against both improb. interpret., cf. Brockelmann FS Eissfeldt 66, Gervirtz VT xi 146f. n. 8) :: Brockelmann FS Eissfeldt 66: = Part. of root *tm*’ = variant form of root *tmk* :: Baldacci BiOr xl 124f.: = noun with preformative *t-* < *m*’*h*₂ (= century, company) = centurion :: Aimé-Giron ASAE xlii 315: < root ’*mm* (< Akkad. or < Arab.) :: Yeivin Lesh xxxvi 248f.: = QAL Pf. 3 p.s.m. of *tm*’₁ (= to command) – the same word also in RES 3042 (Clermont-Ganneau RAO v 108: *tm*’ = QAL Pf. 3 p.pl.m. of *tm*’₁ (= to complete; cf. also Chabot sub RES 306; improb. interpret.)) and in RES 906²??, in both instances diff. and dam. Context.

ʿqrʾ, “heraldo”⁴³.

Cartago: CIS I 4833 padre, 5510.

hmlš, “interprete”⁴⁴

Cartago: CIS I 350 abuelo.

Constantina: EH 163 padre.

En el mundo fenicio-chipriota está atestiguado 5 veces *mlš hkršym*: una sobre un fragmento de estela funeraria CIS I 22; otra sobre un monumento de tipo funerario CIS I 44; y las tres restantes en una dedicatoria a Milqart, datada en el 387-386, bajo el reino de Milkyaton CIS I 88. La explicación del segundo término es propuesta en la edición de las inscripciones en *Kition III* como “interprète destrônes”⁴⁵. Por su parte E. Lipinski⁴⁶ como interprete de los cretenses. Por su parte M. Sznycer⁴⁷ hace su propuesta en este sentido. C. Bonnet⁴⁸ “interprète des Crétois” considerando no éstos como un grupo de mercenarios de origen cretense estacionados en Chipre, hipótesis de Lipinski, sino como

⁴³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 1025-1028: *qrʾ*₁.

⁴⁴ J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Part One, ʾ - L, (Handbuch der Orientalistik. Abt.1, De Nahe und Mittlere Osten ; Bd. 21, T. 1), Leiden 1995, pp. 575-576: *lyš Ph* YIPH Part. s.m. abs. *mlš* RES 1357²; cstr. *mlš* CIS i 22 (*ml[š]*; = Kition A 9), 44² (= Kition B 40), 88^{3,5,6} (= Kition F 1): pl.m. abs. *mlšm* KAI 26A i 8 (v. infra) – *Pun* YIPH Part. s.m. abs. *mlšm* CIS i 350⁴, Hofra 163³ (for this reading, cf. Berthier & Charlier Hofra p. 240, cf. also Février BAR '55/56, 157; reading *mls* Hofra a.l. less prob.) - ¶ verbo YIPH Part. – 1) indication of function, prob. interpreter: RES 1357², CIS i 350⁴, Hofra 163³, also occurring in the diff. expression *mlš (h)kršym* (v. *kršy*) – 2) (humburg >) bad one, wicked person: KAI 26A i 8, cf. Dupont-Sommer RA xlii 170: arrogant one (cf. however idem Oriens ii 121f.: or = proud one > noble?), Honeyman PEQ '49, 26, 31: traitor, Leveen & Moss JJS i 192f.: scorner, Levi Della Vida RCL '49, 277: reckless, presumptuous one, Marcus & Gelb JNES viii 119: rebel (cf. also Röllig KAI a.l., Bron RIPK 51ff., Gibson SSI iii p. 47, 57), Pedersen ActOr xxi 39, 50: audacious one, Rosenthal ANET 653: wicked one, Lipinski RTAT 258: violent one, PIB 223, 228: mocker (cf. also Swiggers BiOr xxxvii 338) :: Ricahrdsen VT v 434ff.: = fluent speaker > (court) advisor :: v.d. Branden Meltô i 36, 77: = intermediary (god) :: Albright with O'Callaghan Or xviii 185: = demigod (cf. Alt WO i 280f., cf. also Gordon Introduction 199: *mlšm* = *lares* (cf. however Gordon JNES viii 109, 113: = dignatary)) :: Dunand BMB viii 30: *mlšm* = Plur.abs. of *mlš* (= robber; < root *lšš*) :: Lipinski SV 48, 50 n. c: *mlšm* = Plur. abs. of *mlš*₂ (= hiding-place); cf. Zolli Sef x 166: *mlšm* = Plur. abs. of *mlš*₁ (= rest) :: Gevirtz Maarav v/vi 145ff.: *mlšm* = Plur. abs. of *mlš*₃ (= divine intermediary).

⁴⁵ M.G. Guzzo Amadasi et V. Karageorghis, *Fouilles de Kition III. Inscriptions phéniciennes*, Nicosia 1977, F 1, pp. 178-188.

⁴⁶ E. Lipinski, Notes d'épigraphie phénicienne et punique, *Orientalia Lovanensia Periodica*, 14 (1983), pp. 146-152.

⁴⁷ Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), p. 82.

⁴⁸ C. Bonnet, «L'interprète des Crétois» (phén. *mlš [h]kršym*). De Mari aux phéniciens de Kition en passant par Ougarit, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolica*, 36 (1995), pp. 113-123.

“des négotians et autres marchands établis sur place”. Y. Garfinkel⁴⁹ propone quedesigna a los querositas, un grupo mencionado en Esdr. 2, 44 y Neh. 7, 47: *bn̄y q(y)rs*. Por último, C.R. Krahmalkov⁵⁰ traduce por “corses”, una población de Cerdeña ya que el difunto es calificado de *šrdl*, que el autor corrige como *šrdn*, aunque la propuesta parece mantenerse en elementos poco sólidos.

šlšm hʾš, “30 viri”, *šlšm hʾš ʾš ʿl hmšʾtt*, “trigintaviri qui super tributa”⁵¹

Cartago: CIS I 165, CIS I 167 = KAI 074 + CIS I 3915 = RES 1570 + CIS I 3916 = KAI 075 + CIS I 3917, *šlšm ʾšm ʿl hmšʾtt*, 168?⁵².

Encargados de las tasas, fijan el canon de los sacerdotes en función de los tipos de sacrificio y del animal sacrificado. Treinta varones que están al frente de los asuntos relacionados con lo sagrado. Tal vez se deba introducir esta figura dentro de aquellas con funciones religiosas.

Puede tratarse de los pentarcas mencionados por Aristoteles, *Politica*, II, 8, 4, que tenían un rol fundamental en el estado cartaginés. Los pagos versados al templo por las víctimas sacrificadas serían fijados por personal civil.

Tanto en CIS I 165, como en CIS I 3917, estos “treinta hombres que están encargados de los impuestos”, están presididos por el *prʾdr*. No obstante, como posteriormente se verá, ambas son tarifas de tipo sacrificial.

ʿšrt hʾšm ʾš ʿl hmqdšm, “10 hombres encargados de los santuarios”⁵³

Cartago: CIS I 175 = KAI 80

Son los *decemviri qui super sacra* (Tito Livio, XLI, 22; XLII, 24 el senado cartaginés se reunía en el templo de Eshmun; XXX, 16, 3, *sanctitus consilium* de Cartago). Evidencian un control de las cosas sacras por parte de los magistrados. Velan por la marcha del lugar de culto y de su construcción y restauración. Tal vez, como en el caso anterior, se deba introducir esta figura dentro de aquellas con funciones religiosas.

⁴⁹ Y. Garfinkel, *MLŠ HKSYM in Phoenician Inscriptions from Cyprus, the QRSY in Arad, HKRSYM in Egypt, and BNY QYRS in the Bible*, *Journal of Near Eastern Studies*, 47 (1988), pp. 27-34.

⁵⁰ C.R. Krahmalkov, *Phoenician-Punic Dictionary*, (Studia Phoenicia XV, Orientalia Lovaniensia Analecta 90), Leuven 2000, p. 243, s.v. *krsym*.

⁵¹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1155: *šlšm*.

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 697: *mšʾh Pun* Sing. abs. *mšʾt* KAI 69^{3,6,10,17,18,20,21}, 75²; Plur. abs. *mšʾtt* (cf. FR 240,19) KAI 69¹ (*[mšʾ]tt*), 74¹, CIS i 170¹, 3917¹ (*mšʾ[tt]*) – [...] – ¶ subst. – 1) due, payment: KAI 69^{1,3,6,10,17,18,20,21}, 74¹, 75², CIS i 170¹; *šlšm hʾš ʾš ʿl hmšʾ[tt]* CIS i 3917¹: the thirty men that are over the payments – 2) signal, beacon: KAI 194¹⁰ (cf. e.g. Torczyner Lach i p. 83).

⁵² J.G. Février, *Remarques sur le grand tarif de Marseille*, *Cahiers de Byrsa*, VIII (1958-1959), p. 36, reconstruye a base de CIS I 3917.

⁵³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 893-894: *ʿšr₅*.

Ibidem, pp. 678-679: *mqdš*.

mhšbm, “contables”, “inspectores”⁵⁴

Cartago: CIS I 5547. Asimismo sobre la inscripción hallada por Ammar Mahjoubi⁵⁵.

Administran el erario e infligen multas⁵⁶.

hy[ʔš], “el consejero”⁵⁷

Constantina: EH 81.

šql, “recaudador de siclos”⁵⁸

Cartago: CIS I 6003, RES 15. Aunque ambas son inscripciones de tipo funerario, se ha considerado su introducción en este apartado como complemento a las actividades administrativas del Estado cartaginés.

Tenemos constancia de otra serie de funciones administrativas, cuya información procede de Chipre⁵⁹, en un ámbito que evidentemente es ajeno a un *tofet*, así **rb hz ʿnm**, “jefe de los inspectores de las fuentes”⁶⁰ (Inscr. phénic. B 45 = KAI 34), **rb srsrm**, “jefe de los agentes comerciales”⁶¹ (Inscr. phénic. B 45 = KAI 34), **ʾdmm ʾš ʿl dl**,

⁵⁴ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 409-410: **hšb₁ Pun** QAL Part. act. s.m. abs. (cstr.?) **hšb** KAI 161²; PI^{EL} Part. pl.m. abs. **mhšbm** CRAI '68, 117⁷, on coins Müll 2, 76, CHC 586 no. 14 (x Mahjoubi & Fantar RCL '66, 209: = Plur. abs. of **mhšb₂** with same meaning) – [...] – **¶** verb Qal to weight, to consider; [...].

Ibidem, p. 411: **hšb₂ Ph** Sing. abs. **hšb** CIS i 74⁴ (= Kition B 19; dam. context) – **¶** subst. m. (or = QAL Part. act. of **hšb₁**?): comptroller?, quaestor?

mhšb₁ Pun Plur. abs. **mhšbm** CIS i 5547⁵ – **¶** subst. engine, cf. Février CIS i a.l. :: Heltzer UF xix 434: = PI^{EL} Part. pl.m. abs. of **hšb₁** (or = Plur. abs. of **mhšb₂**). *Idem*, *op. cit.*, (nota 6), p. 616.

⁵⁵ Mahjoubi et Fantar, *op. cit.*, (nota 9), p. 209.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 201-210; A. Dupont-Sommer, Une nouvelle inscription punique de Carthage, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1968), pp. 116-133.

⁵⁷ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 464: **yʿš Pun** QAL Part. act. s.m. abs. **yʿš** RES 906¹ (prob. interpret.) – [...] – **¶** verb QAL to advise; Part. act.: counsellor – a derivative of this root in Palm. Inv D 40⁴?? (highly uncert.).

⁵⁸ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1187: **šql₁**.

⁵⁹ Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), pp. 81-82.

⁶⁰ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 360-361: **hzy₁** [...] – the **hzʿnm** in KAI 34^{4f}. (for the reading, cf. Cooke NSI p. 71, Amadasi Guzzo Kition p. 99) poss. = **hz** (= QAL Part. act. pl.m. cstr. of **hzy₁**) + **ʿnm** (= Plur. abs. of **ʿyn₂**), **hz ʿnm** = inspectors of the wells (cf. Halévy RS iii 183f., Sznycer AEPHE '70/'71, 160, Amadasi Guzzo Kition p. 99, Teixidor Syr li 322) :: Nöldeke ZA ix 403: = soothsayers :: Cooke NSI p. 71f.: = Plur. abs. of **hzʿn** (= prefect).

⁶¹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 804: **srsr₂ Ph** Plur. abs. **srsrm** KAI 34^{1,2,3} (= Kition B45) – **¶** subst. broker, middleman (cf. e.g. Fraenkel ZA x 99f., Halévy RS iii 183f., Lidzbarski Handb 331, 336f., Cooke NSI p. 70f., Slouschz TPI p. 84, Röllig KAI a.l. :: Dérenbourg REJ xxx 118f.: **srsr** = variant of **srs** :: Nöldeke ZA ix 402: **srsrm** = Sing. cstr. of **sr₁** (= variant of **šr₂**) + Plur. abs. **sr₁**); **rb srsrm** KAI 34^{1,2,3}: chief of the brokers (cf. also Sznycer AEPHE '70/71, 159: = hereditary court function? (cf. also Teixidor Syr li 322)).

“funcionarios en la puerta”⁶² (Inscr. phénic. C 1 = CIS I 86 A y B), *prkm*, “encargados del cerrojo”⁶³.

*Funciones religiosas*⁶⁴

El servicio de los dioses exige la presencia de un personal especializado. Estos especialistas pueden ejercer su actividad a tiempo completo o a tiempo parcial. En algunas ocasiones los cargos son ejercidos por reyes⁶⁵ o altos magistrados.

Tenemos noticia por los autores clásicos que en el templo de Hierapolis en Chipre había unos 300 sacerdotes sin contar los cantantes, los músicos y los *galles* (Luciano de Samosata, *Dea siria* 42-43). En el templo de Comana en Capadocia se mencionan 6000 sacerdotes (Estrabon XII, 2, 3). En el santuario de Nob, según las fuentes bíblicas, se hallaban Ahimelek y 45 sacerdotes (I Sam. 22, 16.18)

Algunos de los cargos o funciones religiosas que conocemos, su información no viene dada por los epígrafes hallados en los *tofet*, así los *klbm* y *grm* atestiguados en Chipre (Kition C1 = CIS I 86 A y B)⁶⁶, o en Palmira *klb ʾlm*, así como en Lachish *my ʿbdk klb ky*. De la inscripción que porta la tarifa de Kition, se desprenden otra serie de cargos en relación con las actividades de un templo⁶⁷: *ʾdmm ʾš ʿl dll* y *prkm* (CIS I 86 = KAI 37 A = Inscr. phénic. C1 A) o *rb srsrm* sobre una inscripción de carácter funerario (Inscr. phénic. B 45 = KAI 34).

Una serie de inscripciones fragmentadas, halladas en Cartago, CIS I 167 = KAI 074, CIS I 3915 = RES 1570, CIS I 3916 = KAI 075, CIS I 3917⁶⁸, conforman el texto de

⁶² Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 13-14: *ʾdm*₁.

Ibidem, p. 248: *dl*₁.

⁶³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 938: *prk*₃ **Ph** Plur. abs. *prkm* KAI 37A 6 (for this reading, cf. e.g. CIS i sub 86, Lidzbarski Handb 354, Cooke NSI p. 65, 67, Röllig KAI a.l., Masson & Sznycer RPC 26, 38, Gibson SSI iii p. 124, 127 :: Peckham Or xxxvii 310 (n. 4): l. *drkm* = QAL Part. act. pl.m. abs. of *drk*₁ (= marcher, marshall, cf. Amadasi sub Kition C₁, cf. also Teixidor Syr xlvii 338, l. 423f., Healy BASOR ccxvi 53, 55, Puech Sem xxix 31, cf. also Teixidor Syr lvi 149) - ¶ subst. indication of certain cultic function; Dérenbourg with CIS i 86, Lidzbarski Handb 354, sub KI 29, Cooke NSI p. 67, Delcor UF xi 152f., FS Cazelles 120: poss. = one who has charge of the temple-curtains (cf. Hebrew *prkt*) x Masson & Sznycer RPC 27, 38ff., Gobson SSI iii p. 127: = janitor (cf. Akkad. *Parāku*; cf. already Röllig KAI a.l.).

⁶⁴ J.G. Février, Magistratures et sacerdoces puniques, *Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale*, 42 (1948), pp. 81-87.

⁶⁵ Así sucede en la zona oriental. Véase Lipinski, *op. cit.*, (nota 5), pp. 451s.

⁶⁶ Masson et Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), pp. 65-68.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 38-40.

⁶⁸ [...] *bʿt hmsʿtt ʾš ʾnʾ slšm hʾš ʾš ʿl hmsʿ[tt ...]*

[*bʾlp kllm ʾm šwʿt wkn hʿrt lkhnw wtbrt lbʿl hzbh ʾm ltt lkhn ʾyt [...]*

bʾyl [kllm ʾm šwʿt wkn hʿrt lkhnw wtbrt lbʿl hzbh ʾm ltt [lkhn ʾyt ...]

bybl ʾm bʿz kllm ʾm šwʿt wkn ʿrt hʿzm lkhnw wkn hʾsl[bm wpʿmm ...]

una única inscripción que menciona una tarifa a la que se debe sumar aquella del Museu Borély, en Marsella, CIS I 0165 = RES 0283 = KI 63 = KAI 069⁶⁹, cuya procedencia sin

b'mr 'm bgd' 'm bšrb 'yl kllm 'm šw't wkn h'rt lkh[nm ...]

'l kl zbḥ 'š yzbḥ dl mqn' bl ykn lkhn mnm [...]

bšpr 'gnn 'm bšš ksp zr II 'l 'ḥd [...]

[bkl šw't 'š]š ym's bnt 'lm kn lkhn qšrt w[yšlt ...]

['l kl qdmt] qdšt w'l zbḥ šd w'l zbḥ šmn [...]

'l bll w'l ḥlb w'l zbḥ bmnḥt w'l [kl zbḥ 'š 'dm lzbḥ ...]

kl mš't 'š 'ybl št bps z wnt[n ...]

kl khn 'š yqḥ [...]

kl b'l zbḥ 'š ' [...]

kl 'dm 'š ymkr [...]

ydh 'yt hps z [...]

pds bn 'šmnḥl[š ...]

[...] tabla de tributos que han erigido los treinta hombres que sobre los tribu[tos ...]

[por buey (sacrificio) *kllm* si (sacrificio) *šw't* y será la pi[el] para los sacerdotes y cuernos/el resto para el propietario del sacrificio si para dar al sacerdote [...]

por morueco/cervatillo [(sacrificio *kllm* si (sacrificio) *šw't* y será la] piel para los sacerdotes y cuernos/el resto para el propietario del sacrificio si para dar [al sacerdote ...]

por morueco o por cabra (sacrificio) *kllm* o (sacrificio) *šw't* y será la piel de las cabras para los sacerdotes y serán las costi[llas y las patas ...]

por cordero o por cabrito o por morueco (sacrificio) *kllm* o (sacrificio) *šw't* y será la piel para los sacer[dotes ...]

sobre todo sacrificio que sacrificará pobre en ganado no será para el sacerdote algo [...]

por pájaro doméstico o por pájaro silvestre plata *zr II* sobre cada uno [...]

[por todo (sacrificio) *šw't*] que será transportado ante dios será para el sacerdote vísceras y muslos [...]

[sobre todas primicias] santas y sobre sacrificio de caza y sobre sacrificio de aceite [...]

sobre libación y sobre leche y sobre sacrificio en ofrenda y sobre [cada sacrificio que hombre para sacrificar ...]

cada tributo que no está establecido en lista esta y será da[do ...]

todo sacerdote que tome [...]

todo propietario del sacrificio que [no ...]

todo hombre que venda [...]

romperá lista esta [...]

Padis hijo de 'Eshmunḥille[š ...]

Entendiendo *kllm* como sacrificio expiatorio; *šw't* como sacrificio de comunión, sacrificio votivo; y *zr* como un tipo de moneda inferior a un cuarto de siclo.

⁶⁹ *bt b'l špñ b'[t hmš]t 'š 'm['šlšm h's 'š 'l hmš]t 't[r ḥlš]b'l hšpṭ bn bdtnt bn bd[šmn whlšb'l]*

hšpṭ bn bd[šmn bn ḥlšb'l wh[brnm]

b'lp kll 'm šw't 'm šlm kll lkhn m ksp 'šrt 10 b'ḥd w[b]kll ykn lm 'lt pn hmš't z š['r mšql šlš m't 300]

wbšw't qšrt wyšlt wkn h'rt whšlbm whp'mm w'hry hš'r lb'l hzbḥ

b'gl 'š qrny lmbmḥsr b'twmṭ 'm b'yl kll 'm šw't] 'm šlm kll lkhn m ksp ḥmšt 5 [b'ḥd wbkll ykn lm 'l]

t pn hmšʔt z šʔr mšql mʔt wḥmšm 150 wbšwʔt qšrt wyšlt wkn hʔrt wḥšlbm whpʔmm wʔhry hšʔr lbʔl hzbh]

bybl ʔm bʔz kll ʔm šwʔt ʔm šlm kll lkhnmm ksp šql 1 zr 2 bʔhd wbšwʔt yk[n lm ʔlt pn hmšʔt z qšrt] wyšlt wkn hʔrt wḥšlbm whpʔmm wʔhry hšʔr lbʔl hzbh

bʔmr ʔm bgdʔ ʔm bšrb ʔyl kll ʔm šwʔt ʔm šlm kll lkhnmm ksp rbʔ šlšt zr [2 bʔhd wbšwʔt ykn lm ʔlt] pn hmšʔt z qšrt wyšlt wkn hʔrt wḥšlbm whpʔmm wʔhry hšʔr lbʔl [hzbh

bšpr ʔgnn ʔm šš šlm kll ʔm šsp ʔm ḥzt lkhnmm ksp rbʔ šlšt zr 2 bʔhd wkn hšʔr lbʔl hzbh

ʔjl spr ʔm qdmt qdšt ʔm zbh šd ʔm zbh šmn lkhnmm ksp ʔ[grt] 10 bʔhd [...

b]kl šwʔt ʔš yʔms pnt ʔlm ykn lkhnmm qšrt wyšlt w[b]šwʔt [...

ʔjl bll wʔl ḥlb wʔl ḥlb wʔl kl zbh ʔš ʔdm lzbh bmnḥ[t ...] y[kn lkhnmm ...]

bkl zbh ʔš yzbh dl mqnʔ ʔm dl spr kl ykn lkhn[m mnm]

kl mzh wkl šph wkl mzh ʔlm wkl ʔdmm ʔš yzbh [...]

hʔdmm hmt mšʔt ʔl zbh ʔhd kmdt št bktb[t ...]

kl mšʔt ʔš ʔybl št bps z wntn lpy hktbt ʔš [... ʔt r ḥlšbʔl bn bdn]

t wḥlšbʔl bn bdʔšmn wḥbrnm

kl khn ʔš yqh mšʔt bdš lʔš št bps z wnʔn[š ...]

kl bʔl zbh ʔš ʔybl ytn ʔt [...] hmšʔt šš [...]

Templo de Baʕal Šaphon ta[bla de los tri]butos que han e[rigido los treinta hombres que sobre los tribu]tos en el tiempo [de los rab Ḥilleš]baʕal el sufete hijo de Bodtanit hijo de Bod[ʔeshmun y Ḥillešbaʕal]

el sufete hijo de Bodʔeshmun hijo de Ḥillešbaʕal y sus co[legas]

por buey (sacrificio) *kll* si (sacrificio) *šwʔt* o (sacrificio) *šlm kll* para los sacerdotes plata 10 para cada uno y [por] (sacrificio) *kll* habrá para ellos además de este pago car[ne peso 300]

y por (sacrificio) *šwʔt* vísceras y muslos y serán la piel y las costillas y las patas y el resto de la carne para el propietario del sacrificio

por ternero que le faltan los cuernos por naturaleza o por morueco (sacrificio) *kll* si (sacrificio) *šwʔt* o (sacrificio) *šlm kll* para los sacerdotes plata 5 [para cada uno y por (sacrificio) *kll* habrá para ellos además de este pago carne peso 150 y por (sacrificio) *šwʔt* vísceras y muslos y serán la piel y las costillas y las pa[tas y el resto de la carne para el propietario del sacrificio]

por morueco o por cabra (sacrificio) *kll* si (sacrificio) *šwʔt* o (sacrificio) *šlm kll* para los sacerdotes plata 1 zr 2 para cada uno y por (sacrificio) *šwʔt* se[rán para ellos además de este pago vísceras]

y muslos y serán la piel y las costillas y las patas y el resto de la carne para el propietario del sacrificio

por cordero o por cabrito o por cervatillo (sacrificio) *kll* si (sacrificio) *šwʔt* o s(sacrificio) *šlm kll* para los sacerdotes plata tres cuartos zr [2 para cada uno y por (sacrificio) *šwʔt* serán para ellos además]

de este pago vísceras y muslos y serán la piel y las costillas y las patas y el resto de la carne para el propietario [del sacrificio]

por pájaro doméstico o silvestre si (sacrificio) *šlm kll* o (sacrificio) *šsp* o (sacrificio) *ḥzt* para los sacerdotes plata tres cuartos zr 2 para cada uno y serán la car[ne para el propietario del sacrificio]

so]bre pájaro o primicias santas o sacrificio de caza o sacrificio de aceite para los sacerdotes plata ʔ[grt] 10 para cada uno [...]

[por] cada (sacrificio) *šwʔt* que será transportado ante el dios serán para los sacerdotes vísceras y muslos y [por] (sacrificio) *šwʔt* [...]

so]bre libación y sobre leche y sobre grasa y sobre cada sacrificio que hombre para sacrificar en ofren[da ...] se[rán para los sacerdotes ...]

por cada sacrificio que sacrificará pobre de ganado o pobre de pájaro no serán para los sacerdote[s algo ...]

toda *mzh* y toda familia y toda *mzh* del dios y todos los hombres que sacrifiquen [...]

lugar a duda es la ciudad de Cartago, presentando una tabla de tributos del templo de Baal Safón. Ambas no son incluidas dentro del estudio de las inscripciones del *tofet*, aunque nos corroboran parte de los cargos y actividades religiosas de la ciudad.

khn, término genérico para sacerdote⁷⁰

Cartago: CIS I 246 *'khn* dedicante, 3002?, 4858 *hkhn* dedicante, *rb khnm* padre, 5268 *khn* padre.

Constantina: C111 *hkhn*, C136 *hkhn*, EH 29 *hkhn* dedicante, EH 69 *hkhn* dedicante, EH 70 *hkhn* padre, EH 71 *hk'n* padre, EH 177 [*hkh*]n dedicante.

h'kn

Constantina: EH 235 dedicante.

khn 'lt, “sacerdote de la diosa”

Cartago: CIS I 243 abuelo, 4861 abuelo, tenía un superior de orden.

los hombres estos tributo sobre sacrificio cada uno con respecto a lo establecido en lo escri[to ...]
cada tributo que no está establecido en lista esta y será dado conforme a lo escrito que [... al tiempo de los
rab Hilleşba'al hijo de Bodtani]

t y Hilleşba'al hijo de Bod'eshmun y sus colegas

todo sacerdote que tome tributo de distinto modo a lo que está establecido en lista esta será castiga[do ...]

todo propietario del sacrificio que no de [...] el tributo que [...]

La integración de los nombres se basa en parte en la L 19. *kll*, *šw't*, *šlm kll*: sacrificios cruentos, este último, *šlm kll*, entendido como holocausto, sacrificio expiatorio y pacífico. Por otra parte *šsp* como sacrificio expiatorio y *hzt* como sacrificio para favorecer los presagios, auspicio.

⁷⁰ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 490-492: **khn**, **Ph** m. Sing. abs. *khn* KAI 43⁵; cstr. *khn* KAI 11, 13^{1,2}, 32³ (= Kition A 2), RES 307² (= DD 6); Plur. abs. KAI 59² (cf. e.g. Renan sub CIS i 119, Cooke NSI p. 101, Garbini AION xvii 96 :: Röllig KAI a.l.: = grammatical mistake :: Driver FS Bakoš 102, Dahood Or xxxiv 172, Bibl xlvi 412, xlix 90, Teixidor Syr xlviii 456: = Plur. cstr. + enclitic *mem*); f. Sing. cstr. *khnt* KAI 14¹⁵ - **Pun** m. Sing. abs. *khn* KAI 65¹¹ (cf. e.g. Lidzbarski Eph iii 283, Röllig KAI a.l., v.d. Branden BiOr xxxvi 158 (n. 23); reading however highly incert., cf. Chabot JA xi/10, 9, cf. also Guzo Amadasi ICO p. 117, 120: l. *wh* = *w* + *h* (= abbrev. for *hbrm* = Plur. + suff. 3 p.s.m. of *hbr₂*?)), 69²⁰, 72B 3, 74^{2,6,8}, 75³, 159⁷, CIS i 244⁴, 246⁴, 3917², 6000bis 5 (= TPC 84), Hofra 29³, 69³, 70³, Punica xii 11² (cf. Jongeling NINPI 51 :: Chabot Punica a.l.: = Sing. cstr.), ICO-Maltanpu 19 (reading uncert.), *kh_n* RES 1552³, *k'n* Hofra 65³ (uncert. context), 66², 71², *kn* Hofra 235¹ (in the comb. *h'kn* = *h'* (variant of *h₁*) + *kn* (or = *h* (= *h₁*) + *'kn* (= lapsus for *k'n*?)), *phn* CIS i 5268₂ (prob. lapsus for *khn*, cf. Février CIS i a.l.); costr. CIS i 243⁴, 245³, 379¹, 4861⁶, 4862^{sf}, 5955¹ (= TPC 17), Hofra 68³; Plur. abs. *khnm* KAI 65¹⁰, 69^{3,5,7,9}, 74^{2,3,4}, 81^{8,9}, 93^{3,3f}. (= CIS 5950 = TPC 12), 95¹ (= CIS i 5988 = TPC 50), 96⁸ (= CIS i 5523), 137⁷, CIS i 4857⁶, 4858⁵, etc., etc., *khnym* KAI 161⁶ (diff. context; cf. Cooke NSI p. 150, FR 222b, Roschinsli Num 112, 115 :: Février RA xlv 144f., Röllig KAI a.l.: = Plur. abs. of *kh_{n2}* (= *kn₂*) = base (of a column) :: v.d. Branden RSF ii 144: = Plur. abs. of *khny* (= something belonging to a priest > priestly chamber)); f. Sing. abs. *khnt* KAI 70¹, 93¹ (= CIS i 5950 = TPC 12), 145⁴⁵, RES 7¹ (= CIS i 5942 = TPC 4), 501¹ (= CIS i 5961 = TPC 23), 502 (= CIS i 5941 = TPC 3), 509 (= CIS i 5947 = TPC 9), 796¹ (= RES 2001 = CIS i 5987 = TPC 49), *k'nt* Hofra 72², *knt* KAI 140² (cf. Lat. par. *Sacerdos magna*), *khnt* CIS i 5994¹ (= TPC 56); Plur. abs. *khnt* RES 540¹ (= CIS i 5949 = TPC 11), Hofra 67³.

rb khn ʾlt, “jefe de sacerdote de la diosa”

Cartago: CIS I 244 padre.

khn ʾšmn ʿšrt, “sacerdote de Eshmun Astartè”, “sacerdote de Eshmun ashtarot”⁷¹

Cartago: CIS I 245.

khn š bʿlšmn, “sacerdote de Baal Shamim”

Cartago: CIS I 379.

De ámbito funerario RES 249 = CIS I 5955 difunto.

khn ʿšrt, “sacerdote de Astarté”

Cartago: CIS I 4862 bisabuelo.

khn mlqrt, “sacerdote de Melqart”

Constantina: EH 68 padre.

Respecto a las acciones o deberes que llevaba implícita la función sacerdotal, se tiene conocimiento de algunas noticias. En relación a este colectivo, aquel de los sacerdotes de Melqart en Cádiz, Silio Italico, *Punica*, III, 28 prescribe rasurarse el cabello⁷², pero no está atestiguado para los cartagineses⁷³.

hkhnt, “sacerdotisa”

Cartago: RES 360 (f), RES 502 = 5941 (f), 5942 (f), RES 509 = 5947 (f), RES 553 = 5950 (f) dedicante, esposo *hšpt rb khnm*, padre *hšpt rb khnm mqm ʾlm mtrh ʿštrny*, RES 501 = 5961 (f), 5987 (f) *hkhnt šrwʾ*, 5994 (f), RES 554 (f) dedicante, padre *rb*, abuelo *rb mqm ʾlm mtrh ʿštrny*, bisabuelo *rb* [...].

hkʿnt

Constantina: EH 72 (f) (matronímico).

hkhnt š rbtn, “sacerdotisa de nuestra señora”

De ámbito funerario CIS I 5942.

rb khn, “jefe de sacerdote”

Cartago: CIS I 244 *rb khn ʾlt* padre, 3914 *rb khnm* [acumulación de cargos], 4857 *rb khnm* padre, 4858 *hkhnt* dedicante, *rb khnm* padre, 4859 *rb hkhnm* padre y abuelo, 4860 *rb khnm* padre, 5504 *rb [kh]nm ?*, 5523 *rb khnm*..., 5587 *h[rb] hkm* dedicante, 5691 *rb khnm* padre.

Constantina: EH 65 *rb hkʿn* padre, EH 66 *hrb hkʿn* dedicante

⁷¹ A este respecto se remite al lector al capítulo dedicado a las deidades.

⁷² Ver representación en estela de Cartago. CIS I 3784; M. Hours-Miédan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, Cahiers de Byrsa*, I (1950), tav. XXXIV f; C. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957, Cb 442; A.M. Bisi, *Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967, fig. 37.

⁷³ M.G. Mariotti, *Templi e sacerdoti a Cartagine*, en Vattioni, F. (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia medievale: Atti della VII Settimana (Roma 27 novembre-2 dicembre 1989)*, (Centro Studi Sanguis Christi 7), II, Roma 1991, p. 731.

De ámbito funerario, halladas en Cartago: RES 538 = 5946 *rb hkhn*, RES 553 = 5950 (f) *rb khnm* esposo y *špt*, RES 249⁷⁴ y 1853 = 5955 *rb hkhn* bisabuelo y tatarabuelo, RES 786 = 5988 (f) *rb khnm*, RES 183 = 6052 *rb khn*. Además testimoniado en Cagliari, Cerdeña⁷⁵, así como CIS I 161 *rb khnm*.

De entre ellas destaca CIS I 5988 donde se menciona a una sacerdotisa dirigiendo un colegio de sacerdotes.

rb khnt, “jefe de sacerdotisas”

Cartago: CIS I 2946.

Constantina: EH 67 *rb hkhn* (f) dedicante

De ámbito funerario en Cartago: CIS I 5949 (f).

š bkhn b'l, “sacerdote de Baal”

Cartago: CIS I 5879 *š bkhn* dedicante.

De época reciente, entre las inscripciones bilingües de la Tripolitana, aquellas inscritas en latín y neopúnico, se testimonian dos altos cargos sacerdotales: *ʾdr ʿzrm*, en lengua latina *praefectus sacrorum*, sobre la inscripción hallada en Leptis Magna, sería el vigía de la Moral, mencionado por Nepote; y *ʾdr khnm*, el *pontifex maximus*, correspondería seguramente al *rb khnm* cartaginés.

hšnʾ, “sacerdote de segundo”⁷⁶

Cartago: CIS I 359 padre, 5692 padre (f)

Del mismo lugar, pero de procedencia funeraria: RES 249 = CIS I 5955 padre y abuelo.

hšnh

Cartago: CIS I 4859 dedicante (*rb hkhn*).

M. Lidzbarski⁷⁷ hace derivar de *šny* en su forma *qal* participio activo uno que cambia ropas. Para Roland de Vaux⁷⁸ tendrían un rol similar a sus colegas del templo de Jerusalem bajo la monarquía que estaban encargados de la policía del lugar.

-šnʾm ⁷⁹

⁷⁴ RES 249 lee *rb hkʿnm*.

⁷⁵ J.B. Chabot, Punica XIII. Nouvelle inscription punique de Sardaigne, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), p. 6.

⁷⁶ N. Slouschz, *Thesaurus of Phoenician Inscriptions*, Tel-Aviv 1942, p. 191 “segundo sacerdote”. Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1175: *šnh*, **Pun** Sing. abs. *šnh* CIS i 4859⁴, *šnʾ* CIS i 359⁵, 5955^{1,2} - ¶ subst. of uncert. meaning, indication of function (prob. religious function; cf. CIS i 5955 *hmlkt khn bʿl šmm bn ʿzrbʿl hšnʾ bn ʾšmn ʿs.m. hšnʾ bn mhrbʿl rb hkhn*), related to the root *šny*? (or = QAL Part. act. of *šny*?); Lidzbarski Eph i 248 n. 1: = the one who changes clothes (cultic function) x Slouschz TPI p. 191: *šnʾ/h* = second priest (i.e. the priest second class), cf. also Clermont-Ganneau RAO v 69: *šnʾ* = variant of *šny*, (doubtful interpret.; cf. also CIS i sub 4859).

⁷⁷ M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Band I, Giessen 1902, p. 248, n. 1.

⁷⁸ R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancient Testament*, II, Paris 1967, p. 242.

⁷⁹ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 35), p. 48: “Le début de la ligne est mutilé. Si le lapicide a respecté qu’il a réservé avant 𐤌𐤍𐤏 de la ligne 1, il ne manquerait qu’une lettre au début de la ligne 2. Après, l’on

Constantina: EH 53 padre.

De ámbito funerario cabe resaltar, CIS I 6011, donde se califica con el término *šnyt* a dos difuntas⁸⁰. A. Ferjaoui⁸¹ considera que se trata de segundas esposas o concubinas lo que permite plantear la aceptación de la poligamia por parte de la sociedad cartaginesa.

mqm ʾlm, “resucitador de la divinidad”⁸²

Cartago: CIS I 227 abuelo, 262 dedicante? *š]pṭ mqm ʾlm* (nombre?, sufete?), 377 padre y abuelo (rab), 3788 propietario (rab), 4863 padre, 4872 propietario.

También de Cartago, pero funerarias: CIS I 5953 tatarabuelo, 6000 bis. RES 360 en la actualidad en el Musée de Avignon.

mqm ʾlm mtrḥ ʿštrny, “resucitador de la divinidad y esposo de Astarte”⁸³

א ש נ ; la 2^e lettre pourrait être aussi un *d*, ou moins probablement un *b*”. Los autores descartan la posibilidad de hallarse ante un antropónimo precedido de *bn*, “hijo de”, obtando por restituir *[h]šnm /// [h]šbm /// [h]šdm*, como expresión de una función, de una profesión o de un título, aunque no descartan la posibilidad de un étnico o de un apodo.

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 1176-1177: *šnym Ph* m. abs. *šnm* RES 827, *ʾšnm* KAI 32³ (= Kition A 2); cstr. *ʾšn* CIS i 88⁶ (= Kition F 1) – Pun. m. abs. *šnm* KAI 64¹, 127³ (for the reading of this line, cf. Levi Della Vida FS Friedrich 309), 130³, 137^{1,6}, 151³, Punic ivE 15³, Eph i 42 iii 3 (= Sem xxxii 60 :: v.d.Branden RSF ix 11f., 15f. /div. otherwise); l. *qn* (= QAL Pf. 3 p.s.m. of *qny*), *nn* (= Sing. abs. of *nn* (= posterity)), cf. OA ii 83²; *lisnim* (= *l*₅ + *šnym*; cf. Levi Della Vida OA ii a.l., Szzymer GLECS x 102 :: Vattioni AION xvi 539)); for the form, cf. FR 242, 243, Segert GPP 63.2, cf. however Brugnatelli QMS 27 (n. 64)); cstr. *šn* CIS i 122², KAI 47³, Mozia vi 102² (= SMI 22), *ʾšn* CIS i 4596⁵ – [...] - ¶ cardinal number, two: passim; [...].

⁸⁰ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1177: *šnyt*, **Pun** Sing. cstr. CIS i 6011B 3 (= TPC 85) - ¶ subst. of uncert. meaning, poss. = second wife (cf. Février sub CIS i 6011).

⁸¹ A. Ferjaoui, Les femmes à Carthage à travers les documents épigraphiques, *REPPAL*, XI (1999), p. 84.

⁸² *miqim ʾelim*. R.S. Tombback, A Comparative Lexicon of the Phoenician and Punic Languages, (Society of Biblical Literature Dissertation Series), Missoula 1978: *MQM* II Heb, *MeQiM* “to cause to rise, to raise”; Ph., Pu. *MQM* (N.Pu. *MYQM*). 1. “cultic functionary” n.m.

⁸³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 711: **mtrḥ Ph** Sing. cstr. (v. infra) *mtrḥ* KAI 44² - **Pun** Sing. cstr. (v. infra) *mtrḥ* KAI 93⁴ (= CIS 5950 = TPC 12), CIS 260⁴, 261⁵, 3351^{5f}, 3352⁷, 4864⁶, 4865⁶, 4866⁴, 4867⁶, 4868⁶, 4869⁷, 4870^{5f}, 4871⁴, 5903⁵, 5979^{1,2} (= TPC 41) - ¶ subst. of uncert. meaning in the comb. *mtrḥ ʿštrny* (in all instances preceded by *mqm ʾlm* (v. *qwn*)), poss. indication of cultic function; Honeyman RHR cxxi 8ff.: *mtrḥ* prob. = YIPH Part. s.m. cstr. of *trḥ*₁ (= consort, bridegroom, spouse; for this transl., cf. de Vaux BMB v 18 (n. 3), and cf. already Février JA ccxxx 298f, cf. also Uffenheimer Lesh xxx 170, Röllig sub KAI 44, Ferron StudMagr i 70 (n. 13; combining *mtrḥ* with preceding *ʾlm* and not taking it as parallel to *mqm*...), Février JA cclvi 5, Lipinski RAI xvii 33f. (n. 10), 48, 53, Hermann MiOr xv 35, cf. however Gibson SSI iii p. 146) :: Röllig FS Friedrich 412f.: *mtrḥ* = Sing. abs. (followed by nisbe-adj.) :: Février JA ccxx 297ff.: = HITP Part. s.m. cstr. of *ʾrḥ*₁, (= to determine, to fix), *mtrḥ* = priest assigned to the service of... :: Berger RHR lxxv 1ff.: *mtrḥ* = part of compound n.d. (Mithra) :: Slouschz TPI p. 197 (div. otherwise); l. *mt* (= QAL Part. act. s.m. abs. of

Cartago: CIS I 260 abuelo (rab), 261 padre, 590, 3351 padre (sufete), 3352 abuelo (sufete), 4864 padre (rab), 4865 bisabuelo (sufete), 4866 padre, 4867 padre (sufete), 4868 padre (sufete) y abuelo, 4869 bisabuelo (rab), 4870 bisabuelo, 4871 padre, 5903 abuelo (sufete)

Cartaginesas, de ámbito funerario: CIS I 5950 (f) *rb khnm mqm 'lm mtrh 'štrny* padre de esposo (*špt*) y *špt*]; ver 5979, 5980⁸⁴.

Correspondiente al griego *ἐγεροεῖτης τοῦ Ἡρακλέους* atestiguado en Ramleh⁸⁵, cerca de Jerusalem y en Amman⁸⁶. Un fragmento de estela de mármol blanco de grano bastante grueso, cristalino, hallada en Rodas, con inscripción bilingüe⁸⁷, sin embargo, a pesar de que menciona en la parte fenicia *mqm 'lm mtrh 'štrny*, no se puede apreciar debido a la rotura la equiparación griega.

Quien porta este título resulta en 6 ocasiones ser un sufete (CIS I 262, 3351, 3352, 4867, 4868, 5950 (*hšpt rb khnm*) y en 8 ocasiones tienen el cargo político de rab (CIS I 260, 377, 3788, 4864, 4869, 5979)⁸⁸. En Lapéthos (Chipre), fuera del panorama de los *tofet*, era un magistrado *'š 'l lps*⁸⁹. Uno de los anteriores tiene por esposa a una sacerdotisa RES 360 = KAI 70 = ICO App. 4. Se trata de una inscripción rehallada en Avignon cuyo origen probablemente sea Cartago. La inscripción de Cherchel, KAI 161, conmemora la erección de un santuario a la memoria del rey Micipsa (148-118), se puede

*mwt*₁) + *rh* (= form of *rh*₁) – for diff. interpret. of *'štrny*, cf. the litt. quoted above and Seyring Syr xl 22f. n. 24, Teixidor Syr xlv 320f., li 308.

E. Lipinski, La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart, en A. Finet (ed.), *Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Ham-sur-Heure 1970, pp. 33-34, n 10 y 1. El más antiguo testimonio del verbo *trh* en un contrato de matrimonio paleo-babilonio de Hana, sobre el Eufrates, del s. XVI, cf. E. Lipinski, The Wife's Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition, *The Jewish Law Annual* 4 (1981), p. 17.

⁸⁴ CIS I 5980 *mlt* sería una abreviación de *ml(qr)t* Lipinski, *op. cit.*, (nota 5), p. 241, nota 139.

⁸⁵ P.L. Gathier, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, 2 – Région centrale, (IGLS XXI/2), Paris 1986, n° 29.

⁸⁶ R. Cagnat (ed.), *Inscriptiones graecae ad res Romanas pertinentes*, Paris 1911-1922, IGRR 1210, 7: *ἐγεροεῖ[του]*.

⁸⁷ A. Maiuri, Un'iscrizione greco-fenicia a Rodi, *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 2 (1916), pp. 267-269, fig. 1.

⁸⁸ Lipinski, *op. cit.*, 1970, (nota 83), p. 33: "L'étude des noms de ces 'ressusiteurs de la divinité', ou des noms de leur père ou de leurs fils, débouche sur la même conclusion. En effet, sur une vingtaine de 'ressuciteurs' dont le nom est connu, trois s'appellent 'Abdi-Melqart 'serviteur de Melqart', quatre sont fils d'un 'Abdi-Melqart et trois autres ont donné ce nom à l'un de leurs fils". En este sentido, P.C. Schmitz *Epigraphic Contributions to a History of Carthage in the Fifth Century B.C.E.*, (Unpublished Ph.D. dissertation), Michigan 1990, p. 245: "My own examination of these texts (see APPENDIX) shows that the names and patronymics of holders of this office, when they are formed with a theophoric element, most frequently have Melqart as the theophoric element".

⁸⁹ A.M. Honeyman, Larnax tēs Lapēthou. A Third Phoenician Inscription, *Le Museon* (1938), pp. 285-298.

leer *myqm ʾlm* Yazzan hijo pequeño de Massinissa I, que es la persona que erige el monumento en honor de su tío abuelo.

Una buena síntesis del estado de la cuestión acerca de este título la ofrece M.G. Amadasi Guzzo⁹⁰, dentro de su comentario a la inscripción de Avignon⁹¹. El título indica una función de carácter religioso, así en Chipre, Rodas, Cartago y la Tripolitania. Por su parte, Jean Ferron⁹², acepta la traducción del título por “le ressusciteur du dieu”.

En referencia al término *ʿštrny*, se ha visto como el equivalente fenicio del nombre griego Astronoe⁹³. A este respecto H. Seyring menciona que: “Si le nom d’Ashtarani a été emporté de Phénicie par les colons de Carthage, et si celui d’Astronoë en est la transcription grecque, peut-être tardive, il paraîtra singulier que les témoignages phéniciens – fort rares il est vrai – ne mentionnent jamais la déesse... Si l’on suppose au contraire que le nom d’Ashtarani n’est qu’un emprunt récent des Carthaginois aux cultes de leur métropole, les apparences (dans l’état présent de nos documents) seront pour qu’ils l’aient emprunté à l’usage grec de Tyr, et non, comme on s’y attendrait, à l’usage sémitique”⁹⁴.

De otra parte, en cuanto al término *mtrh*, habría que tener en cuenta el ugarítico *trh*, “acheter une femme”⁹⁵.

Ciertos personajes que ejercen esta función pertenecen a las altas magistraturas del Estado, como son sufetes y rabs, de esta manera 12 rabs y sufetes portan esta titulación.

A. Van den Branden⁹⁶ interpreta esta función siguiendo como contexto el paso de Oseas 6, 2, “(colui) che risuscita il dio, piangitore, esecutore delle lamentazioni”, debido a que un fenómeno de muerte y resucitación de la divinidad no iría unido a una hierogamia sino a un ritual de tipo fúnebre.

glb ʾlm, “barbero de la divinidad”⁹⁷

⁹⁰ M.G. Amadasi, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, (Studi Semitici 28), Roma 1967, pp. 183-184.

⁹¹ *Ibidem*, p. 105.

⁹² J. Ferron, L’épithète de Milkpilles à Carthage, *Studi Magrebini*, 1 (1966), pp. 67-79.

⁹³ Ashtarani sería Astarté J.G. Février, Astronoé, *Journal Asiatique*, 256 (1968), pp. 1-9.

⁹⁴ H. Seyring, Les grandes dieux de Tyro à l’époque grecque et romaines, *Syria*, 40 (1963), p. 22, nota 24.

⁹⁵ J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin 1963, p. 328.

⁹⁶ A. Van den Branden, I titoli *mqm ʾlm mtrh ʿš trnj*, *Bibbia e Oriente*, 16 (1974), pp. 133-137.

⁹⁷ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 222: **glb₂ Ph** Plur. abs. *gblm* KAI 37A 13 (= Kition C 1 A 12, cf. e.g. Röllig KAI a.l., Masson & Szzymer RPC 50f., Delcor UF xi 156ff., Gibson SSI iii p. 125, 129 :: (Cross with) Healey BASOR ccxvi 56: = Plur. abs. of *glb₃* (= someone shaved, tonsured)) - **Pun** Sing. cstr. *glb* CIS i 257⁴, 258⁴, 259³, 588⁴, RES 125 (cf. 931, 1598. diff. reading, cf. Lidzbarski Eph i 171) - **Nab** Sing. emph. *glbʾ* RES 1416¹ - ¶ subst. barber; cf. *glb ʾlm* CIS i 257⁴, 258^{4f.}, 259³, 588^{4f.}: barber with function in temple, cf. also *gblm pʿlm ʿl mlʾkt* KAI 37A 13: the barbers performing their duties for cultic purposes – for this word, cf. Kaufman AIA 51 (cf. however also Zimmern Fremdw

Cartago: CIS I 257 abuelo, 258 padre, 259 dedicante?

glb'

Cartago: CIS I 588 abuelo.

En Chipre, sobre la inscripción CIS I 86 A = Inscr. phén. C1 A, se especifica que presta un servicio para el culto⁹⁸ *glbm p'lm 'l ml'kt*. O. Masson y M. Sznycer, a este respecto, consideran que “ils sont chargés de couper la chevelure à ceux qui l’offraient à la divinité et, probablement, de pratiquer l’épilation et le rasage rituels, nécessaires à l’accomplissement des cérémonies cultuelles, ainsi que, peut-être, des incisions rituelles”⁹⁹.

hṭbh, “carnicero”¹⁰⁰

Cartago: CIS I 237 padre (tatarabuelo rab), 238 dedicante, 376 dedicante, 3354 dedicante y padre [transmisión], 4876 dedicante, 4878 padre, 4879 padre.

hṭbh

Cartago: CIS I 4877 (f) padre.

ṭbh

Cartago: CIS I 239 padre.

kml ṭbh

Cartago: CIS I 363 padre.

ḥpṭbh¹⁰¹

28) - Février BAar '55/56, 157: l. *glb* (Sing. cstr.) in Hofra 48²? (diff. reading and interpret., cf. however Berthier & Charlier Hofra a.l.: l. Sing. cstr. of *glgl₂* poss. = craftsman working on the turning lathe].

⁹⁸ Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), p. 83: “barbiers travaillant pour le culte”.

⁹⁹ Masson et Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), 50-51. CIS I 86 = KAI 37 = TSSI III 33 = Guzzo Amadasi et Karageorghis, *op. cit.*, (nota 45), A, 12.

¹⁰⁰ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 419: **ṭbh Pun** Sing. abs. *ṭbh* CIS i 237⁵, 238², 239⁶, 376³, 3354^{4,5}, 4876³, 4879⁵, *ṭbh* CIS i 4877⁵, Hofra 85³ (for the reading, cf. Février BAar '55/56, 157 :: Berthier & Charlier Hofra a.l.: l. *pṭbh* = lapsus *pṭrh* denoting the same function as *pytr*^c (v. *ptr₂*)) – **OldAr** Plur. emph. *ṭb[h]y*³ PEQ '68, 42 – **OffAr** Plur. emph. *ṭbhy*³ TA-Ar 37³ (dam. context) – **Palm** Sing. emph. *ṭbh*³ CIS ii 4069² - ¶ subst. m. butcher, cook (:: Widengren HDS 224: < Akkad.).

¹⁰¹ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 35), p. 74, lo ponen en relación con *ptr*, no obstante los autores mencionan que : “On remarquera l’orthographe différente de ce terme dans notre inscription: *f(p)ṭrh*, avec un *ṭêṭ* et un *het* final. C’est sans doute le même mot. On trouve un exemple du *ṭêṭ* mis pour *taw* dans une inscription néopunique de la collection de la Toison d’Or. Voir CHABOT, *Punica*, dans *JA*, 1917, I, p. 159, et pour remplacement du *taw* par *ṭêṭ*, voir FRIEDRICH, *op. cit.*, § 3₉.”. Respecto a su interpretación, proponen un sentido de “libérer, affranchir”? “En cuanto a la función especifican que dentro de “le rituel accadien, un membre du personnel du temple s’appelle le “porte-glaive”: *nâsh paṭri*. Son rôle était de trancher la tête des statuettes préparées par les *ummâni* “artisans”. Pendant qu’on égorge le boeuf et le mouton. Le “porte-glaive” récite parfois une oraison commençant par ces mots: “Le fils de Šamaš, le Seigneur du bétail, dans la plaine a fait exister le pâturage” [...] Ne pourrait-on rapprocher le terme *f(p)ṭrh*, de l’accadien *paṭri*, le punique ayant fait de *naš paṭri* un substantif *f(p)ṭrh* ou *f(p)ṭrh^c*, avec le sens de

Constantina: EH 85 dedicante

CIS I 237 parece entrar en la línea de la hipótesis de S. Gsell según la cual “la classe dirigeante (carthaginoise) n’était pas une noblesse fermée, l’espoir d’y prendre place n’était point interdit aux gens qui parvenaient à la richesse; il faut dire que cette ambition doit être rarement satisfaite”¹⁰². No obstante, el autor parece olvidar la concepción semita de la heredad que puede en ciertos momentos desplazar a parte del elemento familiar a un nivel menor, mientras la supervivencia del núcleo familiar depende del primogénito varón. La carga parece hereditaria atendiendo a la lectura de CIS I 3354.

slm h'glm, “castrador de becerros”¹⁰³

Cartago: CIS I 5601 bisabuelo.

'lm hglm, “exorcista”¹⁰⁴

Cartago: CIS I 3427 padre.

'bd bt, “servidor del templo”¹⁰⁵

“porteur de glaive du sacrifice”? L’abbé Chabot toutefois y voyait plutôt un terme d’origine numide (*Punica*, dans *JA*, 1917, II, p. 21).”

¹⁰² Gsell, *op. cit.*, (nota 38), p. 240.

¹⁰³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 787: *slm*₁ **Pun** Sing. cstr. *slm* CIS i 3427³ (for the reading, cf. Dussaud CRAI '44, 392f., Février sub CIS i 5601 :: Chabot sub CIS i 3427: or l. *'lm*? (relation with *'lm*₅ highly uncert.)), 5601⁴ - ¶ subst. castrator; *slm h'glm* CIS i 5601^{4f.}: castrator of the calves (cf. CIS i 3427³).

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 824: *'gl*₁ **Pun** Sing. abs. *'gl* KAI 69⁵; Plur. abs. *'glm* CIS i 5601⁵, *glm* (in *hglm* = *h* (= article) + *'glm*) CIS i 3427³ (cf. Dussaud CRAI '44, 392f.) – [...] - ¶ subst. calf; for the context of CIS i 3427, 5601, v. *slm*₁ – Seyrig sub RTP 161: the *'* in RTP 161 poss. = abbrev. of *'gl*¹ (= Sing. emph. of *'gl*₁; cf. also Teixidor PP 51), cf. however Milik DFD 156: = numerical sign (5).

¹⁰⁴ Tombback, *op. cit.*, (nota 82), p. 20: *'LM* Heb. *'iLLeM* “to be dumb, unable to speak”. 1. “exorciser” n.m.

Id., p. 65: *GLM* B.Heb. *GeLōM* “garment”, *GoLeM* “embryo”; N.Heb. *GāLaM* “to roll up, to unshape”, *GoLeM* “lump, shapeless or lifeless substance”; J.Aram. *GoLMa*⁷, *GeLiMa*⁷ “wrapper, cloak, hill, height”; Syriac *GeLiMa*⁷; Mandaic *GLM* “to roll up, encompass”, *GluM* “spirit, invoked in exorcisms”; [Soq. *GLM* “to pick, to gather”; Arabic *JaLaMa* “to cut, intercept”]. 1. “type of spirit” n.m.

“the exorciser (?) of the *GLM* spirit (?)” *'lm hglm*.

¹⁰⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 816-819: *'bd*₂ **Ph** Sing. abs. *'bd* KAI 26A i 15 (cf. v.d.Branden Meltô i 44, 79, Zevit JBL lxxxviii 76, Bron RIPK 68f., Gibson SSI, Pardee JNES xlii 66, iii p. 58, Lipinski SV 48 x e.g. Dupont-Sommer Oriens ii 125, O’Callaghan Or xviii 186, FR 262.3 n., Röllig KAI a.l.: = QAL Pf. 3 p.s.m. abs. of *'bd*₁ (cf. also Segert GPP p. 201: poss. = QAL Part. act. s.m. abs. of *'bd*₁ (cf. also Swiggers BiOr xxxvii 339)); cstr. *'bd* KAI 26A i 1, 31¹, 33^{2f.} (*'b[d]*; = Kition A 1), Syr liii 86, Gall 14 (= CSOI-Ph 6), Syr xxxii 42 (Ph.?; cf. also Herr sub SANSS-Ar 78, Bordreuil sub CSOI-Ar 85); + suff. 3 p.s.m. *'bdy* KAI 52, EpAn ix 5¹, RES 1204³ (for this reading cf. Teixidor Sem xxix 10f. :: Cooke NSI p. 43 : l. *'bdk*? (cf. also Chabot sub RES 1204, Catastini RSF xiii 5ff.)); + suff.

Cartago: CIS I 247 ‘*bd bt šdtnt mʿrt* abuelo, 248 ‘*bd bt šdtnt mʿrt* abuelo, 249 ‘*bd bt šdtnt mʿrt* padre, 250 ‘*bd bt mlkʿštrt* bisabuelo, 251 ‘*bd ʾršp* dedicante?, 252 ‘*bd bt ʾ[šm]n* padre, 253 (f) ‘*b[d] bt ḥṛms[k]r* padre, 254 ‘*bd bt ḥṛmskr* abuelo, 255 ‘*bd ʿštrt hʾdrt* abuelo, 256 ‘*bd šdmlqrt* padre, 2362 [‘*bd*] *bt ʾšmn* abuelo, 2785 ‘*bd bt* bisabuelo, 3647 = 3685 ‘*bd [bt]* bisabuelo, 3779 ‘*bd bt ʿštrt bʾšr hqdš* bisabuelo, 3780 (f) [‘*b*] *d bt* padre, 4834 ‘*bd bt ʾšmn* tatarabuelo, 4835 ‘*bd bt ʾšmn* abuelo?, 4836 ‘*bd bt* bisabuelo, 4837 ‘*bd bt* abuelo, 4838 ‘*bd bt* abuelo, 4839 ‘*bd bt* bisabuelo, 4840 ‘*bd bt* bisabuelo, 4841 abuelo?, 4842 ‘*bd bt* padre, 4843 ‘*bd* padre, 4844 = 5682 ‘*bd bt [...]* bisabuelo, 4850 ‘*bd* padre, 4894 [‘*bd*] *btʾ*?, 5145 ‘*bt* padre, 5575 [‘*bd*] *btʾ*?, 5657 ‘*bd bt* bisabuelo, 5682 ‘*bd bt* bisabuelo, 5683 ‘*bd ʿštrt* padre?

‘*bd bt ʾšmn*, “servidor del templo de Eshmun”¹⁰⁶

Cartago: CIS I 252 ‘*bd bt ʾ[šm]n* padre, 2362 [‘*bd*] *bt ʾšmn* abuelo, 4834 ‘*bd bt ʾšmn* tatarabuelo, 4835 ‘*bd bt ʾšmn* abuelo?, 4836 ‘*bd bt ʾšmn* bisabuelo, 4837 ‘*bd bt ʾšmn bšrm* abuelo, 5594 ‘*bt ʾšmn* padre¹⁰⁷.

‘*bd bt šmš*, “servidor del templo de Shamas”

Cartago: CIS I 3780 (f) [...]*d bt šm*[...] ¹⁰⁸.

2 p.s.m. ‘*bdk* DD 3² (= CIS i 9), 13¹, 14²; Plur. + suff. 3 p.s.m. ‘*bdy* KAI 19³ (v. infra), RES 1507² (::e.g. Chabot RES a.l.: = Sing. + suff. 1 p.s.) - **Pun** Sing. cstr. ‘*bd* CIS i 236³, 249⁴, 250⁵, 251², 252⁴, KAI 79^{3f}. (= CIS 3785), TPC 63¹ (cf. Szynger Sem xxvi 86ff.), MM xvii 204 (for this prob. reading and interpret., cf. Lipinski FPI 86 :: Röllig MM xvii a.l.: l. *brk* (= part of n.p.)), etc., etc.; + suff. 2 p.s.m. ‘*bdk* KAI 47² (or = Plur. + suff. 2 p.s.m.?, cf. also Amadasi sub ICO- Malta 1, 1bis), CIS i 3891^{1f}, 4777^{4f}; + suff. 2 p.s.f. ‘*bdk* KAI 82, ‘*bdky* CIS i 3777¹; Plur. + suff. 3 p.s.m. ‘*bdm* KAI 71^{2f}. (= ICO-Spa 12 (:: Fuentes Estañol sub CIFE 04.03: = Plur. abs.)) - [...] - ¶ subst. m. servant, slave, passim - *skn qrtḥdšt* ‘*bd ḥrm mlk šdnm* KAI 31¹: the governor of Q., the servant of Ch. the king of the Sidonians; [...] - used to indicate the servant of a god, *ʾdny lmlkʿštrt ... ʾš ndr* ‘*bdk ʿbdʾsr* DD 14^{1f}: to his lord (v. ʾdn₁) M. ... what your servant A. vowed (cf. DD 3^{1f}, 13^{1f}); ‘*bdy bʿl ḥmn* KAI 19³: his servants the citizens of Ch. (cf. e.g. Cooke NSI p. 49f., Lidzbarski Handb 239, 332, KI sub 16, Eph i 335f., Röllig KAI a.l., v.d.Branden BO vii 72, Seyrig Syr xl 27f. (n. 45), Miller UF ii 182, Milik DFD 424, Gibson SSI iii p. 119f. x Röllig FS Friedrich 407: ‘*bdy* = Plur. + suff. 3 p.s.f. :: Clermont-Ganneau RAO i 81, Meyer ZAW xlix 8, Dunand & Duru sub DD 4: ‘*bdy* (= Sing. + suff. 3 p.s.m.) *bʿl ḥmn* = his servant/(associate) B.-Ch. :: Baldacci BiOr xl 131: ‘*bdy* = Plur. cstr. (‘the worshippers of B.-Ch.’ or ‘the worshippers of the lord of Ch.’); for the context, v. also ʾl₁, mlʾk₁; [lr]bt ltnt pn bʿl mš ʾbn ʾš ndr ‘*bdky bʿlytn* CIS i 3777¹: to the lady T. The face of Baʿal, the statue of stone (v. mʾš₁) which your servant B. vowed; ʾnk ʾztwd ... ‘*bd bʿl* KAI 26A i 1f.: I am A. ... the servant of B. (cf. KAI 47², 82, CIS i 3891); [...]; as indication of function, *bʿlʿzr ...* ‘*bd šdmlqrt* CIS i 256^{2ff}: B. ... the servant of S. (cf. CIS i 255^{4f}, 4845^{3f}; poss. the ‘*bd ʿštrt* BAR-NS vii 262⁴ to be explained in the same way, cf. Fantar ibid. 263f., cf. also Garbini StudMagr vi 31); [...]; cf. also *ḥmlkt ...* ‘*bd bt mlkʿštrt* CIS i 250^{3ff}: Ch. ...the servant of the temple of M. (cf. CIS i 247⁵, 248^{3f}, 249⁴, 3779⁵, 4834^{4f}, 4835⁴, etc. etc.) [...].

¹⁰⁶ Appiano, *De rebus punicis*, VIII, 130 el templo dominaba desde lo alto de la acrópolis (tradicionalmente ubicado en la colina de Byrsa, actual Sidi Bou Saïd).

¹⁰⁷ Con toda probabilidad ‘*bt* por ‘*bd bt*.

¹⁰⁸ C. Bonnet, Shamash dans le monde phénico-punique, *Studi Epigraphici e Linguistici*, 6 (1989), p. 101.

‘bd bt ‘štrt, “servidor del templo de Ashtarté”

Cartago: CIS I 255 **‘bd ‘štrt h’drt** abuelo, 2868 **-bd b[t] [...t]rt (?)**, 3779 **‘bd bt ‘štrt b’sr hqdš**¹⁰⁹ bisabuelo, 4842 **‘bd bt ‘štrt h’drt** padre, 4843 **’bd ‘štrt ’drt** padre, 5547 (f) **[b]bt ‘štrt [b...]** bisabuelo, 5683 **‘bd ‘štrt ’drt** padre?

Susa: estela Essadi **‘bd ‘štrt bš’r hqdš** abuelo, “servidor de Astarte en la puerta del santuario”.

Expresión de relación de dependencia en general. Cuando falta **bt** puede tratarse de simples actos de devoción, pero la simetría de la fórmula induce a creer lo contrario.

Respecto a la fórmula hallada en Cartago, CIS I 3779, **‘bd bt ‘štr[t] [b]’sr hqdš**, M.G. Mariotti¹¹⁰ considera que la preposición **b** puede hacer referencia tanto al dedicante que prestaría servicio en la parte más interna del santuario, como al templo con el significado de templo de Astarte que se halla en el lugar santo. Para S. Ribichini¹¹¹, la primera hipótesis concuerda con la inscripción de Pyrgi (KAI 277 = ICO, App. 2), en el sentido que el rey de Caere hizo y donó un lugar sagrado (**’šr qdš**) en el santuario (**bbt**) donde precisamente parece construir una cella (**tw**)¹¹². Una inscripción del *tofet* de Susa, la estela Essadi¹¹³, porta una sucesión similar **‘bd ‘štrt bš’r hqdš**, M.H. Fantar propone la siguiente interpretación: “en la puerta del santuario” como una especie de función religiosa¹¹⁴. El investigador tunecino ve un artesano (lapicida, grabador o tallador de piedra), quien tendría su taller a la puerta del santuario¹¹⁵. Para C. Bonnet¹¹⁶ la apertura y la clausura de las puertas de un santuario era un acto cultural importante, regularmente

¹⁰⁹ En el lugar santo, locativo **b**. Inscripción de Pyrgi. Soussa (Hadrumentum) M.H. Fantar, *Récents découvertes dans le domaine punique*, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 9 (1973), pp. 241-264, en especial pp. 262-264, **‘bd ‘trt bš’r hqdš**, término **s’r** con el significado de puerta, Tomback, *op. cit.*, (nota 82), p. 328. Por tanto, “servidor de ‘Ashtarte en la puerta santa”.

¹¹⁰ Mariotti, *op. cit.*, (nota 73), p. 715.

¹¹¹ S. Ribichini, *Il sacello nel «tofet»*, M.G. Amadasi Guzzo, M. Liverani e P. Matthiae (eds.), *Da Pyrgi a Mozia* (Vicino Oriente - Quaderno 3/1), Roma 2002, p. 430.

¹¹² El autor sigue la traducción propuesta por G. Garbini, *Culti fenici a Pyrgi*, *Studi di Egittologia e di Antichità Puniche*, 11 (1992), p. 81. Para M.G. Amadasi, *Iscrizioni fenicie e puniche in Italia*, (Itinerari 6), Roma 1990, pp. 94-97, ve el término **bt** como el denominador de todo el complejo sacro en lugar de un único edificio templar.

¹¹³ M. Fantar, *Récents découvertes dans les domaines de l’archéologie et l’épigraphie puniques*, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1971), pp. 262-264; Idem, *Stèles épigraphiques du tophet de Sousse*, *REPPAL*, 9 (1995), pp. 39-41.

¹¹⁴ Hipótesis que remarca G. Garbini, *Venti anni di epigrafia punica nel Magreb (1965-1985)*, (*Rivista di Studi Fenici*, 14 suppl.), Roma 1986, p. 53, en lugar de otra que presenta el propio Fantar que se referiría al lugar donde se hallaba **‘bdmlk**.

¹¹⁵ M. Fantar, *Kerkouane, cité punique du Cap Bon (Tunisie). III. Sanctuaires et cultes. Société-Economie*, Tunis 1986, p. 24.

¹¹⁶ C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, (Collezione di Studi fenici 37), Roma 1996, p. 106.

confiado a un personaje especializado en esta función. En este sentido, la tarifa de Kition¹¹⁷ refleja entre las funciones a los *’dmm ’š ’l dl*, “comisionados de la puerta”, una especie de porteros sagrados. A este respecto, hay que recordar el cargo *rb š’rm*, “jefe de las puertas”¹¹⁸.

’bd bt mlk’štrt, “servidor del templo de Milk Astarté” “servidor del templo de Milk ashtarot”

Cartago: CIS I 250 *’bd bt mlk’štrt* bisabuelo, 2785 *’bd bt mlk’štrt* bisabuelo, 4839 = 5657 *’bd bt mlk’štrt* bisabuelo, 4850 *’bd mlk’štrt* padre.

En Chipre, fuera del ámbito del *tofet*, en una inscripción procedente de la ciudad de Kition, CIS I 11 = Inscr. phénic. A 1, *’bd bt ’štrt*.

’bd bt šdmlqrt, “servidor del templo de Sid Melqart”

Cartago: CIS I 256 *b’l’zr bn ’lšt ’bd šdmlqrt* padre/madre.

’bd bt šdtnt, “servidor del templo de Sid Tanit”

Cartago: CIS I 247 *’bd bt šdtnt m’rt*¹¹⁹ abuelo, 248 *’bd bt šdtnt m’rt* abuelo, 249 *’bd bt šdtnt m’rt* padre, 5145 *’ bt [...]/tnt* padre.

’bd bt ḥṭrmskr, “servidor del templo de Hoter Miskar”¹²⁰

Cartago: CIS I 253 (f) madre *’b[d] bt ḥṭrms[k]r* abuelo, 254 *’bd bt ḥṭrmskr* abuelo (dedica al hijo de su hijo), 4838 *’bd bt ḥṭrmskr* abuelo.

’bd bt skn, “servidor del templo de Sakon”

Cartago: CIS I 4841 abuelo? (*ytnb’l bn ’rš bn ḥšqmt bd’štrt ’bd bt skn b’l ’qdš*).

’bd bt ’rš, “servidor del templo de Arish”

Cartago: CIS I 251 *’bd ’ršp* dedicante?¹²¹.

’bd bt mlqrt, “servidor del templo de Melqart”

Cartago: CIS I 4840 *’bd bt mlqrt* bisabuelo, 4894 = 5575 [*’bd*] *bt mlqrt bš’r*.

La mención de *’bd bt* se halla en posición final tras la genealogía y se refiere al dedicante¹²². Lo confirmaría CIS I 253 pues está tras la abuela del dedicante (en contra puede ser CIS I 3780 ya que el dedicante puede ser femenino). En el caso femenino vendría confirmado pues serían los últimos personajes masculinos.

Destaca la inscripción CIS I 254 dedicante para el hijo de su hijo, genealogía con padre y abuelo (5 generaciones).

Respecto a CIS I 256 puede tratarse del padre o la madre.

En cuanto a su situación dentro del estatus social: “Non ci sono elementi sufficienti per stabilire la loro specifica funzione e il loro grado di dipendenza dal tempio.

¹¹⁷ Amadasi Guzzo e Karageorghis, *op. cit.*, (nota 45), C 1, A, línea 5; Masson et Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), p. 41, n 5-8.

¹¹⁸ P. Magnani, *Le iscrizioni fenicie dell’Oriente*, Roma 1973, p. 20, n° 9 de Umm el-Awamid.

¹¹⁹ Hofstijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 672: *m’rh*.

¹²⁰ Dios de Mactar, Henshir Makter: Lipinski, *op. cit.*, (nota 5), pp. 174-176.

¹²¹ J. Ferron, Inscription punique archaïque a Carthage, *Mélanges de Carthage*, 10 (1964-1965), pp. 55-64.

¹²² Mariotti, *op. cit.*, (nota 73), p. 715.

Ciò che si può dire con certezza è che si tratta di soggetti liberi, di essi infatti viene sempre indicata la genealogia”¹²³. Según Ahmed Ferjaoui,¹²⁴ sin duda “s’agit-il de personnes de condition libre puisqu’elles signalent leur généalogie, et ce, contrairement aux esclaves qui, désignés par le même terme punique ‘BD, ne mentionnent par leurs ancêtres, et qui se sont vouées au service du temple”.

En ocasiones ‘bd es utilizado para indicar un acto de devota sumisión a la divinidad como sucede en las inscripciones procedentes del *tofet* de Cartago CIS I 176 ‘bdk, “tu siervo”, o CIS I 3777 ‘bdky, con la misma interpretación pero en este caso se trata del pronombre personal sufijado de 2ª p.s.f. genitivo.

Por lo general la genealogía de estas personas viene indicada por su patronímico, aunque en ciertas ocasiones, la descendencia señalada, es a través de la línea materna¹²⁵. En CIS I 256 se observa por medio del nombre de la madre ʾlšt. A excepción de ʾmt femenino, dedicantes de este sexo CIS I 253 y 3780.

A pesar de todo la descendencia materna resulta del todo insuficiente respecto al total de patronímicos para indicar un fenómeno como aquel de la práctica de la prostitución sagrada. Fuera contexto religioso CIS I 107, 383, 388, 902, 1407, 2798, 3325, 3347.

Interesante es en este sentido la estela nº 2 de Tiro, *tntʾbʾ ʾšt ʾlm* sobre la que Giovanni Garbini¹²⁶ llama la tención en el sentido de tratarse de una esposa de la divinidad, título que como muestra el autor llevaban las sacerdotisas egipcias en baja época.

ʾmt ʾlm, “sirviente de la divinidad”¹²⁷

Cartago: CIS I 378 (f) padre.

ʾmt šʾšrt ʾrk, “sirviente de Astarté de Erice”

Cartago: CIS I 3776 (f) abuelo.

ʾš bʾmt ʾš ʾšrt, “que pertenece a la congregación de Astarté”

Cartago: CIS I 263 (f) ʾmʾšrt ʾš bʾmt ʾš ʾšrt, literalmente, “que en la comunidad de los hombres de ‘Ashtarte”.

¹²³ *Ibidem*, p. 713.

¹²⁴ Ferjaoui, *op. cit.*, (nota 12), p. 74.

¹²⁵ “La attestazioni di matronimici per il personale del tempio sono comunque insufficienti rispetto al totale dei patronimici per indicare la pratica della prostituzione sacra nel suo interno”. Mariotti, *op. cit.*, (nota 73), p. 713

¹²⁶ G. Garbini, *Iscrizioni funerarie da Tiro*, *Rivista di Studi Fenici*, 21 suppl. (1993), pp. 5-6.

¹²⁷ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 70-71: ʾmh₂ Ph Sing. cstr. ʾmt KAI 29¹ – Pun Sing. abs. ʾmt CIS i 3776⁴: cstr. ʾmt CIS i 378³; + suff. 3 p.pl.m. ʾmtnm CIS i 2632^{3f}; Plur. abs. ʾmt CIS i 263³ (v. infra; :: CIS i a.l., Sclouschz TPI p. 235, Harr 133: = Sing. abs. ʾmh₁ = community (cf. also Hvidberg-Hansen TNT i 28, ii 27f. n. 234, Good SHP 24, 156 n. 69, v.d.Branden BiOr xxxvi 158)) – [...] – ¶ subst. f. slave girl, servant. passim; [...] – cf. the following constructions: 1) ʾmt ʾlm CIS i 378³: servant of the gods, exact meaning uncert., cf. ʾmt šʾšrt ʾrk CIS i 3776⁴, ʾš bʾmt ʾš ʾšrt CIS i 263³ (who belongs to the servants of A.); cf. also CIS i 2632^{3f} and proper names composed with ʾmt, cf. Benz PNP 270 [...].

A. Verger propone que el término *‘bd* (CIS I 253, 256) y el término *’mt* (CIS I 278) “non siano usati in senso tecnico-giuridico, nel qual caso le persone indicate sarebbero di condizione servile, ma che piuttosto essi stiano ad indicare l’appartenenza degli individui ai quali sono riferiti al personale di un tempio”. Además los individuos parecen no tener un padre legítimo por lo que el autor propone “possibile avanzare l’ipotesi che si tratti di figli di donne appartenenti al personale di un tempio ed eventualmente praticanti la prostituzione sacra”¹²⁸.

Como servidores puede haber hombres *‘bd* y mujeres *’mt* prestando servicio. No hay elementos suficientes para saber su función específica y su grado de dependencia con el templo. Se puede decir con certeza que se trata de sujetos libres, de los cuales es indicada la genealogía.

zbh, “sacrificador”¹²⁹

Cartago: CIS I 3807, 4918.

Constantina: C82 (profesión padre?)¹³⁰,

Althiburos: KAI 169

zbh nš’ bmlk ’zrm ’š(t)

Calama: 20, 21, 23, 26, 27, 28, 31, 32, 34

Según M.H. Fantar: “Pour accomplir de tels sacrifices selon les normes, il fallait s’adresser au prêtre sacrificateur”¹³¹ qui semble avoir occupé une place importante dans la hiérarchie sacerdotale”¹³².

Este profesional dentro del ámbito religioso es constatado en Chipre, fuera del ambiente que rodea a los *tofet*, CIS I 86 A = Inscr. phén. C1 A, *zbhm*, que según O. Masson y M. Sznycer¹³³ claramente se distingue del resto de los sacerdotes.

¹²⁸ A. Verger, Note di epigrafia giuridica punica-I. Matronimici e ierodulia nell’Africa punica, *Rivista degli Studi Orientali*, 40 (1965), p. 264.

¹²⁹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 302: *zbh*₃ Ph Plur. abs. *zbhm* KAI 37A 9 (= Kition C 1 A) – Pun Sing. abs. *zbh* KAI 62⁶, 120³ (Lat. par. *flamen*), 1264 (Lat. par. *flamen*), 159⁵, RES 332³; Plur. abs. *zbhm* KAI 120² (Lat. par. *flaminib(us)*) – [...] - ¶ subst. m. sacrificer (prob. *hihg* priestly function, cf. Lat. par. to Punic texts *flamen* (v. also *špt*₂) and Levi Della Vida FS Friedrich 313, Sfar Sumer xviii 48 n. 44, Teixidor Syr lii 265f., Huss 544 n. 347 (cf. also Peckham Or xxxvii 313, Masson & Sznycer RPC 47f.) and cf. Février RA xlii 84f.: development from lower function to high one): cf. *zbh lk[l h’]t* KAI 126⁴, Lat. par. *flamen perpetuus* (title of emperor Vespasian), cf. also Angeli Bertinelli CISFP i 256 – Milik DFD 26: l. Sing. abs./emph. *dbh(?)* in MUSJ xlii 177⁸ (less prob. interpret., cf. Teixidor MUSJ a.l.: l. *rbh* (= nomen familiae) – [...]).

Septante ἀρχιμεισιος, hebreo *rbṭbhym*, púnico *ṭbh*.

¹³⁰ Sacrificador en neopúnico, *flamen* en latín está encargado del culto del emperador. Leptis Magna en Libia. Tripolitana 27 *zbh lmynd qysr, flamines Augusti Caesaris* y Tripolitana 32 *z[bh l’lm] w’sp’sy’n’, flamen Divi Vespasiani*.

¹³¹ CIS I 165, 167, 3916, 3917.

¹³² M.H. Fantar, *Carthage. Approche d’une civilisation*, II, Tunes 1993, p. 302.

Fuera del ámbito del *tofet*, se halla esta función religiosa en Malta, CIS I 132.

šlšm h'š 'l hmš'tt, “trigintaviri qui super tributa”

Ver anteriormente entre las funciones de tipo político y administrativo.

šrt h'šm 'l hmqdšm, “decemviri qui super sacra”

Ver anteriormente entre las funciones de tipo político y administrativo.

hmqdh, “iluminador de lamparas”¹³⁴

Cartago: CIS I 352 abuelo.

Tal vez halla que atender a la raíz *qdh* que transmite la noción de obtener el fuego por el frotamiento de dos cuerpos duros como el silex.

Personal asociado con las actividades llevadas a cabo en un templo, en ocasiones sin ser ésta una actividad plenamente de carácter religioso: *rb sprm*, “jefe de los escribas”, como se deduce de la inscripción CIS I 86 A-B hallada en Chipre y CIS I 6051 de ámbito funerario, procedente de Cartago; *npš bt*, “personal del templo”, también de la tarifa de Kition, CIS I 86 = Inscr. phén. C1 A, B, como: *š l'štt mkl*, “qui est attaché aux piliers de Mkl”¹³⁵; *šrm*, “chanter”¹³⁶; *šrm b' r 'š šknm lmlkt qdšt*, “chantres (résident) dans un “quartier du temple” (?), qui sont au service de la Reine Sainte (= ‘Ashtart)”¹³⁷; *b' l mym bsb b' lm*, “maitre de l'eau dans l'entourage (?) de la divinité”¹³⁸; *lmt*, “prostitutas sagradas”¹³⁹; *nš' (m) hgw 'l bt 'lm*, “les préfets de la communauté pour les affaires du temple”, KAI 60; *'ln hđš*, “magistrat(s) de la néomenie”, KAI 37 de Kition; *r'š 'ms'rt* (neopúnico)¹⁴⁰; *'dr 'rkt*, CIS I 132¹⁴¹; *b tklt mqm*, “aux frais du temple”¹⁴², sin duda los contables para los ingresos y los gastos. A éstos ha de unirse las diversas

¹³³ Masson et Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), pp. 33-35.

¹³⁴ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 986: *qdh*₁ **Pun** P¹EL (? or YIPH?) Part. s.m. abs. *mqdh* CIS i 352³ – [...] - ¶ verb P¹EL/YIPH (v. supra) Part. indication of function; CIS i sub 352: one who lights (sc. the lamps in the temple), cf. however Slouschz TPI p. 296: one who drills (in wood or metal); uncert. interpretations – [...].

¹³⁵ Masson et Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), p. 60.

¹³⁶ Cantantes como Adiyat, J.G. Février, Epitaphie néo-punique d'une prêtresse, *Semitica*, 5 (1951-1952), pp. 63-64.

¹³⁷ Masson et Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), pp. 42-46.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 58-60.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 64-65.

¹⁴⁰ Février, *op. cit.*, (nota 136), pp. 63-64.

¹⁴¹ O simplemente *r*, CIS I 132 y 165.

¹⁴² J.G. Février, *Parlipomèna Punica (suite)*, *Cahiers de Byrsa*, IX, (1960-1961), p. 33; G. Levi della Vida et M.G. Guzzo Amadasi, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, Roma 1987, p. 74, n^a 31, línea 5.

hermandades, *mzrh ʿlm*, con ocasión de los banquetes rituales¹⁴³. Curiosa es la mención de: *mṭbh*, “lugar del despedazamiento”¹⁴⁴ Cartago CIS I 175; y *mzbh*, “altar de la ofrenda”¹⁴⁵ Cartago CIS I 170 y 3921.

Actividades profesionales¹⁴⁶

A veces en el campo iconográfico se representan una serie de instrumentos, en consonancia con la función que se inserta en la inscripción:

RES 795 se menciona el término *hqrh* que es traducido como el “perfumista”, “perfumero”, en la imagen grabada se representa un frasco que parece tener una función como contenedor de perfume¹⁴⁷;

CIS I 330 la función que nos da el epígrafe es *nsk hnḥšt*, es decir, “fundidor de cobre”, en el campo iconográfico aparece un objeto de forma poco común que puede ser un instrumento para fabricar en bronce;

CIS I 338 menciona en su inscripción *pʿl mgrdm*, un “fabricante” bien “de raspadores” o “de frotadores para la piel”, aunque C. Clermont-Ganneau piensa que se trata de un “fabricante de navajas”¹⁴⁸, sin embargo, la imagen presenta dos instrumentos en forma de cuchillo;

¹⁴³ Aristóteles, segunda mitad del siglo IV, *Política*, 2, 11, 2 clanes (*mizrah*, *shapah*, *marseah*) 309-308 Bodmilcar – abolición rey.

¹⁴⁴ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 617: **mṭbh Pun** Sing. abs. *mṭbh* KAI 80¹ - ¶ subst. construction on wich animals were slaughtered before sacrificed (for the context, v. *dl*₆, *pʿm*₂).

¹⁴⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 607-608: **mzbh Ph** Sing. abs. *mzbh* KAI 10⁴ (cf. Gibson SSI iii p. 96 :: Baldacci BiOr xl 130: = Sing. cstr.)^{11f}, 32² (= Kition A 2), 42⁴ (Greek par. βω[μδ]ν), 58; Plur. abs. *mzbht* KAI 43¹⁰ – **Pun** Sing. abs. *mzbh* KAI 126¹⁰ (Lat. par. *aram*), 138³, CIS i 170^{1,2}, Mont-Sirai ii 80¹ (*[mz]bh*), StudMagr iv 3¹; cstr. *mzbh* KAI 66¹, 77¹, CIS i 140¹ (for all instances :: FR 309: = Sing. abs.): Plur. abs. *mzbhm* KAI 173¹, CIS i 3918¹ (cf. FR 304,3b) – [...] - ¶ subst. m. altar, passim; cf. *mzbh ʿbn* KAI 77¹: a stone altar; *mzbh nḥ[št]* CIS i 140¹: an altar of bronze (cf. KAI 66¹); *hmzbh nḥšt zn* KAI 10⁴: this altar of bronze; *mzbh šmqnt* KAI 138³: an altar for sacrificing cattle; [...].

¹⁴⁶ En relación a un estudio sobre los documentos relativos al sector artesanal cartaginés, véase: A. Ben YOUNÉS-Kandrel, Quelques métiers artisanaux à Carthage, *REPPAL*, II (1986), pp. 5-30; Y.B. Tsirkin, The Economy of Carthage, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habit diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 125-135.

¹⁴⁷ P. Berger, Inscriptions funéraires de la nécropole de Bordj-Djedid à Carthage, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1907), p. 769.

¹⁴⁸ C. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie Orientale*, V, Paris 1903, p. 49.

CIS I 326 según los compiladores del Corpus, el término *ʾrnt* daría la función de “fabricante de ataúdes”, “de sarcófagos” o “de urnas”¹⁴⁹, M. Sznycer¹⁵⁰ piensa que el término *ʾrnt* se refiere a los ataúdes de piedra. En el campo iconográfico se observa la imagen de una pala acompañada de una especie de triturador que debía servir para pulir la piedra.

Generalmente se trata de personal dedicado a actividades comerciales o artesanales. Entre éstos tienen un lugar destacado aquellos que se encargan de la manipulación de los metales sea oro, plata, bronce o hierro. No obstante, las actividades textiles o la construcción son mencionadas en los documentos votivos¹⁵¹.

Para designar el nombre de una profesión, una de las fórmulas utilizadas se ejecuta mediante *hrš*¹⁵² + el complemento que especifica la actividad¹⁵³. M. Sznycer señala que este término, *hrš*, tanto en ugarítico como en fenicio comporta la noción de “laboreur”, de “travail artisanal” y de “travail d’art”, concluyendo que la palabra en hebreo tiene el sentido de “artisan” o “ouvrier spécialisé”¹⁵⁴. A. Ben Yunes-Kandrel¹⁵⁵, toma este mismo sentido, aquel de artesano, para la palabra, señalando que M.H. Fantar ve además inserta la noción de tallar, vaciar, trabajar y grabar en una materia de tipo duro (madera, metal, piedra), pudiendo utilizarse sola con el sentido de grabador o de tallador.

hrš, “artesano, obrero especializado”¹⁵⁶.

Cartago: CIS I 5179 [origen libio].

ʾhrš

Cartago: CIS I 274 dedicante [liberto], 325 abuelo, 4875 dedicante, [5172?]

¹⁴⁹ Así mismo CIS I 3333 = RES 1582; CIS I 6043 = RES 521; M. de Vogue, Note sur un ossuaire de pierre avec inscription punique trouvée à Carthage, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1903), p. 465; J.B. Chabot, Les inscriptions puniques de la Collection Marchant, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1916), p. 26, n° XII.

¹⁵⁰ Sznycer, *op. cit.*, (nota 16), p. 50.

¹⁵¹ Respecto a la presencia de edificios con carácter industrial en la ciudad de Cartago o presencia de artesanos en tumbas: Ben Yunes-Kandrel, *op. cit.*, (nota 146), pp. 6-7.

¹⁵² Participio activo sustantivado *houresh*.

¹⁵³ *hrš* + complemento también en ugarítico.

¹⁵⁴ M. Sznycer, Une inscription punique trouvée à Monte Sirai, *Semitica*, 15 (1965), pp. 40-41.

¹⁵⁵ Ben Yunes-Kandrel, *op. cit.*, (nota 146), p. 6.

¹⁵⁶ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 408: *hrš*₄ Ph Sing. abs. *hrš* CIS i 64³ (= Kition B 9), 81^{3f}. (*h/r/š*; for the reading, cf. also Amadasi sub Kition B 26), EI xviii 117¹ (= IEJ xxxv 83); cstr. *hrš* RES 1207² (= Kition B 46); Plur. abs. *hršm* KAI 37A 14 (= Kition C 1 A) – **Pun** Sing. abs. *hrš* CIS i 274², 325⁵, 4875³, 5179⁴; cstr. *hrš* CIS i 326³, 3333; Plur. cstr. *hršm* KAI 100⁶ (cf. however Röllig Kai iii p. 9 = QAL Part. act. of *hrš*₁) – [...] - ¶ subst. m. handicraftsman, artisan, *faber*; *rb hrš* CIS i 64³: chief artisan; *hrš ʾrnt* CIS i 3333: box-marker (cf. also CIS i 326³); *hrš ʿglt* RES 1207²: wheelwright; *hršm šyr* KAI 100⁶: wood-craftsmen – cf. also *bn hrš* EI xviii 117¹: handicraftsmen, artisans (cf. Dotham EI a.l., IEJ xxxv 84).

ḥrš ʾrnt, “madera”, “fabricante de cajas o ataúdes”¹⁵⁷, actividad relacionada probablemente con la transformación de la madera.

Cartago: CIS I 326 padre.

ḥrš ʾrnt

Cartago: CIS I 3333.

ḥbʿl ḥrš, “maestro de obra”¹⁵⁸, actividad relacionada con la construcción¹⁵⁹, o “escultor”, “incisor” con la acción de grabar propia de un lapicida atendiendo a la hipótesis que plantea C. Bonnet.¹⁶⁰

Cartago: CIS I 3914 *ḥrš*¹⁶¹, 5510. Probablemente haya que aceptar la restitución al final de la línea 3 de la inscripción hallada por Ammar Mahjoubi¹⁶².

Monte Sirai: sobre una inscripción en una placa de bronce destinada a un altar. datada entre el s. IV-III, donde se realiza la ofrenda de un altar. El individuo es calificado *ʿbd*, “siervo”¹⁶³.

¹⁵⁷ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 109-110: *ʾrn*, [...] – Pun Sing cstr. *ʾrn* CIS i 6043 (= TPC 72); Plur. abs. *ʾrnt* CIS i 326³ (reading certain :: CIS i a.l.), 3333 – [...] – ¶ subst. m. (in IEJ vii 241¹, 245: f) – 1) small chest, box [...]; cf. *ḥrš ʾrnt* CIS i 326³, 3333: trunk-maker – [...].

¹⁵⁸ Para un análisis del término: F. Vattioni, Il punico «bʿl ḥrš», *Biblos-Press* 6 (1965), p. 7; J. Ferron, Importants travaux de restauration ou d’agrandissement et d’embellissement au Tophet de Carthage à partir de la fin du Vè siècle avant l’ère, *REPPAL*, 9 (1995), pp. 73-91.

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 408: *ḥrš*, Pun Sing. abs. *ḥrš* KAI 72B 4, 81⁹, CIS i 5510¹¹, Monte Sirai ii 80³, cf. IRT 889²: *ars* – ¶ subst. craftsmanship; in the combination *bʿl ḥrš* KAI 72B 4, 81⁹, CIS i 5510¹¹, Monte Sirai ii 80³ (cf. IRT 889²: *bal ars*) : chief craftsman, architect (or = *ḥrš*₄?), on this interpret., cf. also Bonnet SEL vii 115.

Además, véase: “imprenditore”, Levi della Vida, Sulle iscrizioni «latino-libiche» della Tripolitania, *Oriens Antiquus* 2 (1963), pp. 86-87, a propósito del término *balars* en IRT 889. Restitución aceptada por Maria Giullia Amadasi Guzzo, *op.cit.*, (nota 90), sard. 36, pp. 116-120; “capomastro”, Monte Sirai, Szyner, *op. cit.*, (nota 154), pp. 35-43; C. Bonnet, La terminologie phénico-punique relative au métier de lapicide et à la gravure des textes, *Studi Epigraphici e Linguistici*, 7 (1990), pp. 114-116; o “incisore”, Monte Sirai, G. Garbini, L’iscrizione punica, en M.G. Amadasi Guzzo, F. Barreca, P. Bartoloni, I. Brancoli, S.M. Cecchini, G. Garbini, S. Moscati e G. Pesce, *Monte Sirai-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell’Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semici 14), Roma, 1965, pp. 79-92; “arquitecto”, KAI 72b.4, J.M. Solà-Solé, La plaquette en bronce d’Ibiza, *Semitica*, 4 (1951-1952), pp. 25-31.

¹⁵⁹ M. Szyner, Un texte relatif aux constructions (*C.I.S.*, I, 5523), *Semitica*, 40 (1991), pp. 69-81: *bʿl ḥrš* “maestro de obra”, *bnʾ* “arquitecto”, *rb khnm* “jefe de los sacerdotes” abuelo, padre e hijo [*bšt šptm* fórmula de datación] *ḥbrnm* “sus colegas”.

¹⁶⁰ Bonnet, *op. cit.*, (nota 158), pp. 114-117

¹⁶¹ H. Donner und W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften. Band II: Kommentar*, Wiesbaden 1968, p. 99. “Architekt” Relativa a la construcción de diversos edificios en honor de Astarté y de Tanit.

¹⁶² Dupont-Sommer, *op. cit.*, (nota 56), pp. 125-126.

¹⁶³ Szyner, *op. cit.*, (nota 154), pp. 35-43. Además, véase: Garbini, *op. cit.*, (nota 158), pp. 83-87, quien observa un incisor o un escultor.

Además, aparece reflejada en la ciudad de Kition, evidentemente fuera del ámbito del *tofet*, CIS I 64 = KAI 72B 4, 81¹⁶⁴. O en la pseudo-bilingüe hallada en el Pireo, efectuada por la comunidad de sidonios, *hrz hrš*, RES 1215 = KAI 60.

hrš 'glt, “artesano especializado en la fabricación de carros”¹⁶⁵, actividad relacionada con la transformación de la madera.

Kition: RES 1207. Evidentemente ajena al ámbito del ritual *molk*, pero se introduce esta referencia a que, sobre las estelas del *tofet*, como se podrá observar líneas más abajo, se atestigua esta profesión.

Otra de las fórmulas para referirse a las actividades profesionales se logra mediante el uso de *p'l* + complemento (objeto fabricado)¹⁶⁶. M. Sznycer¹⁶⁷ piensa que se trata de un oficio genérico para indicar el fabricante de objetos, seguido del nombre del objeto, por lo que no parece indicar un trabajo colectivo ya que para ello se emplearía *hrš* (obrero), y por lo tanto indicaría un trabajo de manufactura y no de construcción.

'p'l, “fabricante”¹⁶⁸

Cartago: CIS I 3284 padre.

p'l hmgrdm, “fabricante de frotadores para la piel”¹⁶⁹, se trataría de una actividad relacionada con la metalurgia en cuanto a la fabricación del objeto, pero en relación a su uso sería textil, es decir, el curtido de la piel.

Cartago: CIS I 338 abuelo.

p'l mlqhm, “fabricante de pinzas”¹⁷⁰, probablemente haya que insertarla, como en el caso anterior, por el uso del objeto en una actividad de tipo textil.

¹⁶⁴ Guzzo Amadasi et Karageorghis, *op. cit.*, (nota 45), B 9, 3.

¹⁶⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 824: *'glh₁ Ph* Plur. abs. *'glt* RES 1207² (= Kition B 46) – *Pun* Plur./Sing.) cstr. *'glt* CIS i 346^{2f}. (v. infra) – ¶ subst. chariot; *'š ndr mgn ... 'glt 'š* CIS i 346^{2f}: which M. donated ... a wooden chariot (cf. Slouschz TPI p. 296), or *'glt 'š* = lapsus for *p'l 'glt 'š* (= marker of wooden chariots; cf. CIS i sub 346)? – for RES 1207, v. *hrš₄*.

¹⁶⁶ *p'l* (participio presente), *pouel*, “aquel que hace o fabrica”, en el sentido de fabricante seguida del nombre del objeto fabricado.

¹⁶⁷ Sznycer, *op. cit.* (nota 4), p. 85.

¹⁶⁸ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 924-927: *p'l₁ [...]* – *Pun [...]* Part. act. s.m. abs. *p'l* CIS i 3284⁴; s.m. cstr. *p'l* KAI 120² (v. *šh₂*), CIS i 336³ (for the dam. context cf. also RES sub 1935), 337⁴, 338³, 339⁴, 340, 341⁴, 342⁴, 4882² (dam. context), 5952² (= TPC 14), Punic xi 14^{4f}. (cf. also Février sub CIS i 5952), Hofra 100³, 101³; pl.m. cstr. *p'l* RCL '66, 201⁶; [...] – ¶ verb QAL to make, to construct, passim; [...] 11) Part. act., manufacturer; *grs bn 'dnb'l 'p'l* CIS i 3284^{3f}: G. the son of A. the manufacturer; *p'l hmgrdm* CIS i 338^{3f}: the manufacturer of scrapers; *p'l sdlm* RCL '66, 201⁶: the manufacturer of veils (??, v. *sdl*), cf. CIS i 337⁴, 339⁴, etc. – [...].

¹⁶⁹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 594: *mgrd Pun* Plur. abs. *mgrdm* CIS i 338⁴ – ¶ subst. scraper, scratcher.

¹⁷⁰ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 645: *mlqh Pun* Sing. abs. *mlqh* CIS i 344⁴; Plur. abs. *[m]lqhm* CIS i 345³ – ¶ subst. of uncertain meaning; Lidzbarski Handb 304: = object to catch something

Cartago: CIS I 345 padre.

p^cl h[...]

Cartago: CIS I 342 padre.

p^cl h...ym

Cartago: CIS I 343 abuelo.

Tal vez haya que sumar la inscripción, CIS I 4912, también procedente del *tofet* de Cartago, en la que se plantea una nueva lectura por parte de F. Bron y F. Briquel-Chatonnet¹⁷¹. Estos autores, como se ha dicho, corrigen la lectura dada por el CIS en la línea 4, *b^cl htlym*, «civis tw n q...?», por *p^cl htlym*, “fabricante de ...”, actividad que los investigadores hacen derivar de la raíz aramea y acadia *tly*, “suspender”, en el sentido de actividades textiles.

p^cl hrš, “fabricante de bronce, oro”, “orfebre”¹⁷², evidentemente relacionado con la actividad metalúrgica.

Cartago: CIS I 5500 propietario, tiene un trabajador esclavo.

p^cl ht^clbt, “fabricante de pyxides”¹⁷³, una actividad cerámica o metalúrgica si el vaso se ejecuta en metal.

Cartago: CIS I 5952 = RES 240 y 500.

with (plaited or woven) :: CIS i sub 344: poss. = princers or candle-snuffer (cf. however the *rg^cmlqh* in CIS i 3443f.: the weaver of *m...*) :: Harr 115: = trap (or tongs?), cf. however also CIS i 344^{3f}; cf. also Slouschz TPI p. 243 and p. 265 for CIS i 345³ (*mlqh* = sack?).

¹⁷¹ F. Bron et F. Briquel-Chatonnet, Notes sur quelques stèles provenant du tophet de Carthage (II), *Semitica*, 40 (1991), p. 59.

¹⁷² Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 406-407: *hrš*, **Ph** Sing. abs. *hrš* KAI 10⁵ (first instance; cf. e.g. CIS i sub 1, Cooke NSI p. 22f., Röllig KAI a.l., Gibsin SSI iii p. 95ff., Garbini AION xxvii 407 :: Harr 104: = *hrš*, 11, 13⁵, 24¹², 38¹, 60³, Mus li 286⁵ (prob. reading) – **Pun** Sing. abs. *hrš* CIS i 327⁵, 328⁴, 329⁴, KAI 81² (: v.d. Branden PO i 208: = *hrš*, 145¹⁰ (: Krahmalkov RSF iii 196: = Qal Pf. 3 p.pl. of *hrš*, = to attack (militarily)), CRAI '68, 1176 – cf. also Lipinski BIOR xxxi 119 - ¶ subst. gold; > Greek χρυσός, cf. Masson RPAE 37f.

¹⁷³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1225: **t^clbt** **Pun** Plur. (?) abs. *t^clbt* CIS i 5952²(= TPC 14; v. however infra) – ¶ subst. poss. indication of object: box?, pyxis? (for this interpret., cf. Clermont-Ganneau RAO v 50, Chabot sub RES 500, Février CIS i a.l. (for the reading, cf. also Delattre with Clermont-Ganneau RAO v 50, cf. Chabot sub RES 240, Lidzbarski Eph i 299f.: l. *t^clyt* (= Plur. (?) abs. of *t^clyh*, prob. = aqueduct), cf. Slouschz TPI p. 195: *t^clyh* = gutter, Chabot sub RES 500: (*si vera lectio*) *t^clyh* = pestle)) – Chabot Punica xi ad 14: the *t^cl* in Punica xi 14⁵ to be restored to *t^cl[yt]*, cf. however Février sub CIS i 5952: to be restored to *t^cl[bt]*.

Ibidem, p. 1225: **t^clh** **Ph** Sing. abs./cstr. *t^clt* RES 1204¹ (for this interpret., cf. Teixidor Sem xxix 10 :: e.g. Cooke NSI p. 43, Chabot sub RES 1204 (div. otherwise): l. *t^clt* (= prep.)) - ¶ subst. canal: RES 1204¹ (v. supra, diff. context).

Además, véase: M.G. Amadasi Guzzo, Noms de vase en phénicien, *Hommages à Maurice Szyner* (*Semitica*, 38-39), I, 1990, pp. 15-25.

En este sentido también habría que mencionar fuera de las inscripciones de los *tofet*, pero en relación con la fabricación de este tipo de utensilios, *p^l qsm*, “fabricante de copas”, CIS I 45 = Inscr. phénic. B 36, de Kition.

p^l hqšt, “fabricante de arcos”¹⁷⁴, actividad relacionada con la transformación de la madera.

Constantina: EH 100 padre.

Respecto al uso de *p^l* con el sentido de fabricante de utensilios en madera, fuera del ámbito del *tofet*, en la Tripolitana: Trip. 27¹⁷⁵.

p^l hggpm, “fabricante de cercas”¹⁷⁶, actividad que se debe adscribir al sector de la construcción, en el caso de aceptar esta hipótesis. En cuanto a la *g* geminada tras artículo, «possible dittography of the Gimmel or reflection of Dageš following the definite article» “fence” *gp¹⁷⁷.

Cartago: CIS I 339 padre.

No obstante, otros autores apuntan hacia otra interpretación del término que acompaña a *p^l*, por lo que estaríamos ante otra actividad diversa. Así, P. Xella opina que se puede tratar de una joya, un tipo de anillo o un brazalete o bien un tipo de vasija¹⁷⁸. En este último sentido parece definirse Maria Giulia Amadasi Guzzo¹⁷⁹. Z.S. Harris¹⁸⁰ propone que se trata del nombre de algún artículo, pero no especifica cual.

Parece tratarse de un trabajo más complejo, a inserir dentro del domino de obras de albañilería o de carpintería. Para M. Sznycer¹⁸¹, como ya se ha indicado anteriormente, el uso de *p^l* es empleado como nombre de profesión genérico para indicar el fabricante de objetos, seguido del nombre del objeto, por lo que no se trataría de un trabajo colectivo (en

¹⁷⁴ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1040: **qšt₁ Pun** Sing. abs. *qšt* Hofra 100³ (context however dam.) – [...] - ¶ subst. arch, bow, *p^l qšt* Hofra 100³ (context dam.): manufacturer of arches/bows; [...].

Además (C. Virolleaud, *Le palais royal d’Ugarit II, Textes en cuneiformes alphabétiques des archives est, ouest et centrale*, (Mission de Ras Shamra 7, C.F.A. Schaeffer (dir.), Paris 1957): PRU II 37, 1-2, *hrš qšt*.

¹⁷⁵ Sznycer, *op. cit.*, (nota 16)), pp. 45-50.

¹⁷⁶ raíz gp DRS 2, p. 93. DISO, p. 47 cierto objeto. M.J. Fuentes Estañol, *Vocabulario fenicio*, Barcelona 1980, p. 95 «valla» o «cerca»

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 212: **ggp Pun** Plur. abs. *ggpm* CIS i 339⁴ - ¶ subst. of uncert. meaning, indicating certain object; *p^l ggpm* CIS i 339⁴: maker of ...; Tombback JNSL v 68: *gg* in *hggpm* indicating lengthening of *g* after article, *gpm* = Plur. abs. of *gp₃* (= fence).

¹⁷⁷ Tombback, *op. cit.*, (nota 82), p. 62: *GGP* N.Heb. *GaPPā* “stone fence with a gate”; J.Aram. *GaPPa* “city gate”. 1. “fence” n.f.

¹⁷⁸ P. Xella, Matériaux pour le lexique phénicien – I, *Studi Epigrafici e Linguistici*, 9 (1992), pp. 85-86.

¹⁷⁹ Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 173), pp. 15-25.

¹⁸⁰ Z.S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, p. 339.

¹⁸¹ Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), p. 85.

este sentido la designación sería *hrš*), por lo que uno debe hallarse ante un trabajo de manufactura y no de construcción. Paolo Xella plantea dos posibilidades¹⁸²:

- a) *ggp* una joya, tipo de bague o un brazalete, derivada del acadio *guggubu*, *gubgubu* II
- b) *gb(gb)* idea general de ser redondo, podría indicar un tipo de vaso en relación al ugarítico *kkbn* KTU 4.734:2 y al acadio *kukkub/pu*. Hipótesis para el autor más aceptable.

p^l hrhmt, “fabricante de mármol”¹⁸³. Probablemente relacionado con la construcción.

Cartago: CIS I 340

*p^l sh[...]*m

Cartago: CIS I 341 padre [origen libio]

p^l h[t ...]

Cartago: CIS I 4882 dedicante

*p^l hšm*¹⁸⁴

Constantina: EH 101 padre

Probablemente, *hšm*, atestiguado en Cartago: CIS I 336, 337, 2806, RES 1396. A Leptis Magna KAI 120,2, bajo la grafía *hšhm*

*p^l ʾš*¹⁸⁵

Cartago: CIS I 337 abuelo, 2806 bisabuelo.

*p^l ʾ[šk]ʾ[r]*m¹⁸⁶

Cartago: CIS I 336 padre.

p^l sldm, “fabricants de sandales”¹⁸⁷, “les marchands de colliers (ou de voiles)”¹⁸⁸

Cartago: inscripción hallada por Ammar Mahjoubi.

¹⁸² Xella, *op. cit.*, (nota 178), p. 86.

¹⁸³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1071: **rhmh₃ Pun** Plur. (?) abs. *rhm*t CIS i 340 - ¶ subst. marble, marble slab; *p^l hrhmt* CIS i 340: mason making marble slabss (poss. interpret., cf. CIS i a.l., Slouschz TPI p. 298).

¹⁸⁴ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 294: **hš Pun** Plur. abs. (? , v. infra) *hšm* Hofra 101³ - ¶ subst. (?) of unknown meaning in the combination *p^l hšm* = manufacturer of ... (or = *h* (= *h₁*) + *šm₃* of unknown meaning??, or *hšm* = subst. Sing. abs.??). Perhaps related with the unexplained expression *p^l ʾš* CIS i 337⁴, 2806⁴ (cf. also CIS i 336³ (*p^l ʾ[šk]ʾ[r]*??).

¹⁸⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 294: **hš Pun** Plur. abs. (¿?, v. infra) *hšm*.

¹⁸⁶ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 100: **ʾr₂ OffAr** Sing. abs. *ʾr* Cowl 26¹⁰ (reading *ʾd* poss.) - ¶ subst. certain kind of wood (for the discussion, cf. Cowl p. 91, Ungnad ArPap sub no. 8, Grelot DAE p. 288f. n. s) – this word (Plur. emph. *ʾryʾ*) also in BSh 50¹, meaning “beams of *ʾr*-wood”?, cf. Naveh BSh a.l.

Más improbable es atender a la lectura dudosa *ʾškr*, “tasa”, “tributo”. Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 123: *ʾškr*.

¹⁸⁷ Dupont-Sommer, *op. cit.*, (nota 56), p. 130.

¹⁸⁸ Mahjoubi et Fantar, *op. cit.*, (nota 9), p. 208.

Metalurgia

Las fuentes greco-latinas nos transmiten información acerca de la riqueza en metales preciosos de la ciudad de Cartago, donde se ubica uno de los mayores *tofet*, así Diodoro XX, 14, 3 menciona los tesoros de los templos o, el mismo autor, Diodoro, XXXII, 9, las joyas del Estado tras la destrucción de la ciudad. En este sentido, la arqueología confirma la importancia de la actividad metalúrgica, S. Lancel¹⁸⁹ en sus campañas de la colina de Byrsa I y II constata la presencia de instalación de talleres metalúrgicos sobre la pendiente sur de la colina en el siglo V (con presencia de elementos metálicos en los ajuares a partir del siglo VII en la necrópolis): 2 fondos de horno, 2 fragmentos de mineral de cobre, así como piezas de terracota cilíndricas con dos agujeros para alimentar oxígeno.

Uno de los principales términos en relación con la actividad metalúrgica es *nsk*¹⁹⁰ que indica el oficio de fundidor en Cartago y en El-Hofra. En CIS I 738 se lee *-sk* que pudiendo hacer la restitución propuesta por el propio Corpus nos hallaríamos ante un nuevo testimonio de esta profesión.

hnsk, “fundidor”¹⁹¹

Cartago: CIS I 4880 dedicante.

Constantina: EH 93 padre?

¹⁸⁹ S. Lancel. *Byrsa I*, Mission archéologique française à Carthage: Rapports préliminaires des fouilles (1974-1976), (Collection de l'Ecole Française de Rome 41), Rome 1979, pp. 241-248, 269; Idem, *Byrsa II. Rapports préliminaires sur les fouilles 1977-1978: niveaux et vestiges puniques*, (Collection de l'Ecole Française de Rome 41), Rome 1982, pp. 217-260, 365s.

¹⁹⁰ *nōsek*, participio activo sustantivado.

¹⁹¹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 735-736: *nsk*, **Ph** QAL Part. act. s.m. abs. *nsk* SE xlv 60 (v. infra), RSF vii 4 ii 2, RDAC '85, 253², (for the context, cf. also Puech Sem xxxix 108f.); cstr. *nsk* CIS i 67⁴ (= Kition B 12) – **Pun** QAL Part. act. s.m. abs. *nsk* CIS i 4880², 5984² (= TPC 46); cstr. (or abs.?) *nsk* CIS i 327⁴, 328⁴, 329^{3f}. (*n[s]k*), 331^{2f}. (*[n]sk*; ??, cf. Slouschz TPI p. 287, cf. however CIS i a.l.: l. poss. *[msk]*, v. infra), 1293⁴ (or abs.?), 3014³, 3275³, 5943¹ (= TPC 5); pl.m. abs. *nsk* KAI 100⁷; cstr. *nsk* RCL '66, 201⁶ (cf. Dupont-Sommer CRAI '68, 117, 129 :: Mahjoubi & Fantar RCL '66, 208f.: = Sing. cstr. of *nsk*₂ (= founding (in metal))); YIPH Part. s.m. cstr. *msk* CIS i 330^{3f}. (??; or = lapsus for *nsk*? (Qal Part. act.; cf. Harr 124)) – [...] - ¶ verb QAL to pour out, to found (in metal), to provide :: [...] – 2) + 'l₇ + obj., to pour out over, to shower upon: KAI 22A 26f. – Part. act. substantivated, founder (in metal), passim; cf. the foll. combinations with metals – a) *nsk brzl* CIS i 67^{4f}, *nsk hbrzl* CIS i 3014³, 5943^{1f}: the founder in iron; *hnsk m šbrzl* KAI 100⁷: the founders in iron – b) *nsk hhrš* CIS i 327^{4f}, *nsk 'hrš* CIS i 328⁴, 'n[s]k 'hrš CIS i 329^{3f}: the founder in gold; cf. RCL '66, 201⁶ (v. supra) – c) *nsk hnskt*, v. *nskh* – cf. also *bn nsk* SE xlv 60: (litt.): son of the founder, caster, i.e., belonging to the corporation of the casters (cf. Garbini SE xlv 60f., FSR 111, Heltzer CISFP i 118ff. (cf. also Dothan IEJ xxxv 84f. n. 9)) – YIPH Part. substantivated (?; v. supra) founder; *msk hnḥst* CIS i 330^{3f}: the founder in bronze; for founding in bronze, cf. also CIS i 331^{2f}, v. supra – on this root, cf. also Collini SEL iv 10ff., 26ff.

De ámbito funerario: Cartago CIS I 5984 bisabuelo, así mismo se constata la profesión sobre una estela de Achzib, en este caso porta el oficio el propio dedicante.

[...]*sk*

Cartago: CIS I 678 padre.

nsk [...]

Cartago: CIS I 1293 abuelo.

nsk hḥrṣ, “fundidor de oro”¹⁹²

Cartago: CIS I 327 padre.

nsk ʾḥrṣ

Cartago CIS I 328 abuelo, como en el caso anterior el antropónimo que porta el oficio es msp, probablemente tratándose de la misma persona.

Sin el artículo sobre la inscripción hallada en Cartago por Ammar Mahjoubi¹⁹³.

ʾnsk ʾḥrṣ

Cartago: CIS I 329 abuelo, 2625 padre.

Sobre la inscripción cartaginesa CIS I 5500 se menciona *pʿl ḥr* que J.G. Février en el Corpus restituye *ḥrṣ*, la mención a esta profesión viene después de la designación de un esclavo, lo que para Ben Younes-Kandrel este texto “laisse le choix entre deux alternatives, on peut attribuer ce métier soit au maître de l’esclave, soit à l’esclave qui travaillerait dans ce cas pour le compte di détenteur du capital”¹⁹⁴.

Sobre CIS I 2120, procedente del mismo lugar, se lee [...]*rṣ* dando los autores del Corpus la restitución [*nsk ʾḥ*]*rṣ*.

nsk ʾnhṣt, “fundidor de bronce”¹⁹⁵

Cartago: CIS I 332 padre.

msk hnhṣt

Cartago: CIS I 330 abuelo, 331 padre.

nsk hbrzl, “fundidor de hierro”¹⁹⁶

¹⁹² Véase nota 172.

¹⁹³ Mahjoubi et Fantar, *op. cit.*, (nota 9), p. 208; Dupont-Sommer, *op. cit.*, (nota 56), p. 129.

¹⁹⁴ Ben Younés-Kandrel, *op. cit.*, (nota 146), p. 8.

¹⁹⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 726: **nhṣt** Old Can Sing. abs. *nu-uh-uš-tum* EA 69²⁸ – **Ph** Sing. abs. *nhṣt* KAI 10⁴, 31¹, 43^{7,12}, Mus li 286² – **Pun** Sing. abs. *nhṣt* KAI 66¹, 119⁴, 122², CIS i 330⁴, 331³, 332⁴, Antas p. 51¹ – ¶ subst. bronze: passim; for the context of KAI 31¹, v. *rʾṣt* – CIS i sub 11, Cooke NSI p. 58, Röllig KAI a.l., Amadasi sub Kition A 1: l. *mnḥṣt* (= *m*₁₀ (= *mn*₅) + Sing. abs.) in KAI 33² (v. *mn*₅; reading of ṣ highly uncert.; interpret. uncert., cf. Ginsberg JANES v 145 n. 60 :: Ginsberg ibid.: *mnḥṣt* = n.p. (or = lapsus for *mnḥmt* (= n.p.)) :: Teixidor Syr li 322: l. poss. *mnḥmt* = n.p. (cf. also idem Syr lvi 384)) – cf. also *nhṣ*₂.

¹⁹⁶ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 196: **brzl** (derivation unknown; cf. also Ellenbogen 5, Weippert LIS 78 n. 4 (with litt.), HAL s.v., Artzi JNES xxviii 268f.) – **Ph** Sing. abs. *brzl* CIS i 67^{4f}. (= Kition B 12) – Sing. abs. *brzl* CIS i 3014³, 5943² (= TPC 5), KAI 100⁷ – on this word, cf. also Sawyer MME 129ff. – ¶ subst. iron; *nsk brzl* CIS i 67^{4f}.; iron-founder, cf. CIS i 3014³, 5943^{1f}, KAI 100⁷; cf. also *przl*.

Cartago: CIS I 3014 dedicante.

De ámbito funerario: Kition CIS I 67 = Inscr. phénic. B 12 padre, Cartago CIS I 5943 dedicante, Dougga KAI 100 *hnskm šbrzl*.

nsk hnskt, “fundidor de metal colado”¹⁹⁷

Cartago: CIS I 3275 padre

bn nsk, “perteneciente a(l gremio de) los fundidores”¹⁹⁸

Ponte Cagnano dedicante.

Madera

La actividad en relación al tratamiento y transformación de la madera no fue ajena a los textos de los autores clásicos, así, Caton, *De agricultura*, 18, 9, menciona una manera de trabajar esta materia prima al mencionar la *coagmenta punica*, “ensamblaje a la manera púnica”. Además, conocemos una serie de artículos de madera:

Funestrae punicanae: Varron, *Rust.* III, 7, 3

Lectuli punicani: Ciceron, *Pro Murena*, 36, 75; Valerio Maximo, 7, 5, 1; Plinio, *NH*, 33, 144

Máquinas agrícolas: *Plostellum poenicum*: Varron, *Rust.* I, 52, 1.

La importancia de la manipulación de la madera vendría reforzada por la política naval de la ciudad de Cartago y por tanto de la construcción naviera¹⁹⁹.

hngr, “carpintero”²⁰⁰

Cartago: CIS I 354 padre?, Vassel n° 38²⁰¹.

Constantina: EH 95 dedicante, EH 97 dedicante

hn[gr̥]

¹⁹⁷ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 736: *nskh Pun* Sing. abs. *nskt* CIS i 3275³, KAI 122^{1,2}, 137⁶ (cf. Lidzbarski Eph iii 59f., Harr 124 :: FR 139, 151, Segert GPP p. 137: = QAL Part. pass. pl.f. abs. of *nsk*) - ¶ subst. - 1) molten/cast metal; *nsk hnskt* CIS i 3275³: the founder in metal; *nbl nskt* KAI 137^{5f.}: vessels of cast metal (:: Berger RHR lviii 156: ... for libations; v. also *nbl*) - 2) statue of cast metal; *hnskt šlm wgsšs* KAI 122¹: the statue in cast metal of the divini August (cf. KAI 122²).

¹⁹⁸ *Studi Etruschi*, 40 (1972), pp. 60s.

¹⁹⁹ S. Medas, *La marineria cartaginese. Le navi, gli uomini, la navigazione*, (Sardegna Archaeologica. Scavi e Ricerche 2), Sassari 2000.

²⁰⁰ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 715: *ngr*₂ (< Akkad. < Sum., cf. Zimmern Fremdw 25, Widengren HDS 224ff., Kaufman AIA 75) - Pun Sing. abs. *ngr* CIS i 354, 5547^{5f.} (*ng[r]*), Hofra 95^{1f.}, 96¹, 972 (uncert. reading) - [...] - ¶ subst. m. carpenter, passim; *ng[r] šmḥšbm* CIS i 5547^{5f.}: the carpenter who makes engines.

²⁰¹ E. Vassel, Note sur dix-neuf inscriptions puniques de Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1917), p. 160, n° 38.

Cartago: CIS I 3774 abuelo

’ngr

Constantina: EH 96 dedicante²⁰².

hngr š mḥšbm “fabricante de maquinaria?”²⁰³

Cartago: CIS I 5547 padre (f)

El segundo término aparece sobre la inscripción urbanística hallada por Ammar Mahjoubi, pero en este caso, como ya se ha visto, parece a tender a una función de tipo administrativo con la interpretación de contables²⁰⁴.

En relación a la inscripción de Malta, CIS I 132, R.S.Tombback²⁰⁵ interpreta **šmr mḥšb** como “guardian of the quarry”. Por su parte, M.G. Amadasi Guzzo²⁰⁶ propone “ispettore della cava di pietre”.

Tal vez haya que recordar la inscripción hallada en ċkition, Chipre, CIS I 74 (= Kition B 19), que en su línea 4ª presenta la lectura **hḥšb** que Slouszch interpreta como “the accountant”²⁰⁷, mientras J. Hoftijzer y K. Jongeling apuntan hacia “comptroller?”, “quaestor?”²⁰⁸.

Sin embargo, no se puede saber el sentido exacto ya que sobre una inscripción neopúnica de Leptis Magna, M. Sznycer, Sur l’inscription néopunique “Tripolitaine 27”, *Semitica*, XII (1962), pp. 45-50, interpreta esta expresión ambigua “un fabricant d’utensiles en bois”, tal vez atendiendo a la raíz **ḥšb**, “madera”.

ngrt ‘hz g’lt²⁰⁹

Cartago: CIS I 5546

’glt ‘š, “fabricante de carros”²¹⁰

Cartago: CIS I 346 abuelo

Curiosamente varios carros son representados sobre las inscripciones cartaginesas procedentes del *tofet*, sin embargo, en ningún caso, concuerda con la expresión designada para el artesano que los realiza²¹¹.

²⁰² Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 35), p. 81: [šl’n‘š padre?] “Le *shin* serait-il la marque du génitif, suivi d’un nom propre, peut-être indigène?”.

²⁰³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 616: **mḥšb₁ Pun** Plur. abs. **mḥšbm** CIS i 5547⁵ - ¶ subst. engine, cf. Février CIS i a.l. :: Heltzer UF xix 434: = PI‘EL Part. pl.m. abs. of **ḥšb₁** (or = Plur. abs. of **mḥšb₂**).

²⁰⁴ Mahjoubi et Fantar, *op. cit.*, (nota 9), p. 209; Dupont-Sommer, *op. cit.*, (nota 56), p. 131.

²⁰⁵ Tombback, *op. cit.*, (nota 82), p. 172: **MḥšB** Heb. **HāšaB** “to hew out”, **MaḥšaB** “quarry”; J.Aram. **ḤašaB** “to hew out”, **MaḤšBa** “quarry”. 1. “quarry” n.m.

²⁰⁶ Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 90), p. 24. Malta n° 6.7, pp. 23-25.

²⁰⁷ Slouszch, *op. cit.*, (nota 76), p. 74, n° 74.

²⁰⁸ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 411: **ḥšb₂ Ph** Sing. abs. **ḥšb** CIS i 74⁴ “(= Kition B19; dam. context) - ¶ subst. m. (or = QAL Part. act. of **ḥšb₁**): comptroller?, quaestor?”

²⁰⁹ Profesión desconocida.

²¹⁰ Ver nota 165.

Ya mencionados, con una dedicación evidente al procesamiento de la madera: *p'l hqšt*, “fabricante de arcos”, EH 100, *hrš 'rnt*, “fabricante de cajas o ataúdes”, CIS I 326 padre; *hrš 'rnt*, CIS I 3333; *hrš 'glt 'š*, o fuera del ámbito del *tofet*, RES 1207 (= Inscr. phénic. B 46), artesano especialista en la construcción de carros; además, *hšb*, Trip. 27, fabricante de utensilios de madera.

Textil

Los objetos relacionados con una actividad de tipo textil han sido constatados por el hallazgo en las tumbas femeninas de una serie de instrumentos de hilandera. Merece la pena resaltar que entre las cualidades de una mujer virtuosa, en el libro de Proverbios, capítulo 31 en cuanto al elogio de la mujer fuerte, menciona en, el versículo 19: “*Yod*: Tiende sus manos a la rueca, | y sus palmas agarran el huso”.

Uno de estos objetos, además, parece hallarse representado en el campo iconográfico de una estela del *tofet* de Cartago. Vestigios de actividad textil parecen hallarse sobre la estela CIS I 637, en cuyo campo iconográfico aparece un motivo que parece recordar la imagen de un instrumento vertical. Hermippe, poeta ateniense del siglo V a.n.e., en su obra *Athenae* I, 49, hace mención de una serie de artículos de lujo como cojines bordados y tapices.

h'rg “tejedor”²¹²
Constantina: EH 50 padre (grafía defectuosa)²¹³.
'rg 'mlqh, “tejedor”, “afilador de pinzas”²¹⁴
Cartago: CIS I 344 padre.
'rg p[št] 'rm, “tejedor de lino/piel”²¹⁵

²¹¹ CIS I 962. Además, P. Berger, *Les ex voto du temple de Tanit à Carthage*, Paris 1977, fig. 25; E. de Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, Paris 1884, fig. 84.

²¹² Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 102-103: *'rg₂ Pun* Sing. abs. *'rg* Hofra 50² (for the reading, cf. Février Hofra a.l. :: Berthier & Charlier Hofra a.l.: l. *b'rg* prob. = *b₂* + n.l.); cstr. *'rg* CIS i 344³ - ¶ subst. m. (or = QAL Part. act. of *'rg₁* (= to weave?)), prob. meaning weaver; for the diff. expression *'rg 'mlqh*, v. *mlqh*.

²¹³ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 35), p. 47, leen *b'rg*: “Ce que nous avons lu *b* au début du mot pourrait aussi bien être un *r*, le mouvement de la haste, invitant plutôt à lire *rēsh*; même hésitation pour la 3e lettre que nous lirions volontiers *r* que *b*, parce que la haste descendant presque verticalement marque une hésitation du lapicide gêné par le *aleph* qui précède et qui l’empêchait de donner le mouvement à droite de la haste du *r*”. Los autores plantean ante esta lectura la composición *b* más un nombre de localidad, tal vez *'rk*, Erice.

²¹⁴ Respecto al segundo término véase: *p'l hmlqhm*, nota 170.

²¹⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 947: *pšt₁ Ph* cf. Diosc ii 103 (cf. Löw AP 406): (*ζερα*)*φοιστ* (variant *ζεπαφοις*) – *Pun* Sing. abs. *πχτ* CIS i 4874² – [...] - ¶ subst. flax; [...].

Cartago: CIS I 5703 dedicante.

hrqm, “tejedor con hilos diferentes”²¹⁶

Cartago: CIS I 4912 dedicante.

Para M. Sznycer, “le tisserand spécialisé particulièrement dans le travail avec les fils de couleurs différents”²¹⁷.

h--' hblm, “tejedor de cuerdas”²¹⁸

Cartago: CIS I 5590 padre.

Se debe tener en cuenta la importancia de una actividad como la cestería, y la fabricación de hilos y cordaje. No se debe olvidar la noticia de Plinio el Viejo, *Naturalis Historia*, XIX, 26, quien respecto al esparto procedente de Africa, lo considera como la cuerda más sólida.

Una actividad derivada, pero propia de la manufactura textil, sería aquella de tintador, como se observa en las tablillas de Ugarit²¹⁹. En el mundo púnico, en la localidad de Kram, se pueden observar estas instalaciones de tintura de púrpura, datadas en torno al siglo III²²⁰.

En una inscripción de carácter funerario procedente de Cartago, depositada en el Musée d'Angers un esclavo es calificado con la palabra *hkbs*, “le foulon”²²¹ (el batanero).

Ya mencionados: *p'l hrm*, CIS I 324, fabricante de hilos trenzados, y *p'l hmlqhm*, CIS I 345, fabricante de pinzas, o atendiendo a la nueva lectura de *p'l htlym* de CIS I

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 887: ‘*rh*’ “hide” /// Tomback, *op. cit.*, (nota 82), p. 256: ‘*R* II Heb. ‘*ōR* “skin, hide”. A. “skin” n.f. “piel”.

²¹⁶ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1084: *rqm*, **Pun** QAL Part. act. s.m. abs. *rqm* CIS I 4912³ - ¶ verb QAL to embroider; Part. substantivated: embroiderer (on this root, cf. Vattioni SEL vii 129ff.).

²¹⁷ M. Sznycer, Les sources épigraphiques sur l’artisan punique, L’Afrique du Nord Antique et Médiévale. VIe Colloque international (Pau, octobre 1993 – 118e congrès). Productions et exportations africaines. Actualités archéologiques, Aix-en-Provence 1995, p. 19.

²¹⁸ Ver *hbl*, marinero

textor funium. Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 167: **blm** to tie, to muzzle > Akkad.?, cf. v.Soden Or xxxvii 269f., xlvi 185, Dietrich ASS 121 n. 1.

²¹⁹ T. Dangin, Un comptoir de laine pourpre à Ugarit d’après une tablette de Ras-Shamra, *Syria*, 15 (1934), pp. 137-146.

²²⁰ A. Ben Abdallah, M.K. Annabi et F. Chelbi, Découverte d’un quartier punique au Kram, 1980-1981, *CEDAC Carthago*, 4 (1981), pp. 26-27. Además, en Kerkouan, M.H. Fantar, *op. cit.*, (nota 115), p.p. 507-511; o en Mogador, A. Jodin, *Les établissements du roi Juba II aux Iles Purpuraires (Mogador)*, Tanger 1967, pp. 253-259.

²²¹ M. Sznycer, Une inscription punique de Carthage retrouvée au Musée d’Angers, *Semitica*, 26 (1976), pp. 81-91.

4912. Además, es obvio incluir, *p^l sldm*, “fabricante de sandalias” y *bt tnm*, “fabricantes de p^oeles”²²².

Construcción²²³

Varias son las figuraciones en las estelas del *tofet* de Cartago en relación a instrumentos empleados en actividades edilicias²²⁴. Además, se tiene constancia de corporaciones de tipo profesional en referencia a esta función, así el grupo de trabajo, *[m]^lšbt*, del mausoleo de Dougga²²⁵.

ṣmṭh, “obrero especializado en la ornamentación”²²⁶

Cartago: CIS I 4607 (f) padre.

Sin embargo, F. Bron y F. Briquel-Chatonnet²²⁷ proponen una nueva lectura *ṣnṭh*, ya que al final de la línea 5 observan que se lee *nun* en lugar de *mem*. Se trataría no obstante, de una profesión que según los autores derivaría de la raíz *nṭh*, “pegar”, no atestiguada en fenicio pero sí en hebreo, acadio y árabe.

Esta actividad se halla sobre una estela procedente de Bir Bou-Rekba, RES 942 = KAI 137.3, *mlkt hmṭh*. Además en Tharros, Cerdeña²²⁸ *hmṭh*., “decoratore”, “colui che riveste, che intonaca”.

*ṭh*²²⁹

Constantina: C45 dedicante

Pu. Sardinia: Amadasi p. 109, n° 32.3: *whgg ... mṭht*, “il tetto ... rivestimento”.

ṣmdd, “medidor (agrimensor)”²³⁰

²²² Mahjoubi et Fantar, *op. cit.*, (nota 9), p. 208; Dupont-Sommer, “ateliers à fours”, *op. cit.*, (nota 56), p. 130.

²²³ A este respecto, véase el trabajo de A. Mezzolani, *Edilizia privata punica: annotazioni sulle fonti letterarie, iconografiche e epigrafiche*, *Studi di Egittologia e Antichità Punica* 16 (1997), pp. 163-180. Además, Szzyrmer, *op. cit.*, (nota 159), pp. 69-81.

²²⁴ Hours Miedan, *op. cit.*, (nota 72), pp. 15-76 (p. 65); C. Picard, *Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage*, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pp. 109-110; Eadem, *Les représentations de sacrifice molk sur les stèles de Carthage*, *Karthago*, XVIII 1975-1976 (1978), pp. 49, 51.

²²⁵ J. Ferron, *L'inscription du mausolée de Dougga*, *Africa* 3-4 (1969-1970), pp. 83-88.

²²⁶ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 618: *mṭh Pun* Sing. abs. *mṭh* KAI 137³ - ¶ subst. prob. meaning, plastering: KAI 137² (fro litt., cf. RES sub 942).

²²⁷ Bron et Briquel-Chatonnet, *op. cit.*, (nota 171), p. 58.

²²⁸ Amadasi, *op. cit.*, (nota 90) pp. 109-113, Sardegna n° 32.9.

²²⁹ Tomback, *op. cit.*, (nota 82), p. 120: *ṭh* for etymology see *mṭh*. 1. “plastered” p.p. of *ṭeyyeh*.

Cartago: CIS I 349 (f) abuelo.

Inscripción sobre una estela a frontón con acróteras, donde hay una mano derecha con antebrazo, en la parte inferior, bajo el campo epigráfico, un símbolo de Tanit, a la izquierda una regla²³¹.

Entre las inscripciones de Maktar, KAI 14.19, 145.45, se halla el término *lmdt*, con el sentido de “medir”.

hpls, “nivelador (arquitecto?)”²³²

Cartago: CIS I 356 dedicante, 3914. Además sobre una inscripción que conmemora la apertura de un dique o una calle hallada por Ammar Mahjoubi²³³.

M. Sznycer²³⁴ considera la función propia de un inspector, un vigilante, derivando dicha acción de *pls*, “observar”.

²³⁰ Xella, *op. cit.*, (nota 178), pp. 81-82, pl. I. Dentro del mundo fenicio-púnico: Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), pp. 79-86 respecto a Chipre; W. Huss, *Geschichte der Karthager*, München 1985, pp. 481ss. respecto a Cartago.

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 595: **mdd**, **Pun** QAL Part. act. s.m. abs. *mdd* CIS i 349⁵ – [...] - ¶ verb QAL to measure, Part. act.: measurer: CIS i 349⁵; [...].

En siriaco, C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Hildesheim 1982, p. 374b [=LS]

KAI 69, 17 *kmdt* «medida».

Mezzolani, *op. cit.*, (nota 223), p. 168, (***mdd** Tombback, *op. cit.*, (nota 82), p. 166; *MDD* Heb. *MāDaD* “to measure”; Akk. *MaDāDu* “to measure”; Ug. *MDD* “to measure”; ESArab *MDD* “to measure”; Arabic *MaDDa* “to extend”; Syriac *‘eMaD* “to reach, arrive at”; Soq. *MeD* “to extend, to expand”; Amh. *MaDaMMaDa* “to level off”; Saftaitic *MD* “pass along”. 1. “surveyor” n.m. agrimensor) *misurarore/geometra*.

²³¹ CIS, tav. LIV, 349. En CIS I 349 es definido como *perpendicularum*. Dicho instrumento se halla en otras dos estelas anepigráficas.

²³² Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 916: **pls Ph** Sing. abs. *pls* CIS i 40¹ (= Kition E 2; ?, *dam. context* :: CIS i a.l.: = part of n.p.; *uncert. reading*, cf. Amadasi sub ICO-Sard 31: 1. *pns??* (without interpret.) – Pun Sing. abs. *pls* KAI 81⁹, CIS i 356^{2f} (*pl[s]*, *dam. context*), RES 1593⁶ (for the reading, cf. Lidzbarski Eph i 174), RCL ’66, 201⁴ - ¶ subst. m. indication of function, exact meaning unknown: leveller (cf. Röllig sub KAI 81), cf. Harr 137: leveller, engineer (for the meaning “engineer”, cf. also Dupont-Sommer CRAI ’68, 117, 125: = engineer (orig. surveyor of roads), contractor, Ferron Mus xcvi 52, 61: engineer whose task it is to level the terrain to enable the construction of the street, v.d.Branden PO i 214: ‘cantonnier’, and already Slouschz TPI p. 87); Cooke NSI p. 127, 130: surveyor; for a discussion, cf. Mahjoubi & Fantar RCL ’66, 206f., Garbini Monte Sirai ii p. 85.

Mezzolani, *op. cit.*, (nota 223), p. 168, **pls** “livellatore/architetto” CIS 40,1; 356,2; 3914,9; RES 1593,6.

Tombback, *op. cit.*, (nota 82), pp. 264-265: *PLS* B.Heb. *PāLaS* “to weigh, make level”, *PeLeS* “balance”; Akk. *PaLāSU* “to look towards, to watch”; J.Aram. *PeLaS* “to split”; Soq. *FLS* “to reveal, uncover”L [Geez *FaLaSa* “to emigrate”]. 1. “architect” n.m.

²³³ Mahjoubi et Fantar, *op. cit.*, (nota 9), pp. 206-207. Además: Dupont Sommer, *op. cit.*, (nota 56), pp. 124-125, con el sentido de ingeniero de caminos; J. Ferron, L’inscription urbanistique de la Carthage punique, *Africa* 9 (1985), pp. 23-47.

Fuera del ámbito de los santuarios denominados *tofet*, tenemos noticia de esta profesión en Kition, CIS I 40 = Inscr. phénic. E 2.

bn’, “edificador”, “constructor”²³⁵

Cartago: CIS I 340.

A. Mezzolani²³⁶ en su estudio a la vista de CIS 86a.1 y RES 679b.6 propone la actividad de un arquitecto.

Alguna vez, esta función, se halla especificada desde el ámbito profesional, así que se mencionan citados constructores con madera o constructores con piedra²³⁷.

‘l **bnm** ‘l

Cartago: CIS I 2805 padre.

Esta actividad se puede rastrear sobre las inscripciones procedentes de Kition, de ahí, **bnm**, CIS I 86 A = Inscr. phénic. C 1 A, o bien **bnm** ’š **bn** ’yt ‘štrt kt, “bâtitseurs qui ont bâti le temple de ‘Ashrtart de Kition”²³⁸.

hgg’, “carpintero de tejados”²³⁹

Constantina: EH 42 dedicante.

Se puede rastrear en el centro religioso de Antas, Cerdeña, la mención a esta profesión, en su forma **hgg**, sobre la inscripción número 4²⁴⁰.

hgzl, “tornero”²⁴¹

Cartago: CIS I 643 padre, 2643 padre, 3415²⁴² abuelo, 3575 abuelo.

No obstante Tombaek propone identificar esta actividad con la de un jugador²⁴³.

²³⁴ Sznycer, *op. cit.*, (nota 217), pp. 19-20.

²³⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 173-178: **bny**₁.

²³⁶ Mezzolani, *op. cit.*, (nota 223), p. 169.

²³⁷ cf. RIL 1₂. Respecto a este epígrafe de Dougga; J.G. Février, L’inscription du mausolée dit d’Atban (Dougga): *Karthago*, 10 (1959-1960), pp. 53-57; Ferron, *op. cit.*, (nota 225), pp. 83-98.

²³⁸ Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), p. 84.

²³⁹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 212: **gg**’ **Pun** Sing. abs. **gg**’ Hofra 42² - ¶ subst. of unknown meaning; indication of function or occupation: roofer, shingler??. Véase anteriormente *p*’l **ggpm**.

Por contra de lo anterior **ggp** ahora

Tombaek, *op. cit.*, (nota 82), p. 62. **GG** I Heb. **GaG** “roof”; Ug. **GG**; Amar.Akk. **GaGGi** (?); N.Heb. **GiGiT** “roofing, tub, tank”; J.Aram. **GiGiTa**’. 1. “roofer” n.m.

²⁴⁰ M.H. Fantar, II. Les inscriptions, en E. Acquaro, F. Barreca, S.M. Cecchini, D. Fantar, M. Fantar, M.G. Amadasi Guzzo e S. Moscati, *Ricerche puniche ad Antas (Rapporto preliminare di campagne di scavi 1967 e 1968)*, (Studi Semitici 30), Roma 1969, inscripción IV, 6, pp. 68-74.

²⁴¹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 219: **gzl**₂ **Pun** Sing. abs. **gzl** CIS i 2643², 3415 - ¶ subst. indicating function or title, meaning unknown (cf. Bonnet SEL vii 120).

Slouschz, *op. cit.*, (nota 76), p. 233, n° 251.

²⁴² Curiosamente las letras **hgzl** se hallan al interior de un símbolo de Tanit.

hglgl hmš, “tornero de estatuas”²⁴⁴

Constantina: EH 48 dedicante. Doble presencia del artículo²⁴⁵.

A. Berthier y C. Charlier se inclinan por ver la figura de un artesano que trabaja el torno para hacer estatuas y figuras.

P. Xella²⁴⁶, en su análisis del término, propone “tourneur/porteur de statue”. Además, esta actividad, se refñeja en una inscripción pintada en negro sobre un vaso hallado en la necrópolis de Mahdia, en Susa, RES 907: *ndbʾ bdmlqrt bn ʿnn glgl ššl ... lʿbtlš ... q̄r* aunque bastante fragmentario, puede ser una aposición sin artículo a un nombre de persona ʿnn²⁴⁷.

Si se atiende al segundo planteamiento, estaremos de frente a un cargo de naturaleza religiosa, un portador de estatuas en procesión, es decir, una persona que hace girar a las estatuas durante una procesión o en oráculos.

hbrʾ, “incisor”, “escultor”, “tallador de piedra”²⁴⁸

Cartago: CIS I 347 dedicante.

En Maktar²⁴⁹: *b/pʿl ymʿr ʾbrʾ*, “a fait Ymʿr, le sculpteur”. Así mismo en una inscripción sobre la pared de una cámara funeraria de Aspis, Túnez, en el Cabo Bon²⁵⁰: *br š pʿl ʾršm bn bdʿštrt*, “taille qu’a faite ʾršm hijo de bdʿštrt”.

²⁴³ Tombaek, *op. cit.*, (nota 82), p. 64: GZL Hab. *GāZaL* “to tear away, rob”; Syriac *GeLaZ* “to cheat, seize”; Mandaic *GZK* “to steal, separate”; J.Aram. *GeZaL* “to acquire something illegitimately”; Arabic *JaZaLa* “to cut”. 1. “to be snatched” vb. (N) 2. “gamble” n.m.

²⁴⁴ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 222: *glgl* **Pun** Sing. abs. (or cstr.?) *glgl* RES 907A – [...] - ¶ subst. wheel (the exact meaning of teh word in RES 907a uncert., dam. context; [...]).

R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l’Ancien Testament*, Paris 1937, p. 118, *glgl*, “rouler, tourner, être rond”.

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 589-590: *mʾš*.

²⁴⁵ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 35), p. 45. “Deux noms précédés tous deux de l’article. Le premier doit être un nom de fonction ou plutôt de métier, le second désignant probablement l’objet ayant trait au métier”.

²⁴⁶ Xella, *op. cit.*, (nota 178), pp. 89-90.

²⁴⁷ F.L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, (Studia Pohl, 8), Rome 1972, pp. 174, 382.

²⁴⁸ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 196: *brʾ* **Pun** QAL Part. act. (?) s.m. abs. *brʾ* CIS i 347⁴, CB viii 31⁴ – [...] - ¶ verb QAL Part. act. (?) indication of profession: engraver?? CIS i 347⁴, CB viii 31⁴ (cf. Février CB viii 32), cf. however Tombaek p. 55 = diviner? (cf. Ribichini UF xxi 307f.); on this word, cf. also Bonnet SEL vii 118 – this word also in NP 87⁴ (= Punica xiii/1 15)?? (cf. Février CB viii 31f.), Chabot Punica a.l.: l. *hdʾ* or *hbʾ*, poss. lapsus for *hnʾ* (= n.p.), Février Sem vi 17, l. *hnʾ* (= n.p.) Lipinski Stud 200, 202: the *brʾh* in RES 954³ = QAL Pf. 3 p.s.m. + suff. 3 p.s.m. (= he built it; cf. however Degen WO ix 171), heavily dam. context – [...].

En este sentido: Bonnet, *op. cit.*, (nota 158), pp. 118-119. Además: M.G. Amadasi, *Scavi a Mozia - Le iscrizioni*, (Collezione di Studi Fenici, 22), Roma 1986, pp. 49-54, 93-93.

Sin embargo S. Ribichini²⁵¹ considera que: “Nous connaissons par ailleurs d’autres titres, comme par exemple KMR, qui renvoie peut-être à des prêtres qui exercent des fonctions extatiques particulières. BR’ semble indiquer l’«haruspice» et ŠP’ le «voyant»; tous deux représentent sans doute une catégorie de personnel spécialisé dans la divination et distinct du clergé régulier”.

hš/br’

Cartago: CIS I 5699 padre (f)

Si se atiende a la lectura *šim* en lugar de *beth*, *šr’*, “príncipe”.

hbrš, “lapicida”²⁵²

Cartago: 348 padre.

*hkrt*²⁵³

Constantina: EH 94

’l hkrtm

Cartago CIS I 5700 abuelo

Ya mencionado: *p’l hrhmt*, “fabricante de mármol”, CIS I 340?, *b’l hrš*, CIS 3914, 5510. En este caso, como se ha podido ver anteriormente, no aparece la mención de artesanos o constructores de casas: *hrš bhtm*, que sin embargo cabría esperar²⁵⁴.

Otras profesiones

’[h]bl, “marinero”²⁵⁵

²⁴⁹ J.B. Chabot, *Punica IV*, *Journal Asiatique*, sér. 11, tome 7 (1916), pp. 87-100.

²⁵⁰ M.H. Fantar, *Présence punique et libyque dans les environs d’Aspis au Cap Bon*, *Comptes Rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1988), p. 509.

²⁵¹ S. Ribichini, *Croyances et vie religieuse chez les phéniciens et les carthaginois*, en J. Ries (ed.), *Les civilisations méditerranéennes et le sacré*, (Homo Religiosus 2), Brepols 2005, p. 169.

²⁵² Bonnet, *op. cit.*, (nota 158), pp. 117-118.

Tombback, *op. cit.*, (nota 82), p. 57: *BRš* N.Heb. *NiBRešeT* “candlestick”; J.Aram. *NaBRašTa’*; Arabic *NiBRāšūN*. 1. “candlestick maker” n.m.

²⁵³ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 35), p. 80: “nom de métier sans doute, précédé de l’article. La première lettre du mot semble bien être un *kaph*: toutefois on ne peut exclure un *pé*. En hébreu, la racine *krt* signifie “dreuser, graver”. Aurions-nous, ici, un lapicide ou un carrier?”.

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 538-539: *krt*₁ **Ph** QAL Pf. 3 p.s.m. *krt* [...] - *ʔl* verb QAL to cut [...].

Tombback, *op. cit.*, (nota 82), pp. 149-150: *KRT* Heb. *Ka”RaT* “to cut off, make a covenant”; Akk. *KaRašTu* “to strike, break off”; Moab. *KRT* “to cut”. 1. “to make an oath” vb. 2. “woodcutter” 3. “to hew” (Y).

²⁵⁴ M. Sznycer, Ras Shamra. Documents administratifs et économiques, *Dictionnaire de la Bible*, suppl. 9, Paris 1979, col. 1423.

Cartago: CIS I 3189 dedicante

hhrm, “fabricante de redes”²⁵⁶, aunque actividad de producción textil, consideramos, a raíz de la siguiente actividad, su inclusión en este epígrafe.

Cartago: CIS I 324 abuelo.

hgrr s̄ *ʔzrt*, “curator vestimentorum”, “tirador de hilos de pesca”, “pescador”²⁵⁷

Cartago: CIS I 4873 dedicante [esclavo].

No obstante, ya se ha mostrado la fórmula *ʔzrm* *ʔsʔšt*, con el objeto de indicar la víctima del ritual, la extraña aparición al final de la inscripción de Constantina de EH 223 *ʔzrtm* o en Cartago CIS I 5871 = 5928 s̄ *ʔzrt* *ʔrštȳ bntm̄*, “que pertenece a la familia *ʔArishaty bntm̄*”.

rb[y] *ʔl[y]* *hlk[y]* *qr[y]*

Cartago: CIS I 3140.

Tombback²⁵⁸ plantea la lectura *rb* [] *ʔn[y]* *hlk* [] *qr* [], que interpreta como “the captain (?) of the fleet (?) travelling (?) to *QR* (?)”.

ʔlrbš

Cartago: CIS I 3673.

²⁵⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 345: *hbl*₃ **Pun** Sing. abs. *hbl* (the reading of the *h* uncert.) CIS i 3189³ - ¶ subst. m. sailor.

²⁵⁶ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 405-406: *hrm*₄ **Pun** Sing. abs. *hrm* CIS i 324³ - ¶ subst. of unknown meaning denoting a profession, manufacturer of fishing-nets?, Tomback CSL s.v.: = fisherman (?), cf. also Dahood: poss. = Plur. cstr. of *hrm* (= fisherman) or = QAL Part. act. pl.m. cstr. of *hrm*₂ (= to fish; less prob. interpret.). The same word also in KAI 51 Rs 2?, in the expression *rb hrm lym* (Tomback s.v.: = chief fisherman of the sea; v. *ym*₁ :: Aimé-Giron BIFAO xxxviii 13f.: *hrm* = Plur. abs. of *hr*₄ (= Syrian, Phoenician); Röllig KAI a.l.: *ym* in this totle poss. = *ywn* (Sing. abs.)).

²⁵⁷ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 236: **grr** **Pun** Sing. abs. *grr* CIS i 4873³ - ¶ subst. m. title of unknown function; *curator*??, cf. CIS i sub 4873 in the combination *hgrr s̄ʔzrt bʿlysp*.

Ibidem, pp. 27-28: *ʔzrh*₁ **Pun** Sing. abs. *ʔzrt* KAI 1005; cstr. *ʔzrt* CIS i 3712⁴, 4854⁴, 4855^{4f}, 4873⁴ (and CIS i 2758?, cf. Février BAR '46/49, 168), Syr xi 202 ii 1; + suff. 3 p.s.m. *ʔzrtm* Hofra 223³ (v. infra); + suff. 2 p.pl.m. *ʔzrtm* CIS i 5510², *ʔzrtm* CIS i 5510^{5f} - ¶ subst. prob. meaning *familia* (the clients and slaves included), cf. Février Sem vi 27, Karth x 54f., sub CIS i 5510 :: CIS i sub 3712 = *clientela* (cf. also Röllig sub KAI 100: ‘Hilfmannschft’?, Ferron Africa iii 86 :: Février BAR '46/49, 168ff., JA ccxxxix 9f.: = male issue (cf. Cazelles CISFP 673ff.: = offspring) :: CIS i sub 4854: = *vestiarium* :: Chabot sub RIL 1: = technical term connected with building (cf. also Alvarez Delgado ILC 179) :: Dussaud Syr xi 202, Albright JAOS lxxi 263: *ʔzrt* in Syr xi 202 ii 1 = excellence – interpret. of *ʔzrtm* in Hofra 223³ (isolated word) uncert., cf. Berthier & Charlier Hofra a.l.: = form of *ʔzr*₄ < root *ʔzr*₁.

En este sentido véase: Schmitz, *op. cit.*, (nota 88), pp. 143-149, en relación a CIS I 5510.

²⁵⁸ Tomback, *op. cit.*, (nota 82), p. 81.

Claramente en línea 3 ' artículo por *h* (CIS I 221,5-6; 239,6; 246,4; 274,2; 322,3; 325,5...), considerando la palabra *lrbs* como participio activo (nombre de dignidad o profesión)²⁵⁹

'mmlh, “mercader de sal” o “de salazones”²⁶⁰

Cartago: CIS I 351 abuelo.

hyšr, “alfarero”²⁶¹

Mozia 16 = CIS 137.

Curiosamente solo en Mozia se tiene noticia de un solo dedicante que parece femenino²⁶² y uno solo indica su oficio de alfarero²⁶³, lo que parece indicar una difusión de la escritura en la clase media, es decir, pueden pagar a un lapicida.

m'nn, “fabricante de vasos”²⁶⁴

Cartago: inscripción conmemorativa de tipo edilicio hallada por Ammar Mahjoubi²⁶⁵, *nsk hrš wm'nn*.

rq', “fabricante de perfumes”²⁶⁶

Cartago: CIS I 315 padre.

²⁵⁹ R. Dussaud, Note, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (1922), pp. CXLVI-CXLVII.

²⁶⁰ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 646: **mmlh Pun** Sing. abs. *mmlh* CIS i 351⁴ - ¶ subst. m. indication of function/occupation: salt-market, salt-merchant.

Ibidem, p. 646: **mmlhh Pun** Sing. abs. *mmlht* (variant of *mmlht*, cf. FR 35a) KAI 66¹ - ¶ subst. salt-mine (cf. Greek par. for 's *bmmlht*: ὁ ἐπι τῶν ἀλλῶν, Lat. par. *salarī(us)*; cf. also Slouschz TPI p. 135).

²⁶¹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 466: **yšr Pun** Sing. abs. *yšr* CIS i 137², Mozia vi 96B 3 (= SMI 16) - ¶ subst. m. potter.

²⁶² Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 248), p. 282.

²⁶³ Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 90), Sicilia 3, pp. 55-56, tav. XIV; ; A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, S. Moscati e V. Tusa, *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970, 96B 3, pp. 96-97, n°2, tav. LXXII; Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 248), n° 16, pp. 582-598, fig. 6, tav. VI, I.

²⁶⁴ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 589: **m'nn Pun** Plur. abs. *m'nnm* RCL '66, 201⁶ - ¶ subst. indicating profession, Fantar RCL '66, 208: poss. = maker of vases (cf. also Dupont-Sommer CRAI '68, 129) :: Ferron Mus xcvi 59, 61: = the equipment of vessels.

²⁶⁵ Dupont-Sommer, *op. cit.*, (nota 56), p. 129; Mahjoubi et Fantar, *op. cit.*, (nota 9), pp. 201-210.

²⁶⁶ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1083: **rqh₁ Ph** QAL Part. act. s.m. abs. *rqh* RES 1316 – **Pun** QAL Part. act. s.m. abs. *rqh* CIS i 3056² (for the context, v. *ldp*), 3784⁶, 4886⁴, 4887⁵, *rqh* CIS i 3628³, *rq'* (? , same word?) CIS i 315^{3f} (cf. also Slouschz TPI p. 244 :: CIS i a.l.: = < *rq'*₁, *obtusor*, the one who flattens), 358⁴; P¹EL Part. s.m. abs. *mrqh* Hofra 263² (or = subst.? :: Berthier & Charlier Hofra a.l.: = n.p.?) – [...] - ¶ verb QAL to pound spices, to prepare perfumes; [...]; Part. act. perfumer: CIS i 3056², etc. – P¹EL Part. perfumer: Hofra 263².

hrqʾ

Cartago: CIS I 358 padre.

ʾrqh

Cartago: CIS I 3628 dedicante.

hrqh

Cartago: CIS I 3784 dedicante, 4886 dedicante, 4887 (f) padre²⁶⁷.

hlpdš hrqh²⁶⁸

Cartago: CIS I 3056 padre.

nsʿ rqh r²⁶⁹

Cartago CIS I 4904 padre.

Sobre la inscripción publicada por A. Mahjoubi y M.H. Fantar²⁷⁰, *nst*, que A. Dupont-Sommer interpreta como “les porteurs”²⁷¹.

mrqh

Constantina: EH 263.

hspr, “escriba”²⁷²

Cartago: CIS I 240 dedicante, 241 dedicante, 242 dedicante, 273 padre [liberto], 382 padre?, 3749 dedicante y padre [transmisión], 3786 dedicante, 4881, 5689 dedicante y padre [transmisión].

Constantina: C 59, C 63, EH 90 dedicante, EH 91 padre.

Además la inscripción hallada por Ammar Mahjaoui en Cartago²⁷³.

²⁶⁷ Bron et Briquel-Chatonnet, *op. cit.*, (nota 171), p. 59, donde señalan que la profesión es aquella del padre de la dedicante.

²⁶⁸ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 566: **ldp Pun** word of unknown meaning in CIS i 3056², *hnʾ bn bdʿštrt hldp šhrqh*: Ch. The son of B. The *ldp* who is a perfumer (??).

²⁶⁹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 737: **nst Pun** diff. word in RCL '66, 201⁵; Mahjoubi & Fantar RCL '66, 207, 209: = Part. pl. f. abs. < root *nsʾ* < **nāʾ** (= distinguished; improb. interpret.); Ferron Mus xcvi 55f., 61: = adj. Plur. f. abs. < root *nss* (= most prominent, most outstanding; highly uncert. interpret.); Garbini RSO xliii 12: = Sing. abs. of noun *nsh* (= ordinance; regulation; uncert. interpret.); Dupont-Sommer CRAI'68, 117, 126f.: = Qal Part. act. s.f. abs. of *nsʾ* (= *nāʾ*) > collective noun (= porters; improb. interpret.).

²⁷⁰ Mahjoubi et Fantar, *op. cit.*, (nota 9), pp. 208-209.

²⁷¹ Dupont-Sommer, *op. cit.*, (nota 56), pp. 126-127.

²⁷² Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 798-799: **spr₂ Ph** Sing. abs. *spr* EpAn ix 5C 3; Plur. abs. *spr* KAI 37A 15 (= Kition C1), RDAC '84, 103 – **Pun** Sing. abs. *spr* CIS i 154⁴, 240⁵, 241⁴, 242³, 273³, 277², 382⁴, 3749⁴, 3786⁴, 4881², RES 586⁴, 1562⁴, Hofra 90² (or cstr.?), 91²; cstr. *spr* CIS i 3104³; Plur. abs. *spr* RES 891⁴, Hofra 281¹, Punic xlviii/ii 22³ – [...] - ¶ subst. (orig. QAL Part. act. of *spr*1) scribe [...]; *rb spr* KAI 37A 15: the head of the scribes, the chief clerk (cf. RDAC '84, 103, RES 891⁴, Hofra 281¹, Punic xlviii/ii 22³; cf. also Kition A 30^{2f}. (*rb [sp]rm*; cf. also Karageorghis & Amadasi RSF i 132f.); cf. Masson & Szyner RPC 53f., Delcor UF xi 160); [...].

²⁷³ Mahjoubi et Fantar, *op. cit.*, (nota 9), pp. 201-210; restitución en línea 6 y 7 por Dupont-Sommer, *op. cit.*, (nota 56), p. 117.

sp-

Cartago: CIS I 2277

spr *hdlht*²⁷⁴

Cartago: CIS I 3104 dedicante.

rb *hsprm*

Constantina: EH 281 dedicante, C43.

Igualmente hallamos un *rb sprm*, un jefe de escribas, de lo que se deduce su actividad en torno a un colegio con actividad en el templo de Astarté, en la ciudad de Kition, CIS I 86 A = Inscr. phénic. C 1, A. A este respecto hay que mencionar la profesión de lapicida o grabador, probablemente recogida en el término *ktb* en Cartago, CIS I 6000bis, de ámbito funerario²⁷⁵, o de grabador, ya indicada por J.G. Février²⁷⁶.

Resalta entre todas las inscripciones que mencionan este tipo de profesión, aquella de escriba, la inscripción CIS I 5689 procedente del *tofet* de Cartago. En ella, dedicante y padre portan la misma profesión, lo que tal vez puede llevarnos a indicar un proceso de transmisión de padres a hijos de la misma, pero además, en el caso del último, su calificación es *hspr ʔyt ʔršt ʔry*, en una construcción que emplea la partícula de acusativo que introduce un antropónimo²⁷⁷ o teónimo²⁷⁸ seguido de la palabra que designa la ciudad de Tiro con final *yod* que designa a un habitante de la misma.

ʔrpʔ, “médico”²⁷⁹

Cartago: CIS I 322 padre, 3513.

rpʔ

Cartago: CIS I 323 abuelo.

hrpʔ

Cartago: CIS I 321 (f) abuelo, 4884 padre, 4885 (f) padre, C3, EH 92 dedicante

²⁷⁴ Tomback, *op. cit.*, (nota 82), p. 73: *DLHT* etymology unknown; perhaps related to *DLHT*. 1. “tablet” n.f.

²⁷⁵ Bonnet, *op. cit.*, (nota 158), pp. 111-113.

²⁷⁶ J.G. Février, Paralipomena punica VI. Le mot *btt* “graver” en punique, *Cahiers de Byrsa*, 8 (1958-1959), pp. 30-31. También, Bonnet, *op. cit.*, (nota 158), pp. 113-114.

²⁷⁷ Benz, *op. cit.*, (nota 247), p. 149.

²⁷⁸ Se recuerda que CIS I 251.2 menciona un *ʔbd ʔršt[-]* en Cartago: Lipinski, *op. cit.*, (nota 46), p. 155, pl. V.

²⁷⁹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1081: **rpʔ**, **Ph** *PIʔEL* Part. s.m. abs. *mrpʔ* CIS i 41³ (= Kition A 26; for this interpret., cf. e.g. CIS i a.l. x Vattioni Bibl xl 1012: = Sing. abs. of *mrpʔ* (= healing), cf. also Loewenstamm CSBA 320 n. 1a, Dahood CISFP i 595) – **Pun** QAL (cf. FR 187) Pf. 3 p.s.m. + suff. 3 p.s.m. (or = *PIʔEL*?) *rpʔ* > KAI 66²; Part. act. s.m. abs. *rpʔ* CIS i 321³, 322^{3f}, 323⁵, 3513³ (dam. context), 4884⁶, 4885⁵, Hofra 92², RES 79⁷, 1546³, *rbʔ* Trip 4 (Greek par. *ἰατροῦ*, Lat. par. *medici*), 5 (Greek par. *ἰατρός*, Lat. par. *medicus*), cf. Poen 1006: *rufe* (cf. Sznycer APCI 211) – [...] - ¶ verb QAL (? , v. supra) to heal, to cure, passim; [...]; substantivated Part., physician: CIS i 321³, 322^{3f}, 323⁵, Trip 4, 5, IEJ xxxvi 29 no. 4, etc. – [...].

hrp

Chabot 5.

hrp

Costa Punica, JA, II, p. 15.

hbwp, “médico” p. 80 “La première lettre d’un mot qui doit désigner un titre ou un métier est un *bêt* par sa haste inclinée à gauche; nous ne voyons pas ce que peut donner *bwf*; peut-être faut-il lire *rwf*, sans le *aleph* final “le médecin”?”

Constantina: EH 95 padre

h^ʾrw^t

280

Constantina: C120 dedicante sin genealogía (f)

ʾrw^d

Cartago: CIS I 5343.

hplty²⁸¹

Constantina: C28 padre

srwl²⁸²

Constantina: C8

hswyt²⁸³

Constantina: C98

ʾtm^h

Cartago: CIS I 5844 esposo (f)

ʾt-h

Cartago: CIS I 5865 dedicante

²⁸⁰ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 104: **ʾrwh Pun** Sing. abs. **ʾrw^t** Punica xviii/ii 129³ - ¶ subst. f. female profession: cook??, cf. Praetorius ZS ii 12..

²⁸¹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 918: **plty Pun** Sing. abs. **plty** RES 1550^{2f}. (:: Lidzbarski Handb 352, 433: l. *pnty*) - ¶ subst. indication of function (??, uncert. interpret., rather = *gentilicium*?, cf. also Lidzbarski Handb 352 (v. supra), Schult ZDPV lxxxi 76ff., Bertrandy & Sznycer SPC sub 28).

²⁸² Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p.802: **srwl Pun** word of unknown meaning in RES 1547³; = n.p. (cf. *srl* in CIS i 4799), or apellation? or title?

²⁸³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 780: **swyh Pun** word of uncert. meaning in KAI 76A 4 (Sing. abs. or cstr.?, cf. however Lidzbarski Eph iii 231: = Plur. of *swt₂* :: FR 207: = Sing. of *swyt* with ending *-īr*); = veil, curtain?, cf. CIS i sub 166, Lidzbarski Handb 328, Cooke NSI p. 125f., FR 207 (cf. also Röllig KAI a.l.: *swyt* = clothing) :: Dérenbourg JA vii/iii 223:= corner, cella, room – cf. *swt₂*.

Tombach, *op. cit.*, (nota 82), p. 226: *SWYT* Heb. *MaSWeh* “cover, veil”. 1. “veil” n.f.

En el primer caso, debido a la lectura incierta de *mem*, y a la falta de lectura entre las letras *tau* y *het*, en el segundo caso, tal vez se deba restituir atendiendo a la función religiosa *ṭbh*.

*hmsrw*²⁸⁴

Cartago: CIS I 353 dedicante

hshb, “barrendero”²⁸⁵

Cartago CIS I 355 abuelo

hshb

Cartago CIS I 3327 padre

*hpt*²⁸⁶

Cartago: CIS I 357 padre

*hptr*²⁸⁷

Constantina: C9 dedicante

hmrgl §²⁸⁸

Cartago: CIS I 5933 dedicante [dependiente §].

²⁸⁴ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 666: **msrw** **Pun** Sing. abs. *msrw* CIS i 353³ - ¶ subst. of unknown meaning, prob. function indication (cf. also Slouschz TPI p. 247).

²⁸⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 781: **shb**₂ **Pun** Sing. abs. *shb* CIS i 355², 3327⁴ - ¶ subst. indicating function or title, meaning unknown; Slouschz TPI p. 350: poss. related *shb*; Clermont-Ganneau sub RES 1575: or rather = lapsus for *shr*₂??

Tombback, *op. cit.*, (nota 82), p. 226: *SHB* B.Heb. *SāḤaB* “to drag”; N.Heb. *SāḤaP* “to rub, sweep”; Moab. *SHB* “to drag”; Arabic *SaḤaBa*; Geez *SaḤaBa*; Soq. *SHoB*. 1. “sweeper” n.m.

²⁸⁶ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 984: **pt**₁ **Pun** Sing. abs. *pt* > CIS i 357⁵ (v. also infra) - ¶ subst. (or QAL Part. act. s.m. abs.?) indicating title or function, exact meaning unknown, cf. e.g. Slouschz TPI p. 256: < root *ptt*₁ = to cut? or < root *pth*₂ = to cut, to carve, to chisel?

Tombback, *op. cit.*, (nota 82), p. 272: *PT* Heb. *PeTi* “simplenton, fool, youth”; J.Aram. *PaTYa*’; ESArab, *PTYN*; Arabic *FaTaN*. 1. “youth” n.m.

²⁸⁷ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 954: **ptr**₂ **Pun** Sing. abs. *ptr* RES 1535² - ¶ subst. m. meaning unknown, prob. indicating title or function (related to *ptwr*₁??, cf. however Chabot sub Punica xv n. 2); the same word also in the title/function indication *pytr* (Sing. abs. Punica xv 2³, 3², 4² (cf. Chabot sub RES 1535 and sub Punica xv 2))??

²⁸⁸ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1060: **rgl**₁ **Pun** PI^cEL (?) Part. s.m. abs. *mr gl* CIS i 5933^{4f}. (or l. *md gl*?) - ¶ verb PI^cEL (?) Part. meaning unknown, indicating dependent function, Février CIS i a.l.: = servant at the feet of ... (improb. Interpret.).

Tombback, *op. cit.*, (nota 82), p. 198: *MRGL* B.Heb. *MiRaGGeL* “spy”, *RaGLi* “soldier”; J.Aram. *RiGLa*’ “footman” (reading of resh uncertain, perhaps to be read as *MDGL*) 1. “footman” n.m.

htršm bmyṗʿl, “*propter factum*”²⁸⁹

Cartago: CIS I 5522 dedicante

J.G. Février²⁹⁰ observa en esta inscripción un acto de liberación de un esclavo hereditario.

ʾll²⁹¹

Cartago: CIS I 360 abuelo.

ll[z/y]²⁹²

Cartago: CIS I 361 padre.

ʾkypḥ²⁹³

Cartago: CIS I 362 (f) padre.

*drkn*²⁹⁴

Cartago: CIS I 365 tatarabuelo.

De lectura incierta, *dr-n*, aparece al final de la inscripción esta palabra totalmente aislada. Puede tratarse de una fórmula final compuesta de *dr + kn* en el sentido de “su familia”²⁹⁵, así en Maktar *drʾknʾ šlm*, “bendigan su familia”²⁹⁶.

h[...]

Cartago: CIS I 366 padre, 385 (f) padre?

²⁸⁹ Tomback, *op. cit.*, (nota 82), p. 345: *TRŠ* Heb. *TiRōš* “wine”; Ug. *TRŠ*. 1. “wine” n.m. The seller (?) of wines.

Ibidem, p. 175: *MYPʿL* B.Heb. *MiPʿāl* “work”. 1. “employ” n.m. in the employ.

²⁹⁰ J.G. Février, Textes puniques et néopuniques relatifs aux testaments, *Semitica*, 11 (1961), pp. 5-8.

²⁹¹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 62: ʾll Pun CIS i 360⁴; subst. (?) of uncert. meaning, title or function? Poss. ssubst. ll₁ of unknown meaning preceded by article?

²⁹² Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 578: *lly* Gibson SSI iii p. 87 (cf. already du Mesnil du Buisson FS Dussaud p. 424) l. *llyn* (= Plur. abs.) in KAI 27¹⁹ (= night creature), possible reading and interpret., cf. however e.g. Röllig KAI a.l.: *lly* (= name of a demon) :: v.d.Branden BO iii 43, 47: l. *llyt* (name a female demon), cf. also Avishur PIB 255; l. *llyt* or *llyn*.

²⁹³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p.499: *kypḥ Pun* Sing. abs. *kypḥ* CIS i 362² - ʾ subst. of unknown meaning, prob. indication of function of title (prec. by > = article; cf. Harr 110); Slouschz sub TPI 553: ʾkypḥ = n.p.

²⁹⁴ Dentro de la relación de la contabilidad del templo de Ashtarté en Kition, CIS I 86a, en la quinta línea menciona los *drkm*, “funcionarios”, aunque algunos autores prefieren la lectura *prkm* “gardiens du verrou”: Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), p. 82; Masson et Sznycer, *op. cit.*, (nota 4), p. 26.

²⁹⁵ Tomback, *op. cit.*, (nota 82), p. 75 *DR* II for possible etymology, see *DR* I. 1. “family” n.m.

²⁹⁶ J.G. Février et M.H. Fantar, Les nouvelles inscriptions monumentales néo-puniques de Maktar, *Karthago* 12 (1963-1964), p. 54, col. IV, line 1.

h---n-

Constantina: C89 padre.

hš' > > c²⁹⁷

Constantina: EH 98 padre

yh° [...]

Constantina: EH 95 padre

ʿl hmqrm, “préposé aux sources?”²⁹⁸

Constantina: EH 89 dedicante

Tal vez halla un error de escriba y se deba entender una lectura *mkrm*.

ʿlp, “chef de mille”²⁹⁹

Constantina: EH 88 dedicante

ʿmqly³⁰⁰

Cartago: CIS I 397 padre.

Probablemente se trate de un gentilicio.

²⁹⁷ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 35), p. 81 “l’article *h* suivi d’un nom de fonction, métier, titre, etc. La première lettre du mot dont le sommet est coupé par la cassure montre une haste non incurvée, inclinée à droite, en haut un crochet courbé à droite. Nous avons cru y voir un *šadé*, un *samékh* restant possible quoique moins probable; la deuxième lettre du mot était un *alef*.”

²⁹⁸ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 35), p. 77.

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 681: ***mqr Pun*** Plur. abs. *mqrm* Hofra 89² ¶ subst. of uncert. meaning: well, spring?? :: Berthier & Charlier Hofra a.l.: or *mqrm* = variant of *mkrm* (= QAL Part. act. pl.m. abs. of *mkrm*₁); for the interpret., cf. Berthier & Charlier Hofra p. 77.

Tombback, *op. cit.*, (nota 82), p. 198: *MQR* Heb. *MāQōR* “fountain”; Ug. *MQR* “well, fountain”. 1. “fountain” n.m. (who is) over the fountains.

²⁹⁹ Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 35), p. 76. En este sentido: Tombback, *op. cit.*, (nota 82), p. 21: *ʿLP* II B.Heb. *ʿaLLūP* “chief”; Ug. *ʿuLP*. 1. “chief” n.m.

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 64: ***ʿlp₃ Ph*** Sing. abs. *ʿlp* KAI 24¹¹, 26A iii 1 (:: Gordon JNES viii 111, 115: = *ʿlp₅*); Plur. abs. *ʿlpm* KAI 26A iii 8, C iv 8 (*[ʿ]lpm*) – ***Pun*** Sing. cstr. *ʿlp* KAI 69³; cf. Diosc iv 127 (*λασσου*)*αφ*, varr: *-αλφ*, *-ααφ*, and PsApul xli note 13: (*lasim*)*saph*, varr: *-safh*, *-saf* (cf. also Sznycer PPP 51; v. also *lšn*) - ¶ subst. ox (:: Dussaud Orig 138: in KAI 69³ = bull) this word Sing. emph. *ʿlp* also in Iraq xxxi 174³??, or = *ʿlp₃* or *ʿlp₅*?

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 65: ***ʿlp₅ Ph*** Sing. *ʿlp* Mus li 286⁸ (reading uncert.) – ***Pun*** Sing. *ʿlp* RCL ’66, 201⁷ – [...] - ¶ cardinal number, thousand: passim; [...].

³⁰⁰ Sobre una inscripción en mármol, hallada en Larnaka (*MIA* 1562) el padre del difunto es calificado como *pʿl mqlm*, “fabricant des batons”. M. Sznycer, b) Une nouvelle stèle d’Ayios Giorgios et quelques observations sur les stèles publiées en 1984”, en M. Yon (ed.), *Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et Corpus des inscriptions*, (Kition-Bamboula V), Paris 2004, pp. 221-222.

rb wtdr wktʔ, “jefe de... y de ...” (probablemente tribus)³⁰¹

Constantina: EH 82 dedicante

rb tq rb hnʾnm ʾqrš ʾʾ, probablemente jefe de tribus³⁰²

Constantina: EH 83

rb mtrm, probablemente jefe de tribus³⁰³

Constantina: EH 84 padre

qnzm, sobrenombre o falta de bn, “hijo de”³⁰⁴

Constantina: C 133

Nombre en Cartago: CIS I 1101, 2605, 5823

smksl³⁰⁵

Constantina: EH 86 padre

³⁰¹ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 298: **wtdr Pun** word of unknown meaning in Hofra 82³; subst. or tribal name?

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 540: **ktʔ Pun** word of uncert. meaning in Hofra 82³: nom. gent.??; Février (sub Hofra 82): l. *btʔ* = *bt*₂ + suff. 3 p.s.m. (improb. Interpret.).

³⁰² Berthier et Charlier, *op. cit.*, (nota 35), p. 73 “A la fin de la ligne, il semble bien y avoir, *rb tq*, mais le *t* n’est pas sûr; sa partie droite semblant formée d’un *yodʔ*”. Respecto a *ʾqrš* “le *résh* a sa haste plus inclinée à droite que ceux de l’inscription; on pourrait y voir aussi un *daléth*, ce qui donnerait avec les deux lettres qui terminent la ligne 3, *ʾqdš* “le Saint”? Un *w* n’est pas impossible non plus. Ensuite viennent deux *aleph* isolés: abréviations, chiffres?

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 711: **nʾn Pun** Berthier & Charlier sub Hofra 83: the *nʾnm* in the comb. *rb hnʾnm* in Hofra 83³ poss. = Plur. abs. of *nʾn* (= function indication) or *nʾnm* = trinal name (*h* being *h*₁, variant of *h*₁), less prob. interpret.: *hnʾnm* poss. = name of clan? (related to n.p. Hannon??).

³⁰³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 710: **mtr₁ Pun** Plur. abs. *mtrm* Hofra 84³ (uncert. reading) - ¶ subst. (?) of unknown meaning, in the comb. *rb hmtrm*, poss. function indication (??) or rather *mtrm* = (members of) a tribe (cf. Berthier & Charlier Hofra a.l.)? :: Février BAr ’55/56, 157: l. *mkrm* (= QAL Part. act. pl.m. abs. of *mkr*₁) :: Garbini RSO xliii 17: l. *mgnm* (= members of the Magonide clan).

Tombach, *op. cit.*, (nota 82), p. 206: *MTR* for possible etymology, see under *YTR*. 1. “reserves” n.m. (reading uncertain) the chief of the reserves.

³⁰⁴ Bertrandy et Sznycer, *op. cit.*, (nota 8), p. 52: “A la lg. 3, QNZM est un nom de personne connu à Carthage. On ne sait s’il représente ici le surnom de Magon, ou s’il s’agit du nom de son père, dans cette construction où le scribe aurait oublié de graver le mot BN “fils de”.

Atestiguado en Cartago: Benz, *op. cit.*, (nota 247), pp. 178, 405; G. Halff, L’onomastique punique de Carthage, *Karthago*, XII (1963-1964), p. 141.

³⁰⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 792: **smksl** (< Lib.??, cf. Berthier & Charlier Hofra p. 75) – **Pun** Sing. abs. *smksl* Hofra 86³ - ¶ subst. meaning unknown, poss. indication of fonction or title.

Probablemente suceda como en el caso anterior la falta *bn*, y ser, por tanto, un nombre propio.

No obstante sobre la inscripción cartaginesa publicada por Mahjoubi y Fantar, se lee *hmks'm* interpretado como “siege”³⁰⁶.

Una serie de actividades nos son conocidas en la órbita del mundo fenicio, aunque la procedencia epigráfica de las misma pertenece al campo externo al *tofet*. Así en la ciudad de Kition se atestiguan profesiones como: *mḥq*, “graveur”³⁰⁷, CIS I 81 = Inscr. phénic. B 42, u otras tareas que bien pueden adscribirse a las actividades realizadas dentro de un recinto religioso, ya que el conocimiento de las mismas procede de la denominada tarifa del templo de Astarté en esta ciudad, CIS I 86 A y B = Inscr. phénic. C 1, A y B: *ʾpm*, “panaderos”, *rʿm*, “pastores”, *nʿrm*, “criados” “sirvientes”.

Actividad mercantil

Se hallan dos categorías, de una parte *mkr*³⁰⁸, los mercaderes, una especie de detallistas que se dedicarían a productos concretos que se producirían a través del artesanado del lugar. Por otro lado, *shr*³⁰⁹ los negociantes, con probabilidad exportadores e importadores de materias o productos manufacturados.

ʾmkr, “mercader”³¹⁰

Cartago: CI I 5825 padre.

mkr ḥḥrṣ, “mercader de oro”³¹¹

Cartago: CIS I 333?

mkr ʾqṭrt, “mercader de perfumes”³¹²

Cartago: CIS I 334 padre.

³⁰⁶ Mahjoubi et Fantar, *op. cit.*, (nota 9), p. 207; Dupont-Sommer, por su parte, interpreta “les emballeurs”, *op. cit.*, (nota 56), p. 127.

³⁰⁷ Bonnet, *op. cit.*, (nota 158), p. 119.

³⁰⁸ *Tamkaru* (mercader) *moker*, participio activo sustantivado.

³⁰⁹ *soher*, participio activo sustantivado.

³¹⁰ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 625-626: *mkr*¹ **Pun** QAL Imperf. 3 p.s.m. *ymkr* KAI 75⁵ (dam. context): 3 p.pl.m. *ymkr*² Trip 51⁵ (cf. Amadasi IPT 134, cf. also Levi Della Vida Or xxxiii 12: or = Impf. 3 p.s.m. + suff. 3 p.s.m.?; dam. and diff. context); Part. act. s.m. abs. *mkr* CIS i 333², 334³, 335³, 407⁴, 3889³, 4874²; cstr. CIS i 3885¹ – [...] – ¶ verb QAL to sell; + obj.: [...]; Part. act. merchant – [...] – Delavault & Lemaire RSF vii 20: l. *hmkr*[r] (= *h*₁ + QAL Part. act. s.m. abs. (?) of *mkr*₁) in Orient ix 23 (prob. interpret.) :: [...].

³¹¹ Véase nota 172.

³¹² Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1007: *qṭrt Pun* Sing. abs. *qṭrt* CIS i 334^{3f}; abs./cstr. *qṭrt* KAI 76B 6 (v. infra), cf. *qṭ[rt]* in KAI 76B 3 (heavily dam. context) – ¶ subst. perfume: CIS i 334^{3f}; *qṭrt lbnt* KAI 76B 6: perfume, frankincense (or: perfume, that is frankincense (interpreted as a construct state comb.)) – on this word, cf. Nielsen SVT xxxviii 52ff.

mkṛ hbrzl, “mercader de hierro”³¹³

Cartago: CIS I 335 padre.

mkṛ hpl, “mercader de marfil”³¹⁴

Cartago: CIS I 3885 [origen libio].

’pl

Constantina: EH 277.

mkṛ hqn’ zk’, “mercader de rosa aromática”³¹⁵

Cartago: CIS I 3889 padre? [origen extranjero?].

Se trata de una inscripción fragmentada. CIS I propone *mercator rei purae* siguiendo la palabra *qānē* de Jer. 6, 20 en los LXX *κινάμαμον*. Maria Giulia Amadasi Guzzo³¹⁶ señala que en la inscripción funeraria CIS I 5967, en la línea 2ª, aparece *qnh*, siendo interpretado por la epigrafista como “canna”, así como en plural, *q[n]m*, en la inscripción nº 1 de Chercell (KAI 161), en la línea 8ª. “In conclusione, in CIS I, 3889 l’espressione QN’ ZK’ designa, come già proposto dal CIS, l’essenza di una pianta aromatica forse corrispondente al *Cymbopogon Martini*, ottenuta mediante un procedimento di «purificazione» che la rende di una qualità particolare; inoltre, forse, il suo commercio ad opera di una determinata famiglia di origine non punica”³¹⁷. Asimismo, la epigrafista italiana, hace un análisis respecto al personaje, cuyo antropónimo, *ptr’*, parece proceder de la zona de Mactar, y cuya genealogía, si atendemos al conjunto de inscripciones donde aparece dicho antropónimo, llegaría a un descendiente en tercera línea

³¹³ Véase nota 196.

³¹⁴ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 911: **pl Pun** Sing. abs. *pl* CIS i 3885² - ¶ subst. of uncert. meaning, in the combination *mkṛ hpl*, CIS i a.l. = ivory, Slouschz TPI p. 349 (cf. Heltzer UF xix 435): = bean (cf. *pwl*).

³¹⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1014: **qnh₁ Pun** Sing. abs. *qn’* CIS i 3889³, *qnh* CIS i 5967² (= TPC 29 :: Clermont-Ganneau sub RES 1229: l. prob. *’ph* = n.l.) - [...] - ¶ subst. f. reed; *shr qnh* CIS i 5967²: merchant of reed; *qn’ zk’* CIS i 3889³: pure reed, prob. = aromatic reed, cf. Löw i 692ff., AP 341f., cf. also Nielsen SVT xxxviii 62f. :: Vattioni StudMagr x 24f. *qnh* = coll. Animals – Février RA xlv 145f.: l. *q[n]m* (= Plur. abs. of *qnh₁*) in KAI 1618? (cf. also Röllig KAI a.l.: uncert. reading and interpret.) – this subst. (Sing. abs. *qnh*) also in Sach 78 i B 3 indicating linear measure? - > Greek *κάννα*, *κάννη*, Lat. *canna*, cf. e.g. Hehn KH 306f., Zimmern Fremdw 56, Masson RPAE 47f. – cf. also the *qnh* in FuB xiv 223 in heavily dam. context??

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), p. 321: **zky₂ Pun** Sing. f. abs. *zk’* CIS i 3889³ (:: Dothan IOS vi 60 (div. otherwise): l. *z* (= *z₁*) + *k’₂* (= here)??) - [...] - ¶ adj. - 1) pure: CIS i 3889³ (said of reed, v. *qnh₁*) - [...].

³¹⁶ M.G. Amadasi Guzzo, Note su un «venditore di canna pura» in CIS I, 3889, *Studi Epigrafici e Linguistici*, 12 (1995), pp. 3-11.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 11.

(nieto) que alcanza el grado de sufete³¹⁸. Se trataría por tanto de una sustancia costosa cuyo empleo sería exclusivamente de tipo cultural³¹⁹.

mk^r hpšt, “mercader de lino”³²⁰

Cartago: CIS I 4874 padre

mk^r hš[...]

Cartago: CIS I 407 padre

Podría ser de aceite atendiendo a la reconstrucción **šmn**, “aceite”, de la mercancía.

lmkr lqh³²¹

Cartago: CIS I 3792 dedicante

Constantina: EH 103, menciona **htš^r lqh^r š^r kbnm**, “le chef LQH homme de KBNM(?)”³²².

rb hmkrm, “jefe de los mercaderes”

Constantina: EH 184

hšhr, “negociante”³²³

Cartago: CIS I 5993 padre (*mercatoris*).

En plural sobre la inscripción cartaginesa hallada por A. Mahjoubi³²⁴.

šhrt hqrt, “negociante de la ciudad”³²⁵

³¹⁸ *Ibidem*, pp. 9-11.

³¹⁹ qn^r/h sust. m. *Canna* era utilizada en el ritual funerario junto a la mirra (*mrdr*, “mirra fluida”) y el incienso (*lbn[t]* o *lbn[ʔ]*) Ez. 27, 19 menciona como productos de Vedán y Javán de Uzal *qānē* tras la *cassia*.

³²⁰ Véase nota 215.

³²¹ Tomback, *op. cit.*, (nota 82), p. 160: **LQH** [...] 3 a) **ʔRš BN ʔRšM ḤTš^r LQH** “ʔRš son of ʔRšM the (?) purchaser”.

³²² Berthier e Charlier, *op. cit.*, (nota 35), p. 84, n° 103, líneas 2-3.

³²³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 782: **šhr₂ Ph** m. Sing. abs. **šhr** Mem Saidah 235² (diff. context, cf. Teixidor Mem Saidah 236, Elayi SCA 65) – **Pun** m. Sing. abs. **šhr** CIS i 5993² (= TPI 165 = TPC 55); cstr. (?) **šhr** RES 1229² (= CIS i 5967 = TPC 29; for the context, cf. Chabot sub RES 1930), TPI 174; f. Sing. cstr. (v. infra) **šhrt** KAI 92 (= CIS i 5948 = TPC 10) – ¶ subst. (or Qal Part. act. of **šhr₁**) peddler, merchant: CIS i 5993²; for the combination **šhr** ʿwr, v. ʿwr₄, for the combination **šhr qnh**, v. **qnh₁**; **šhrt hqrt** in KAI 92 = the female merchant of the twon?? (cf. e.g. Clermont-Ganneau RAO v 319f., Février sub CIS i 5948, Koch TH 73ff. N. 6), cf. however Lidzbarski Eph ii 175: **šhrt** indicating some cultic function??, cf. Röllig KAI a.l.; cf. also Ferron Mus lxxix 435ff.: = sorceress, enchantress (less prob. interpret.); Dahood Bibl lx 434: = the seller of beams (**qrt** = Plur. abs. **qrh₂** (= beam)); cf. also Février CIS i a.l.: or **šhrt** = Sing. abs. followed by **qrt** used as a kind of subscription of this inscription (less prob. interpret.) –[...].

³²⁴ Mahjoubi et Fantar, *op. cit.*, (nota 9), p. 207, **šhr tns^m / šhrt nsm**, “les corporations distinguées”; Dupont-Sommer, *op. cit.*, (nota 56), p. 126, solo lectura **šhrt**.

³²⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 1037: **qrt₁ Ph** Sing. abs. **qrt** KAI 26A ii 9, 17, iii 5, 7, 15, C iv 6, 17, EpAn ix 5⁴ (or = n.l.?, cf. Mosca & Russel EpAn ix 13) – **Pun** Sing. abs. **qrt** KAI 92 (= CIS i 5948 = TPC 10), RCL ’66, 201⁵ – [...] – ¶ subst. f. town, [...].

Cartago: CIS I 5948 (f) (*mercatricis urbis*).

Unico caso en el que aparece una mujer desempeñando una actividad de tipo mercantil. Ahmed Ferjaoui³²⁷ piensa que se trata de una función religiosa.

No debe extrañar al lector que una mujer se dedique al mundo de los negocios, ya que, se conoce en la tradición del universo relativo al Próximo Oriente, casos de mujeres que llevaban a cabo este tipo de cometidos. El más significativo es el caso de las *nadîtu* (sumerio *lukur*) cuya actividad se ve reforzada en época de Hammurabi³²⁸. Su actuación religiosa es desconocida y las noticias sobre la misma indican su actividad reducida a "to ride offerings (*piqittu*) of flour, meat, and beer for various annual festivals of Shamash"³²⁹. Su función era meramente económica concretada en la no disgregación del patrimonio familiar, y el usufructo de éste llenaría las arcas de los templos. Así, podían realizar operaciones mercantiles: "Una mujer *nadîtum*, un mercader o (cualquier) otro feudatario puede vender su campo, su huerto o su casa; el comprador se obliga a cumplir los servicios feudales del campo, huerto o casa que haya comprado"³³⁰. Debía recibir una parte de la herencia paterna o bien una dote a su entrada al templo como fortuna personal, pudiendo llegar a un tercio, y en el caso de la *nadîtum* consagrada al dios Marduk incluso elegir libremente su heredero. Si la herencia no era efectiva, debía ser mantenida con el patrimonio familiar. La fortuna, cuando fallecía, volvía al seno familiar excepto en aquellos casos en los que el padre daba libertad a su hija para escoger un heredero³³¹.

šhr qnh, "negociante de canna"

Cartago: CIS I 5967 abuelo (*mercatoris cannae*).

³²⁷ Ferjaoui, *op. cit.*, (nota 12), p. 79.

³²⁸ Su propio nombre, mujer barbecho, indica la imposibilidad de tener hijos aunque no relaciones sexuales. Los métodos anticonceptivos a su disposición (y a la disposición de cualquier mujer de la llanura mesopotámica) consistían en "las piedras para no concebir" o la sodomía: una sacerdotisa, decía un texto oracular, "practicará la sodomía para no quedar en cinta" (J.J. Glassner, *De Sumer a Babilonia: Familias para Administrar, Familias para Reinar, Historia de la familia*, I, Madrid, 1988, p. 123). Estas mujeres procedían de las capas altas de la sociedad y entraban al claustro en edad temprana, siendo más fácil su introducción por medio de un familiar femenino por línea paterna que ya estuviera en el claustro. Se tiene constancia de este tipo de sacerdotisas en Kish bajo el dios Zababa, en Dur-Rimush (Ishcâti) y Sippar bajo el dios Shamash, y en Nippur bajo el dios Ninurta, aparte de aquéllas bajo el dios Marduk en la ciudad de Babilonia. "A girl entered the cloister on reaching nubility, and lived there until her dead when she was probably buried in the *gagûm* cemetery. The girl might be initiated on the festival of her god. In Sippar* this took place on the three day Shamash festival, *sebût shattim*, at which time the "rope of Shamash" was place on her arm; thereby she became the "daughter-in-law" of Shamash. She might also assume a new name denoting her special relationship to Shamash or to his consort, the goddess Aja. On the second day of this festival the deceased *nadîtu*'s were remembered (*ûm shîmâtim*), for they had had no children to fulfill the duties to the dead" (R. Harris, Hierodulen, *Reallexicon der Assyriologie*, IV, Berlín-Leipzig, 1972-1975, p. 392).

³²⁹ *Ibidem*, pág. 392.

³³⁰ Código de Hammurabi 40: F. Lara Peinado, *Código de Hammurabi*, Madrid 1986, p. 12

³³¹ Código de Hammurabi 178-182: *Ibidem*, pp. 30-31.

Ya se ha indicado que el nombre del padre, *ptr*³³², es bastante inusual (solo en CIS I 220, 3495, 3889, 4304). No obstante Chabot en su análisis de RES 1229 propone la lectura *ʔpʔ*, Hippo Regius, lugar de donde sería el comerciante.

Curiosa es la inscripción procedente de Bir-Tlelsa, en relación a la construcción y consagración de un altar, donde una de las ofrendas realizadas es incienso, ejecutada por una congregación que debe dedicarse a la distribución de este material³³³.

Población no libre

š, “perteneciente a”³³⁴

Cartago: CIS I 196 padre, 226 dedicante š špt phlm, 314 dedicante, 316 dedicante, 317 padre, 2705 dedicante, 2758 dedicante, 2791 dedicante, 2939 padre, 3712, 3788 padre, 3791 dedicante, 4106³³⁵ abuelo, 4243 dedicante, 4734 (f) marido, 4860 padre, 4872 padre, 4949 dedicante, 4987, 5170 dedicante, 5714 dedicante, 5735 dedicante, 5760 (z) dedicante, 5871 = 5928 padre, 5895 dedicante, 5926 abuelo, 5933 dedicante.

Particula genitival que puede situarnos ante una situación de clientela, de protección o de esclavitud por deudas. Indudablemente la clave se halla en la inscripción trilingüe de San Nicolò Gerrei (Cerdeña), CIS I 143, del siglo II que celebra la dedica de un altar de bronce de 100 libras a Eshmun Merre por Cleón š ḥsgm ʔš bmmhlht, que en la inscripción latina refleja *salarium sociorum servus*.

Las propuestas giran en torno al mundo de la población de tipo dependiente, así M.H. Fantar considera a los individuos así calificados como protegidos/clientes³³⁶. Por su parte Y.B. Tsirkin³³⁷, en este sentido, plantea la propuesta de considerarlo como un pronombre relativo, con la indicación que se trata de un cliente, no de un esclavo.

ʔš šdn, “hombre de Sidón”³³⁸

³³² Benz, *op. cit.*, (nota 247), pp. 177, 397; Halff, *op. cit.*, (nota 304), p. 139.

³³³ J.G. Février, Une corporation de l'encens à Althiburos, *Semitica*, IV (1955), pp. 19-24.

³³⁴ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 1089-1094: š₁₀.

³³⁵ Tal vez la designación ≈ al final de la genealogía sea calificadora del dedicante. Respecto a su interpretación: J.B. Chabot en CIS “Ultimae vocis špʔy, nitide scriptae interpretatio nos latet”; Benz, *op. cit.*, (nota 247), p. 463 cognomina “some remain without interpretation”. Para P. Gandolphe, Stèle votive de Carthage, *Semitica* 28 (1990), pp. 125-131, pl. XXIII., aunque “Y” soit ici la transcription de la désinence latine -ius, comme cela se rencontre pour des noms propres en Sardaigne” (p. 130) concluye que se trata de una mención al Pireo, apuntando la presencia importante de una comunidad fenicia en dicho lugar, como se deduce de las inscripciones CIS I 118-121, RES 1215, KAI 60.

³³⁶ M.H. Fantar, *Carthage. Approche d'une civilisation*, I, Tunes 1993, pp. 183-191.

³³⁷ Tsirkin, *op. cit.*, (nota 146), pp. 125-135.

³³⁸ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 115-121: ʔš₁.

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 960-961: šdn Pun word of unknown meaning in the foll. Expressions in votive inscriptions (following the name of the donator of the votive offering). ʔš šdn bd

Cartago: CIS I 269 dedicante, 271 padre, 272 dedicante, 273 padre, 274 dedicante, 275 dedicante, 276 dedicante, 277 dedicante, 278 dedicante, 279 (f) dedicante, 280 (f) dedicante, 281 (f) dedicante, 282 dedicante, 283 dedicante, 284 dedicante, 285 dedicante,

ʔdny bd ʔšmytn ʿm qrtḥdšt CIS i 269^{3ff.}; [ʔš] šdn bd bʿlḥnʔ bn ḥm[lk] lmyʿms ʿm qrtḥdšt CIS i 270; ʔš šdn bd ʔdny b[d ʿbdm]lqrt bn ʔšmn[yt n lmy]ʿms ʿm CIS i 272^{3ff.}; ʔš šdn lmyʿms CIS i 273⁴ (uncert. whether the donator is male or female); ʔš šdn bd bnʔ lmyʿms CIS i 275^{4ff.}; [ʔš] šdn bd ʔdnm bd ʔ[dn]bʿl bn bʿlḥnʔ CIS i 276; ʔš šdn CIS i 277³; [ʔš] šdn b[d ...] CIS i 278^{3ff.}; [ʔš] šdn bd ʔ[dny bd] bʿlḥnʔ CIS i 279^{3ff.} (following the name of a woman); ʔ[š šd]n bd ʔdny bd ḥm[l]kt CIS i 280^{3ff.} (following the name of a woman); ʔš šdn ʿ[...] CIS i 281^{3ff.} (following the name of a woman); ʔš šdn bd mgn bn mlqrthš bn ʿbdmlkt CIS i 282^{3ff.}; [ʔš] šdn bd ʿbdmlqrt bn ʿbd[ʔš]mn CIS i 283^{2ff.}; ʔš šdn bd mlk[y]tn bn bʿlḥnʔ CIS i 284^{4ff.}; ʔš šdn bd [ʿbdm]lqrt bn bdʿš[trt] CIS i 285^{3ff.}; ʔš šdn bd [...] bn ʿbdʔšmn CIS i 286^{3ff.}; ʔš [šd]n bn (lapsus pro bdʔ) špt bn šhrb[ʿ]l CIS i 287; [ʔš] šdn bd ʔdny bd bdmlqrt CIS i 289^{4ff.}; [ʔš] šdn bd [...] CIS i 290^{4ff.}; ʔš šdn bd [b]dʿštrt bn špt CIS i 2998^{2ff.}; ʔš šdn bd ʔdnm bd mlkytn bn ytnbʿl bn mlkytn CIS i 4901^{3ff.}; ʔš šdn bd ʔdnm bd ʿbds CIS i 4902^{4ff.}; ʔš šdn bd ʔdnm bd ʿbdʔšmn bn ʔrš CIS i 4903^{3ff.}; ʔš šdn bd ʔdnm bd bʿlḥnʔ bn šldšn CIS i 4904^{2ff.}; ʔš šdn ʔdny bd ḥmlkt CIS i 4905^{4ff.}; ʔš šdn bd grʿštrt bn ḥnʔ CIS i 4906^{5ff.}; ʔš šdn bn (diff. reading, lapsus for bdʔ, or l. bdʔ) ʿbdmlqrt bn bdʿštrt CIS i 4907^{4ff.}; ʔš šdn lmʿms ʿm qrtḥdšt CIS i 4908^{4ff.}; cf. also ʿbdmlqrt ... ʔš šdn ʿbdmlqrt RES 906¹; ʿkbr hbnʔ ʔš šdn klm KAI 65¹¹; ʔbn ʔš ʿnʿ lpʔlyks ḥšydn šbʿlsmʿ Punica xiv 2; ḥšdn šmʿrkʔ Punica xv 1⁴; ḥ[š]dn šdʿbr Punica xi 8^{2ff.} (for this reading, cf. Jongeling NINPI 8); the same word also in bʔnšdn ḥnm by ksp CIS i 5522^{4?} – CIS i sub 269, Harr 79: ʔš šdn = man of Sidon, Sidonian, cf. also Slouschz TPI p. 251, Röllig KAI a.l. (cf. Heltzer UF xix 435: ʔš šdn originally = man from Sidon, later used for people who where not from Sidon as indication of a certain legal status (cf. also idem OA xxiv 80f.) explanation of ʔš as ʔš₁ however diff., cf. ʔš šdn following the name of a woman: CIS i 279-281, cf. already Lidzbarski Handb 134 n. 4, CIS i sub 2998; Chabot sub Punica xv 1: ʔš šdn = freedman (< Sidonian; cf. also Huss 497ff.), invariable expression for both males and females (cf. also Chabot ibid.: šdn/šydn in ḥš(y)dn in Punica xiv 2, xv 1 = freedman (both ʔš šdn and šdn as distinguished from šdny = from Sidon), for ʔš, cf. however supra; Février Sem iv 14f.: šdn = copper, ʔš šdn = man of copper > freedman (for this meaning, cf. also Sznycer Sem xxv 56 n. 2, Elayi RCP 63), š(y)dn in Punica xiv 2, xv 1 = abbrev. of ʔš šdn (for ʔš šdn however, v. supra, š(y)dn as abbrev. of ʔš šdn improb.; the meaning ‘copper’ for šdn highly uncert.); Lidzbarski Handb 134 n. 4, CIS i sub 2998: ʔš šdn = ʔš₄ (= š₁₀) + n.l. = the one from Sidon (improb. interpret.; this interpret. of šdn imposs. in Punica xiv 2, xv 1) :: v.d.Branden BiOr xxxvi 158ff.: šdn = guard or guardian, ʔš šdn = Sing. cstr. of ʔš₁ + šdn = guard, i.e. one of the guard, or ʔš = Sing. abs. of ʔš₁ + šdn = guardian, i.e. one who is guardian, ḥšdn = the guardian (cf. also id. Ibid.: šdnym in KAI 60^{1,7} = guardians, cf. however e.g. Cooke NSI p. 94, Röllig KAI a.l., Gibson SSI iii p. 149: = Plur. abs. of šdny (= Sidonian); id. Ibid.: ʿm šdn in KAI 60¹ = the group of the šdn-association, cf. however e.g. Cook NSI p. 94f., Gibson SSI iii p. 149: = the community/people of Sidon (cf. also Röllig KAI a.l.))) – in bʔn šdn (CIS i 5522⁴) šdn prob. = subst. Sing. abs., poss. meaning ‘payment’, ‘money’ (used in connection with manumission), cf. Février Sem iv 15: bʔn = b₂ + ʔn₂ (= ʔyn₁) = without (:: v.d.Branden BiOr xxiii 142ff., xxxix 202: bʔn šdn = b₂ + ʔn (= n.l.) + šdn (= n.l.) = in On of Sidon :: Segal sub ATNS 4⁵: in bʔnšdn, nšdn = NIPH Inf. of šdn (= to be freed)) – in all instances šdn prob. derivates of same root, ʔš šdn, ʔš poss. = ʔš₄ (v. supra) + (passive) verbal form of šdn (Pf. 3 p.s.m./f.?) = to emancipate, to manumit (?); ḥš(y)dn poss. = ḥ₁ + nominal derivative of this root – the šdn in Herr SANSS-Amm 36 (= Jackson ALIA 77 n. 49), prob. = n.l. (cf. Avigad IEJ xvi 248, Garbini AION xxvii 483, Bordreuil & Lemaire Sem xxix 81, Jackson ALIA 77m 86, Aufrecht sub CAI 56).

286 dedicante, 287 dedicante, 289 dedicante, 290 dedicante, 291 padre, 292 dedicante, 293 dedicante, 2998 dedicante, 4901 dedicante, 4902 padre, 4903 dedicante, 4904 dedicante, 4905 padre, 4906 padre, 4907 padre, 4908 dedicante, 5638 'š šdn' dedicante, 5679 padre KAI 65, 11.

Expresión que parece designar una posición social análoga a aquella de los *liberti* latinos³³⁸. Como señalan los editores del Corpus, *libertus ex decreto Populi Carthaginensis*, ya que algunas veces es seguido por la fórmula *lmy'ms 'm qrthdšt*, derivando de 'ms, "peso". Otras veces seguidos por *bd* + antropónimo, "por la mano de".

Y.B. Tsirkin³³⁹ considera a estas personas como metecos sidonios, pues se designa *bd* = por mediación de, o con ayuda de, pero no esclavo ('*bd*). Agradecería generalmente a un 'dn (señor) el cambio de estatus, por lo que antes sería esclavo. Así estaban situados entre los ciudadanos y los metecos, eran considerados fenicios. No era privada, *ex decreto*.

Este autor, menciona una serie de poblaciones en relación a esta situación social. Así, metecos de *tynt* (Thenai?), 'p[t]bgn (Abthugni?), *tbrbš[y]* /Thubursicum Bure o Thubursicum Numidarum?), *ybšm* (Ebussus), 'ynšm (Hierakon Nesos), 'rk (Erice), *ršmlqrt* (Heraclea?), *škrt* (Skithaia?), *yrnm* (Cosura), *ky* (Kitio), 'rwd (Arados), *šdn* (Sidón), *šr* (Tiro) y [']šqln (Ascalón?).

A. van den Branden³⁴⁰, en su estudios sobre la problemática de 'š šdn, observa que el término lo pueden portar tanto un hombre como una mujer, siendo la fórmula frecuente: NP 'š šdn *bd* 'dny *bd* NP *lmy'ms 'm qrthdšt* (CIS I 270, 271 y probablemente 269). Las variantes son presentadas por van den Branden³⁴¹ son:

- a – NN 'š šdn *bd* 'dny *bd* NN *lmy'ms 'm*, cf. CIS. 272.
- b – NN 'š šdn *bd* NN *lmy'ms 'm qrthdšt*, CIS. 290.
- c – NN 'š šdn *bd* NN *lmy'ms*, CIS. 275.
- d – NN 'š šdn *lmy'ms 'm qrthdšt* (ou *bn ššpm*), cf. CIS. 291; 4908; 274
- e – NN 'š šdn *lmy'ms*, cf. CIS. 273.
- f – NN 'š šdn *bd* 'dny/m *bd* NN, cf. CIS. 279; 280; 289; 292; 293; 4901; 4902; 4903; 4904; 4905.

³³⁸ J.G. Février, *Vir Sidonius*, *Semitica*, 4 (1955), pp. 13-18, los denomina hombres de cobre, ya que su libertad sería comprada por medio de monedas de cobre; M. Sznycer, L'«assemblée du peuple» dans les dîtes puniques d'après les témoignages épigraphiques, *Semitica*, 25 (1975), pp. 56-59; A. van den Branden, Le 'š šdn, *BiOr*, 36 (1979), pp. 157-160; M. Heltzer, Phoenician Theophorous Names with the Root 'ms, en C. Bonnet, E. Lipinski et P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia: acta colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984*, (Studia Phoenicia IV; Collection d'études classiques 1), Namur 1986, pp. 242-243.

³³⁹ Tsirkin, *op. cit.*, (nota 146), pp. 125-135.

³⁴⁰ A. van den Branden, Le 'š šdn, *Bibliotheca Orientalis*, XXXVI, 3/4 (1979), pp. 157-160.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 157.

g – NN ʾš šdn bd NN, cf. CIS. 276; 282; 283; 284; 285; 286; 287; 2998; 4906; 4907; 5679.

h – NN ʾš šdn, cf. CIS. 277; 278; 281; 5638; KAI. 65, 11.

I – NN hšdn (šydn), JA. 1917, p. 12, II, 2; p. 19, 4.

Este autor ve un término de asociación de tipo cultural, cuya actividad podría ser la de jardinero atendiendo al paso šdn por el árabe sdn. La fórmula completa, ʾš šdn bd ʾdny/m bd NP lymʿms ʿm qrthdšt, significaría “membre de la šdn par l’intermédiaire de son seigneur NN par le vote du groupe de qrthdšt”³⁴², señalando que en Cartago y en el Pireo habría dentro de los templos una asociación religiosa que llevaría el nombre šdn. “Elle avait pour but de veiller sur la condition matérielle des bâtiments du temple”³⁴³. Sería una organización jerárquicamente organizada, a cuya cabeza estaba una asamblea con poder ejecutivo, cuyos miembros ordinarios podrían ser hombres y mujeres.

J.G. Février³⁴⁴ menciona que los textos hablan de la liberación de esclavos. Para el investigador francés, la palabra myʿms significa “bon poids” e indicaría la suma pagada por la liberación de la persona mencionada en el texto (lm yʿms, “pour qu’on ne l’enlevé pas”).

M. Lidzbarski³⁴⁵ señala que corresponde a la expresión ššdn, “aquel de Sidon”, por lo tanto sidonio. J.B. Chabot³⁴⁶ propone que este término indica “affranchi”. El mismo sentido que, como se ha visto, propone J.G. Février aunque interpreta ʾš šdn como “l’homme de cuivre”³⁴⁷ debido al pago que le era exigido.

lmyʿms ʿm qrthdšt, “por decreto del pueblo de Cartago”³⁴⁸

³⁴² *Ibidem*, p. 158.

³⁴³ *Ibidem*, p. 160.

³⁴⁴ Février, *op. cit.*, (nota 338), p. 17.

³⁴⁵ M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, Wiesbaden 1898, p. 134.

³⁴⁶ J.B. Chabot, Punica XV. Quatre inscriptions inédites de Maktar, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), pp. 18-21. Esta lectura es seguida por Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 90), p. 118, Sardgena n° 36.11 “liberto”.

³⁴⁷ Février, *op. cit.*, (nota 237), p. 65.

³⁴⁸ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 622: **myʿms Pun** diff. word (Sing. or Plur. cstr. or abs.?) occurring in votive texts in the following expressions: lmyʿms ʿm qrthdšt CIS i 270³, 271^{3f} ([lmyʿm]s ʿm qrthd[št]), 290^{6f} ([lmy]ʿms ʿm q[rthdšt]), 291^{5f} (lmyʿms ʿm qrt[hdšt]), 4909^{4f} (lmyʿm[s ʿm] qrthdšt), lmʿms ʿm qrthdšt CIS i 4908^{4f}, [lmy]ʿms ʿm CIS i 272^{4f}, lmyʿms CIS i 273⁴, 274^{2f} ([lm]yʿms), 275^{5f}, 2822³ ([lmy]ʿms); except in CIS i 4909 (and perhaps CIS i 2822??) occurring in text in which also the diff. expression ʾš šdn (v. šdn) is attested: meaning on lmyʿms uncert. (ʿm qrthdšt = the people of C. (or their representatives) :: v.d.Branden BiOr xxxvi 158: = the group of Carthage, i.e. the group of ʾš šdn living in the town of C.) – for lmyʿms, cf. CIS i sub 270: = *ex decreto*? (cf. also Slouschz TPI p. 251, Huss 498f.), cf. however Sznycer Sem xxv 57ff.: rather = selon ... l’ordonnance (ou le relevé) du ... :: v.d.Branden BiOr xxxvi 157f.: by vote of :: Heltzer OA xxiv 81ff.: by the power of :: Good SEL iii 99ff.: myʿms = indication of Maioumas festival (= m (form of mym) + yʿms (= YOPH Inf. of ʿms)/ʾʿms (= OPH Inf. of ʿms), cf. also idem SHP 24) :: Février Sem iv 17f.: myʿms = good weight,

Cartago: CIS I 269? (ʔš), 270, 271 (ʔš), 272? (ʔš), 273? (f) (ʔš ... *hspr*), 274? (ʔš ... ʔ*hrš*), 275? (ʔš), 290 (ʔš), 291 (ʔš), 4908 (ʔš *šdn*), 4909.

Fórmula que acompaña en ocasiones a la anterior indicación de estatus social, puede grabarse en su *scriptio plena*, *lmyʿms ʿm qrtḥdšt* (CIS I 270, 271, 290, 291, 4908, 4909) o bien con una fórmula abreviada *lmyʿms* (CIS I 272, 273, 274, 275) o reducida simplemente a *ʿm qrtḥdšt* (CIS I 269)³⁴⁹. M. Sznycer propone traducir como “selon (ou conformément à) l’ordonnance (ou le *relevé*) du «peuple» de Carthage”³⁵⁰. Para este autor *ʿm* significaría “Assemblée du peuple”³⁵¹. Por lo que la fórmula completa sería “selon l’ordonnance (ou: le «registre») de l’Assemblée du peuple de Carthage”, en este sentido, sigue a Février en la interpretación de ʔš *šdn* como “affranchi”³⁵².

El término *ʿm* haría posiblemente referencia a la Asamblea popular, es decir, al conjunto de ciudadanos de pleno derecho³⁵³. Esta asamblea elegía a los funcionarios, estando dividida en agrupaciones (*hetiríai*) con banquetes comunes (*syssstía*) que Aristóteles equipara a las comunidades de vida espartanas (*phidítia*). Deben ser identificados con los *mzrh̄m*.³⁵⁴

ʿl, “por”, “on behalf of”³⁵⁵

Cartago: CIS I 197 (ʿl ʔ[-]y wšbʔ *pro ...meo et ...ejus*), 198 (ʿl ʔdnbʿl), 3135 (ʿl bnm ʿl ʔ[d]rb[ʿ]l), 3180 ([ʿl] bnm ʿl [y]ḥwʔ), 4642 (ʿl ʔršt), 5939 (ʿl ʔdnwʔ šmʔ ql[ʔ]).

Constantina: EH 122 ʿl ḥtmlkt.

Mayor interrogante presenta la inscripción de Cartago, CIS I 3920, [... w]ṭnʔm ʿlm *praepositis superea*. No se debe olvidar como se ha visto en cuanto al estudio de las inscripciones en general, la utilización de ʿl para designar a la ofrenda, al niño³⁵⁶.

lmyʿms = with complete payment for the sum due for the manumission, or rather (div. otherwise *lm yʿms* = that they may not take (it, i.e. the stele) away (cf. already Hoffmann AGWG xxxvi/1 (1889), 5; against this solution, cf. also CIS i sub 4908) – cf. prob. also CIS 2695 with only *ʿm qrtḥdšt*.

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 864-866: ʿm₁.

³⁴⁹ Sznycer, *op. cit.*, (nota 338), pp. 56-59.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 58.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 59.

³⁵² *Ibidem*, p. 56.

³⁵³ Pertenencia a comunidad S. Moscati, Il popolo di Bitia, *Rivista degli Studi Orientali*, 43 (1968), pp. 1-4; Sznycer, *op. cit.*, (nota 338), pp. 48-68; I. Schiffmann, Zur Interpretation der Inschriften IFPCO Sard. 36 und 39 aus Sardinien, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 50-52.

³⁵⁴ Como sucede con las dedicatorias 1, 3 y 5 del templo consagrado a Ḥoṭer Miskar en Maktar, o en una inscripción procedente de Althiburos. C. Clermont-Ganneau, Le Mazrah et les curiae, collegia ou ordines carthaginois dans le tarif des sacrifices de Marseille et dans les inscriptions néopuniques de Maktar et d’Althiburos, *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1898), pp. 350-356.

³⁵⁵ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 844-850: ʿl₇.

³⁵⁶ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), p. 851: ʿlh₂ Pun Sing. abs. ʿlt KAI 159⁸ (cf. e.g. Cooke NSI p. 144, 146, Röllig KAI a.l. :: Février RHR cxliii 50, ccxlviii 170 (div. otherwise) : pro ʿlt ʔw 1.

‘bd, “esclavo”³⁵⁸

Cartago: CIS I 236 dedicante (padre propietario rab), 318 dedicante?, 319 dedicante?, 2702 ‘bdnm?dedicante, 2751 dedicante, ¿2868 -bd bt? dedicante?, 3020 ‘b[d] dedicante, 3185 (f) abuelo, 3777 ‘bdky dedicante, 3785 dedicante, 3891 ‘bdk dedicante, 4777 ‘bdk³⁵⁹ dedicante, 4845 padre, 4846 padre, 4847 dedicante, 4848 padre, 4849 dedicante, 4850, 4851 padre, 4852 dedicante, 4853 padre, 4854 abuelo ‘bd ’zrt, 4855 (f) padre ‘bd ’zrt, 4856 padre ver, 4913 padre?, 5500 dedicante, 5585 padre, 5690 ‘bdkm dedicante

De ámbito funerario, también procedente de Cartago: CIS I 6002 padre.

bd, “siervo”³⁶⁰

Cartago: CIS I 269 (’š) dedicante, 272 (’š) dedicante bd bd, 275 (’š) dedicante, 276 (’š) dedicante bd bd, 277 (’š) dedicante bd bd, 278 (’š ... hšpt) dedicante, 279 (f) dedicante (’š) bd bd, 280 (f) dedicante (’š) bd bd, 282 (’š) dedicante, 283 (’š) dedicante, 284 (’š) dedicante, 285 (’š) dedicante, 286 (’š) dedicante, 289 (’š) dedicante bd bd, 290 (’š) dedicante, 292 (’š) dedicante bd bd, 293 (’š) dedicante bd bd, 2998 (’š) dedicante (mirar hasta 3891), 4901 dedicante bd ... bd, 4902 padre bd ... bd, 4903 dedicante bd ... bd, 4904 dedicante bd ... bd, 4905 padre bd ... bd, 4906 padre.

Las presencia de mujeres

Se constata la presencia de la mujer dentro de los testimonios epigráficos en 767 inscripciones, tanto votivas como funerarias, cuya datación va desde finales del siglo V a mitad del siglo II³⁶¹. Sin embargo, la información que nos aportan, el nombre de la difunta

‘lt’ (= Sing. + suff. 3 p.s.m.) + w) - ¶ subst. burnt-offering – Vattioni Aug xvi 551: the *uleh* in IRT 892⁵ = Sing. abs. of ‘lh₂ (improb. interpret.) – cf. ‘lwh.

³⁵⁸ ‘bd₂ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 6), pp. 816-819.

³⁵⁹ Cecchini y Amadasi, *op. cit.*, (nota 7), ‘bdk “tu siervo”, pero en referencia a la divinidad: ndr ‘bdk mlkytn hšpt bn mhrb’l hšpt. Símil CIS I 5690 en este sentido ‘bdkm “vuestro siervo”; CIS I 3777 ‘bdy “su siervo”; CIS I 3891 ‘bdk “tu siervo”.

³⁶⁰ b + yd, “en/por la mano de”, con pérdida de yod.

Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 137-141: b₂.

Ibidem, pp. 433-439: yd.

³⁶¹ A las inscripciones aportadas por M.G. Amadasi Guzzo, *Dédicaces de femmes à Carthage*, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellensis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, p. 144; Ferjaoui, *op. cit.*, (nota 81), p. 77, nota 1. Cabe señalar que de las poco más de 6000 inscripciones de Cartago, el número de inscripciones en las que aparece reflejada una mujer supone sobre un 13% del total, cálculo que sorprende a la hora de poner en orden la condición social, aunque sea a través de la genealogía, ya que como se ha podido observar a la hora de analizar las clases elevadas, 65 son de dedicantes masculinos, mientras 26 tienen a protagonistas femeninos, es decir, la porcentual sube a un 28%. Respecto a las 3747 inscripciones votivas

o de la fiel, en contadas ocasiones seguida de la función o condición social, es escasa ampliando por contra la información en relación a uno de sus ancestros, generalmente de su esposo, o en menor ocasión de su propietario, dando su función o profesión dentro de la sociedad.

bt, “hija de”³⁶²

Cartago: CIS I 191, 207 [nd]r^c, 212 ndr[^o], 216 ndr^o, 221 n^cdr, 222 n[dr^o], 226, 228, 231, 232, 253 madre, 263, 273, 279, 280, 281, 302, 304, 307, 308, 321, 349 ndr^c, 362, 371 ndr^o, 372, 375, 378 ndr^o, 383, 387, 395, 401 nš^o, 406 ndr^o, 409, 414 nš^o, 415 nš^o, 417 ndr[t], 429, 438 ndr^o, 444 [nd]r^o, 446, 452 ndr^o, 453 ndr^o, 459 ndr^o, 462 ndr^o, 469, 470, 479, 481, 482 n[dr^o], 486 ndr^o, 495, 502, 515 ndr^c, 517 n[dr^o], 532, 533 ndr^c, 564 ndr^o, 580 [nš^o], 582, 595 ndr^o, 600 ndr^o, 605 bdr, 627 ndr^o, 628, 644 ndr^o, 646, 661 ndr^c, 675, 677, 696 ndr^c?, 702 ndr^o, 713, 725 ndr^o, 727 ndr^o, 730 ndr^o, 731, 740, 759 ndr^c, 768, 770, 775 ndr^o, 789 nd[r^o], 792, 810, 815 ndr^o, 818 ndr^o, 843 ndr[^o], 845, 848, 853 ndr^o, 857, 881, 884, 887, 895 ndr^o, 896 ndr^o, 902 madre (seguro abuela también mujer), 912, 948, 954, 961, 967, 968 ndr^o, 976, 980, 987, 988, 1014 ndr^c, 1017, 1043, 1044, 1062, 1069, 1077 ndr^o, 1101, 1105, 1106, 1118 ndr^o, 1129, 1150, 1157 ndr^o, 1162, 1165 nš^o, 1173, 1181 ndr^c, 1189, 1193 ndr^o, 1200, 1209, 1210, 1214 ndr^o, 1216 nd[r^o], 1219, 1244 ndr^c, 1246, 1256 ndr^o, 1259, 1264, 1267, 1268, 1283, 1301 ndr^o, 1304, 1322, 1355 [n]dr^o, 1339 d[r], 1343, 1359, 1362 ndr^o, 1366 ndr^o, 1371 ndr^c, 1372, 1389, 1400, 1402, 1407 ndr^c, 1416, 1417, 1427 [ndr]^o, 1428 dr^c, 1434, 1446, 1447 ndr^o, 1453 ndr^o, 1460, 1464, 1479, 1480, 1482 [ndr]^o, 1490, 1495 ndr^c, 1504, 1515, 1516, 1518, 1519, 1520, 1531, 1532, 1542, 1543 ndr^o (bt bt), 1546 [n]dr^o, 1554, 1560, 1561 [nd]r^c, 1565, 1566, 1573, 1575 ndr^c, 1583, 1585 ndr^c, 1610, 1715, 1762, 1785, 1792, 1852, 1880 ndr^o, 1901, 1903 ndr^o, 1905 ndr^o, 1923, 1926, 1928, 1939, 1949 ndr^o, 1957, 1967 ndr^o, 1989, 2005 ndr^c, 2010, 2021, 2023, 2024 ndr^o, 2026, 2027 ndr^o, 2028 ndr^c, 2030, 2033, 2035, 2045, 2051 ndr^o, 2058, 2063 ndr^c, 2065, 2069 ndr^o, 2073, 2074 ndr^o, 2082, 2092, 2097 nd[r^o], 2107 ndr[^o], 2114 ndr^c, 2116, 2118 ndr^o, 2121 ndr^c, 2134 ndr^o, 2145, 2154 ndr^o, 2155, 2158 ndr^o, 2169, 2173, 2174 ndr^c, 2181, 2201 ndr^o, 2202, 2204, 2208, 2211 ndr^c, 2216 ndr^c, 2221, 2223, 2224, 2230, 2244 ndr^o, 2267, (2273), 2274, 2279 ndr^o, (2308), 2313, 2354, 2376 ndr^o, 2385=2788 ndr^o, 2397 ndr^o, 2411, 2434, 2445 ndr^o, 2446, 2450, 2451, 2468, 2485 ndr^c, 2491, 2515 ndr^o, 2518 ndr^o, 2535, 2538 ndr^o, 2539, 2559, 2560, 2562, 2573, 2576, 2578, 2593 ndr^o, 2605, 2612 ndr^o, 2622, 2630, 2632 ndr^o, 2641, 2645 ndr^c, 2646 ndr^o, 2655 ndr^o, 2668 ndr^o, 2670, (2679), 2680 [n]dr^o, 2685 ndr^o, 2732, 2738 ndr^o, 2755 ndr^o, 2760, 2769, 2774 ndr^c, 2780 ndr^o, 2782 ndr^c, 2798 (bt bt), 2814, 2831 ndr[^o], 2836?, 2856, 2857, (2868), 2892, 2894 [ndr]^o, 2907, 2909, 2923 n[dr^o], 2933, 2987 ndr[^o], 2993, 2995, 3010 dr^o, 3013?, 3026, 3038 ndr^c, 3042 ndr^o, 3047, 3071 ndr^c,

clasificadas (CIS I 178-3245 y 5260-5940), es decir, las acaecidas en el *tofet*, 406 son erigidas por mujeres, un 10%.

³⁶² Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp.168-172: **bn**₁.

3075 ndr^c, 3083, 3116, 3127, 3148 n[dr^o], 3149 ndr^c, 3162, 3171, 3207, 3214, 3219, 3220 [ndr^o], 3226, 3240 r, 3243 ndr[^o], 3269, 3270, 3318, 3319, 3320, 3321, 3323 ndr^o, 3325, 3347 ndr^c (bt bt), 3349 [ndr^o], 3454, 3455, 3457 ndr^c, 3459 ndr^c, 3460 ndr^c, 3461 ndr^c, 3462 ndr^c, 3464, 3465 ndr^o, 3466 ndr^c, 3467 ndr^o, 3518, 3525 ndr^c, 3532 ndr^c, 3537, 3546 n^odr^c, 3557 ndr^o, 3563 ndr^o, 3567, 3569 ndr^o, 3589, 3590, 3599 ndr^o, 3603 [n]dr^o, 3612 ndr^o, 3613, 3620 ndr^o, 3622?, 3638, 3648, 3654, 3689, 3695, 3708, 3776 ndr^o (bt bt), 3780, 3800, 3801, 3802, 3823, 3824, 3825, 3826 [ndr^o], 3827 ndr^o, 3828, 3829 ndr[^o], 3830 ndr nš^o, 3832 ndr^o, 3833 [n]dr^c, 3834, 3835, 3836, 3837, 3838, 3839, 3840 bt bt, 3842, 3843, 3844, 3845, 3846, 3906 ndr^o, 4597, 4598, 4599 ndr^o, 4600, 4601, 4602, 4603, 4604 ndr^o, 4605, 4606, 4607 nr^o, 4609 ndr^o, 4610, 4611 ndr^o, 4612 ndr^o, 4613, 4614 ndr^o, 4615, 4616, 4617, 4618, 4620 ndr^o, 4621, 4622, 4623, 4624, 4625 ndr^c, 4626, 4627, 4628, 4629 ndr^o, 4630, 4631, 4632, 4634, 4635, 4636, 4637, 4638, 4639, 4640, 4641, 4642 ndr ‘l, 4643 ndr^o, 4644, 4645 ndr^o, 4647 ndr^o, 4648 [ndr^o], 4649, 4651, 4652, 4653, 4654, 4655, 4656 ndr^o, 4657 ndr^o, 4659, 4660, 4662 ndr^o, 4663 ndr^o, 4664, 4665, 4666 ndr^o, 4667 ndr^o, 4668, 4669, 4670, 4671, 4672, 4673 ndr^o, 4674, 4675 ndr^o, 4677, 4678, 4679 ndr^o, 4680, 4681, 4683 ndr^o, 4684 [nd]r^o, 4685, 4686, 4687, 4688 ndr^o, 4689 ndr^o, 4690 ndr^o, 4691 ndr^o, 4692 nd[r^o], 4693 ndr^o, 4694, 4695, 4696 ndr^c, 4697 ndr^o, 4698 ndr^c, 4699, 4700, 4701 ndr^o, 4702 ndr^o, 4703, 4704 ndr^o, 4705, 4706 ndr^o, 4707 ndr^o, 4708 ndr^o, 4709 nd[r^o], 4710, 4711, 4712, 4713, 4714 ndr^o, 4715 ndr^o, 4716, 4717, 4718, 4719 ndr^o, 4720 ndr^o, 4721, 4722, 4723 ndr^o, 4724 ndr^o, 4725, 4726 ndr^o, 4727 ndr^o, 4728, 4729, 4730 mtn, 4731 ndr^c, 4732 ndr^o, 4733, 4733bis ndr^o, 4735, 4736, 4737, 4738, 4739 ndr^o, 4740 ndr^o, 4741 ndr^o, 4742, 4742bis, 4743 ndr^o, 4744, 4745, 4747, 4748 ndr^o, 4749 ndr^c, 4750, 4751, 4752, 4753, 4754, 4755 [ndr^o], 4756 ndr^o, 4557 ndr^o, 4758, 4760 [nd]r^o, 4761, 4762 ndr^o, 4763, 4764, 4765 ndr^o, 4766 ndr^o, 4767 ndr^o, 4768 ndr^o, 4769 ndr^o, 4770, 4771, 4772, 4773 ndr^c, 4774, 4775, 4796, 4804 ndr^o, 4808, 4814, 4815bis ndr^c, 4816 ndr^o, 4855 ndr^o (bt bt), 4877, 4885 ndr^o, 4887, 4910, 4925 nš^o, 4933 ndr^o, 4935, 4944, 4950 ndr^o, 4977, 4984, 4988, 4989 ndr^o, 4990, 4991 n[dr^o], 4992, 4993, 4994, 4995, 4996 ndr^o, 5000 ndr^o, 5001, 5002 ndr^o, 5003 ndr^o, 5005 ndr^o, 5006, 5007, 5008, 5009 ndr^o, 5010, 5011, 5012, 5013, 5014, 5015?, 5105, 5502 [nš^o], 5517, 5521, 5541, 5547 ndr^o, 5551, 5586, 5662, 5692 ndr^o, 5697 = 5886, 5699, 5702, 5713, 5733 ndr^o, 5738, 5745, 5756, 5758 = 5911 ndr^o, 5759, 5761 ndr^o, 5764, 5771 ndr^o, 5773 ndr^o, 5775 (bt bt) 5778, 5779, 5822, 5823 ndr^o, 5834?, 5842, 5849, 5863, 5866, 5876, 5878 ndr^c, 5881, 5883, 5886, 5918, 5924.

Constantina: C 95, EH 55, EH 122, EH 187, EH 162.

De ámbito funerario en la ciudad de Cartago: CIS I 5945, 5947, 5948, 5949, 5950, 5957, 5961, 5966, 5988, 5991, 5994, 5996?, 6018.

A veces aparece **bn** por **bt**, como sucede en CIS I 712, 1573, 2069, 2576, 3640, 4647, 4673, 5129, 5517.

ʾšt, “esposa”³⁶³

Cartago: CIS I 232 ndr^c rab, 385 nd[r²]?, 415? nš², 627, 1253, 1885 ndr², 2192?, 2647 sufete, 2663, 3185 siervo, 3569 ndr² (bt), 3637, 3822, 4619, 4650, 4661, 4734, 4746 ndr², 4808, 4982, 5520?, 5844 ndr².

De ámbito funerario en la ciudad de Cartago: CIS I 5941, 5950, 5958, 5961, 5979, 5987, 5988, 5991, 5994, 5996, 6018.

bd, “sierva”

Cartago: CIS I 279 ʾš šdn bd bd, 280 ndr² - ʾš šdn bd bd, 320 ndr^c - ‘d.

Un caso de utilización de una palabra para designar servidumbre, pero en este caso parece tratarse de una devoción hacia las divinidades, se halla en Cartago, CIS I 2632, ndr² - ʾmtnm, “sierva de ellos”, tal vez se trate de una sacerdotisa.

En algunas ocasiones se detecta la presencia de una mujer por solo el antropónimo femenino:

Cartago: CIS I 382 ndr², 430?, 441 ndr², 553 [nd]r², 624, 760, 859, 1006, 1149, 1316, 2153 ndr², 2415?, 2657, 2697 ndr², 2778 ndr², 2818 ndr², 2828 ndr², 2937 ndr², 2957, 3087, 3212 ndr^c, 3238, 3356 ndr²?, 3369 ndr^c, 3456 ndr², 3458, 3616 ndr^c, 3625?, 3637, 4608, 4633, 4646, 4658, 4759, 4998 ndr², 5004 ndr², 5213?, 5230?, 5599, 5870, 5939 (‘l ʾdnw?).

Constantina: C120.

El origen geográfico de las mismas solo lo tenemos atestiguado en dos ocasiones así, sobre la inscripción votiva CIS I 4910 menciona a ʾršt b‘lt ʾrk bt ‘zml, es decir, ciudadana de Erice, y en la inscripción funeraria CIS I 5945 que nos presenta a kbd‘štrt hʾwdt, la de Arvad. En otra ocasión puede que la procedencia del padre sea la misma que la de su hija, CIS I 308 ‘ršt bt ‘bds hšdny, el sidonio.

M.H. Fantar³⁶⁴ menciona una inscripción cuya dedicante es Arishat hija de Ozmilk, quien es una baalat Eryx, noble de Eryx, una ciudadana de una comunidad púnica en Sicilia. Parece razonable que esta persona mientras visitaba la metrópoli de Cartago, simplemente sintió la necesidad de pagar un homenaje a los dioses púnicos o pronunciar un voto o hacer una petición. Sin embargo, se puede considerar esta importancia del santuario a nivel extracomunitario, no solo territorial en el territorio circundante africano, sino en otros lugares de ámbito púnico, bien pudiera dar una segunda interpretación, aquella de la necesidad de deponer y ejercitar el ritual propio del área sagrada como significación religiosa.

³⁶³ Hoftijzer and Jongeling, *op. cit.*, (nota 44), pp. 115-121: ʾš₁.

³⁶⁴ M.H. Fantar, L.E. Stager and J.E. Greene, *An Odyssey Debate: Were Living Children Sacrificed to the Gods?*, *Archaeology Odyssey*, (Nov/Dec 2000), p.30.

Con nombre griego: *plm*³⁶⁴ CIS I 1301; *pl[y]pn[-]* CIS I 3148 y *[p]n[t]ls* CIS I 5014. En una ocasión solo tenemos el nombre de mujer griego sin genealogía: *Eykea*, CIS I 191, o *Eukléa*, El-Hofra pp. 167-176. Con un antropónimo líbico³⁶⁴ *mslt* CIS I 3791 y *kydt* CIS I 4982. En dos ocasiones tanto hija como padre portan nombres de origen líbico: CIS I 3842 *qnnst* hija de *šnn* y CIS I 5823 *knsyt* hija de *qnz*.

Hija de un griego de nombre *š'prds*, CIS I 3537, aunque ella porta un antropónimo fenicio *mtnb'l*; por contra, con un padre de origen líbico: CIS I 1428 *'rs[t]* hija de *qnz*, CIS I 1519 *bnt* hija de *zy[bq]*, CIS I 2376 *mntyb'l* hija de *pk'n*, CIS I 2668 *hld[t]* hija de *knš*, CIS I 4855 *'mšmn* hija de *štrds* que es un siervo (*'bd*); o un abuelo: *knš* CIS I 417, *qnmz* CIS I 1101, *qnz* CIS I 2605, *zmr* CIS I 2755 y *qty* CIS I 5823; o un bisabuelo: *knt* CIS I y *šnyg* CIS I 470. Interesante por contra es la información deducida de dos inscripciones, CIS I 3840, donde la madre de una mujer porta un antropónimo líbico *qnsty*, pero su abuelo y ella uno plenamente fenicio, así *b'lslk* y *'lšt* respectivamente. Ello podría indicar o bien una moda de adopción dentro de una familia cartaginesa de un nombre exógeno por simple gusto o norma, o bien abrir la situación a matrimonios de tipo mixto de cuya unión, el nombre de una hija, portase un antropónimo originario de la procedencia de la esposa. En relación al tema del matronímico³⁶⁵, se deben señalar varias inscripciones: CIS I 253 y 902 finalizan con el antepasado femenino, la abuela; CIS I 378, 383 y 1407 mujeres que solo mencionan a su madre; y CIS I 2798 donde se menciona a hija, madre y abuelo.

En alguna ocasión, el ritual se celebra por padre e hija a la vez CIS I 5702³⁶⁶: Este tipo de ofrendas conjuntas no es extraña, así, en Mozia, dos hermanos celebran a la vez,³⁶⁷ o CIS I 386, cuyo final se halla perdido, siendo los dedicantes *htmlkt wb'lytn bn 'zmlk*, que parece mencionar a una hermana y a su hermano.

Respecto a la posición social, el testimonio de pertenencia a la clase elevada, en relación a la función política de rab o sufete, a través de su genealogía se puede deducir de

³⁶⁴ Con un antropónimo que puede reflejar un étnico líbico en la propia Cartago: *zybqt* (CIS I 3800, 4676 y 4677); *lbt* (CIS I 470, 1118, 1480, 2073, 2181, 3833, 4716, 4717, 4718, 4719, 4720 y 4721). Aunque en estos casos los antropónimos de la genealogía, es decir, los ancestros, son fenicios. Un nombre étnico sucede tanto en hombres como en mujeres, sirva mencionar: *šrdn/šrdnt*, *mšry/mšrt*, *šdn/šdnt* ...

³⁶⁵ Respecto al tema del matronímico y una posible explicación como fruto de la prostitución sagrada, véase: Verger, *op. cit.*, (nota 128), pp. 263-264; Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 360), p. 146.

³⁶⁶ <i>lrbt ltnt pn b'l wl'dn</i>	A la señora a Tanit cara de Ba'al y al señor
<i>lb'l ḥmn 'zrm 'š y '[z]</i>	a Ba'al Ḥammon 'zrm 'š y '[z]
<i>rm 'št 'š ndr 'zrb'</i>	rm 'št que ha dedicado 'Azruba'a
<i>l bn bd'šrt hrb bn</i>	l hijo de Bod'ashtart el rab hijo de
<i>mlkytn wbt' mtnb'l</i>	Milkayaton y su hija Matanba'al
<i>kšm' qlm ybrkm</i>	porque ha escuchado sus voces les bendiga

³⁶⁷ Amadasi, *op. cit.*, (nota 248), pp. 29-30, n° 22.

la lectura de 22 inscripciones votivas³⁶⁸ y 5 funerarias³⁶⁹. Por contra, en conexión con la función sacerdotal, *khnt*, ejercida por ellas mismas como se ha observado a la hora de analizar las funciones sacerdotales está atestiguada en 9 ocasiones para Cartago y una en El-Hofra³⁷⁰, apareciendo como *rb khnm*, es decir, como el más alto cargo sacerdotal en la inscripción funeraria CIS I 5988 o como *rb khnt* en la también funeraria CIS I 5949. Respecto a la familia, como se ha observado líneas más arriba, solo la inscripción CIS I 4859 muestra a la hija de un sacerdote de segundo orden. Como personal al servicio de una divinidad, que no por ello debe reflejar una función de tipo profesional religioso, tenemos noticia de: *ʾš bʿmt ʾš ʿštrt*, CIS I 263, un personaje femenino “que pertenece a la congregación de Astarté”; y *ʾmt ʾlm*, CIS I 378, “sierva de los dioses”.

En este sentido, aquel de la situación social por la filiación, se debe señalar que las hijas de personas dedicadas a diferentes profesiones, celebran su ritual en el *tofet*, así: *rpʾ*, *mdd*, *kph*, *mtḥ*, *ṭbh*, *rqh*, *ngr šmḥsbm*, *srʾ* y *ʿš ʾmhnt*³⁷¹ y en 4 ocasiones son hijas de escribas³⁷². Aunque la mayor de las curiosidades vendría en la consecución religiosa ejecutada en el *tofet* por parte de la hija de un esclavo como sucede en CIS I 2632, 4855 y 5939, o de un *ʾš šdn*, CIS I 279 y 280. Aquí se debe mencionar la dedicación de *ʿlšt ʿl ʾdnw*, es decir, “*ʿlšt* por su señor”, en CIS I 5939.

De entre todas llama la atención la inscripción CIS I 5948 que menciona a *šblt* que es *šhrt hqrt*, “negociante de la ciudad”.

Una mayor importancia entra en demostrar la propia genealogía de su familia, siendo como vemos, menor aquella en que se establece el vínculo con el marido a través de la inscripción. Solo un caso, CIS I 627, porta el nombre del padre y del marido.

Interesante resulta la conclusión del estudio de Maria Giulia Amadasi Guzzo quien deduce de la observación de las genealogías en relación a las dedicatorias donde aparecen mujeres que “Pour le moment, il semble donc que l’on doive s’en tenir à l’hypothèse selon laquelle le *tophet* était un lieu de culte où l’on sacrifiait qu’une fois”³⁷³.

* * * * *

³⁶⁸ CIS I 207, 212, 216, 221, 222, 228, 231, 232, 371, 372, 375, 2647, 3026, 3321, 3825, 3833, 4808, 4845bis, 4816, 5697 = 5886, 5702 y 5883.

³⁶⁹ CIS I 5940, 5950, 5979, 5988 y 5994.

³⁷⁰ CIS I 5940, 5941, 5942 (este caso *hkhnt š rbtn*, “sacerdotisa de nuestra señora”), 5947, 5950, 5961, 5987, 5991 y 5994, todas ellas funerarias. Mayor interés tiene la estela de El-Hofra (EH 72) en la cual la madre del dedicante es una *hkʿnt*.

³⁷¹ CIS I 277, 349, 4607, 4884, 4885, 4887, 5547, 5699 y 5866, respectivamente.

³⁷² CIS I 273, 279, 280 y 281.

³⁷³ Amadasi Guzzo, *op. cit.*, (nota 360), p. 147.

De la exposición planteada, cabe resaltar unos pocos puntos que parecen mostrar cierta particularidad en torno a la configuración de la escena social de los dedicantes. No es de extrañar que las clases elevadas que acceden a las altas magistraturas del Estado mantengan líneas de descendencia común, aplicando el sistema de matrimonios entre los componentes de la misma. Lo que si resulta atractivo es la posesión del título de *mqm ʾlm*, cuya función, aunque de ámbito religioso, desconocemos, pero que uno debe inclinarse a pensar en un individuo que en la festividad mayor de la ciudad ejercería una posición símil a encargado de la cofradía o un aspecto similar. Lo evidente es que ciertos personajes que ejercen esta función pertenecen a las altas magistraturas del Estado, como son sufetes y rabs, de esta manera 12 rabs y sufetes portan esta titulación.

Parece que en ocasiones las profesiones son ejercidas por población del entorno de la ciudad, en algunos casos por personas de origen libio, así CIS I 341, 3885 y 5179. En otra inscripción, un padre porta un nombre latino mientras el abuelo un nombre griego CIS I 5984. Además, dentro del personal dependiente o esclavo, aparecen elementos foráneos que no renuncian a dilucidar su profesión y genealogía. Así en el caso de libertos hallamos un artesano y dos escribas (CIS I 273, 274 y 277), mientras en el caso de los esclavos un tejedor, un broncista y un tirador de hilos de pesca (CIS I 4873 y 5500).

Es también evidente que no solo los altos cargo, sino otros empleos como escriba, cocineros o carniceros, en las inscripciones CIS I 328, 487, 3749 y 5689, aportan al observador una transmisión de la profesión de padre a hijo³⁷⁴.

Un solo dato emerge revelador respecto a los dedicantes en los distintos *tofet*, en un primer momento, la falta no solo de monumentos que marquen la deposición, sino de epigrafía sobre las mismas, parece indicar que no es necesaria advertir al visitante de quien está celebrando el ritual. La cuestión parece cambiar en torno al siglo IV, donde una mayor profusión, no solo de monumentos sino también de inscripciones, presentan un nuevo panorama en el que sea cual sea la condición social, es necesario dejar un distintivo del ritual realizado.

³⁷⁴ En este sentido, véase: M. Heltzer, A recently discovered phoenician inscription and the problem of the guilds of metal-casters. *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, I, Roma 1983, pp. 119-123.

Apéndice V – Apuntes en relación a la lengua



La utilización de una lengua más o menos articulada en favor de clases sociales ha sido puesta en relieve, tendiendo a demostrar que existen dos realidades lingüísticas que puede plasmarse a través del uso del artículo *h* o *ʾ*. A este respecto la utilización de *h* en las familias de posición elevada queda reflejado en 123 ocasiones mientras que *ʾ* solo en 3. Para el colectivo de artesanos, sin embargo, *h* se emplea en 39 veces, y por contra *ʾ* en 16.

1.- disgregación de guturales

- a) elisión de *ʿayin*
 - šm* por *šmʿ* CIS I 4807
 - bl* por *bʿl* CIS I 5654
- b) paso de *ʿayin* a *ʾaleph*
 - šmʾ* por *šmʿ* CIS I 213, 4797, 4808, 4870 y 5903
 - ʾzrbʿl* por *ʿzrbʿl* CIS I 4815 y 5654
- c) paso de *ʿayin* a *het*
 - bhl* por *bʿl* CIS I 221
- d) elisión de *ʾaleph*
 - ql* por *qlʾ* CIS I 4831 y 5654
 - brk* por *brkʾ* CIS I 4837
 - ndr* por *ndrʾ* CIS I 221, 3825, 4796, 5697, 5883 y 5886
- e) paso de *ʾaleph* a *ʿayin*
 - ndrʿ* por *ndrʾ* CIS I 207, 232, 3833 y 4815
- f) elisión de *het*
 - bhlmn* por *bʿlhm* CIS I 221
- g) paso de *he* a *ʾaleph*
 - ʾšpʿl* por *hšpʿl* CIS I 221, 222 y 270

2.- disgregación de otros fonemas

- a) paso de *zayn* a *shim*
 - ʿšrbʿl* por *ʿzrbʿl* CIS I 217
- b) paso de *tau* a *daleth*

Un soporte más referente a la utilización de la gramática, representa CIS I 176, donde la fórmula empleada en la inscripción no es de las más corrientes entre las inscripciones cartaginesas, aunque si es bien conocida en Cerdeña¹. *ndr 'bdk mlkytn hšpt bn mhrb'l hšpt*, “ha dedicado (voto de) tu servidor Milkyaton el sufete hijo de Maharba'l el sufete”. “C'est avec l'écriture punique attestée en Sardaigne, en effet, que C.I.S. I, 176 trouve des comparaisons précises aussi bien dans l'allure générale que dans les détails”².

Despistes de escriba también se pueden detectar de forma más que evidente ante la falta de la palabra *bn* entre dos antropónimos, así, en Cartago, CIS I 387, 388, 389, 390, 860, 874, 912, 942?, 3971, 4873, o en Constantina, C73, C133.

Por contra, se atestigua en algunas ocasiones la reduplicación de esta palabra, *bn bn*, entre dos antropónimos. Cartago³ CIS I 372, 391, 392, 1010, 3354, 4805, 4927, Constantina EH143, EH263, cuya utilización podría deberse a la designación de nieto con la reduplicación “hijo de, hijo de”, aunque la fórmula no es del todo exacta.

Errores se pueden detectar en la grafía⁴ del verbo *ndr*, que llega a ser el más utilizado en Cartago a partir del siglo VI, siendo prácticamente omnipresente a partir del siglo IV:

<i>n^cdr</i>	CIS I 186, 221 (f), 4313
<i>nd^cr</i>	CIS I 3244, C132 (<i>nd^cr</i> 'š <i>ndr</i>)
<i>n^cr</i>	CIS I 805, 3753, 4825
<i>nr³</i>	CIS I 4607 (f)
<i>nr</i>	CIS I 2604, 3673, 4847, 5153
<i>dr</i>	CIS I 1339 (f)

¹ M.G. Amadasi Guzzo, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, (Studi Semitici 28), Roma 1967:

Nora: Sard. 26, pp. 104-105; Sard. 27, p. 105; Sard. 28, pp. 105-106; Sard. 29, p. 106; Sard. 30, pp. 106-107.

Sulcis: Sard. 4, p. 88 (CIS I 148); P. Bartoloni, *Le stele di Sulcis. Catalogo*, Roma 1986, n° 1052, p. 183; n° 782, p. 149 (cf. S. Moscati, *Le stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, Roma 1986, pl. XXVIIIa); n° 284, p. 73 (cf. M.L. Uberti, en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, vol. III, Roma 1983, p. 800, pl. CLVII, 1; S. Moscati, *Le stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, Roma 1986, pl. XXVIIIb).

² A.M. Cecchini e M.G. Amadasi Guzzo, *La stele CIS I, 176, Carthage et son territoire dans l'Antiquité. IV Colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord. Strasbourg, 5-9 avril 1988 (113e Congrès national des Sociétés savantes)*, vol. I, Strasbourg 1990, p. 107.

³ Además en Chipre CIS I 93.

⁴ Respecto a evoluciones en la grafía de púnico a neopúnico, véase: A. Ferjaoui, *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage*, (Orbis biblicus et Orientalis 124), Göttingen 1993, pp. 191-222.

<i>dr</i> ^c	CIS I 1428 (f)
<i>n²dr</i>	CIS I 3763
<i>nd</i>	CIS I 2989
<i>bdr</i>	CIS I 3233
<i>ndr ʾš mdr</i>	CIS I 3475
<i>ndr</i> (solo)	CIS I 3749
<i>ʾš ndr ndr</i>	CIS I 3732
<i>[n]d^cr ʿš [n]dr</i>	CIS I 4961
<i>ʾn ndr</i>	CIS I 5289, probablemente por <i>ʾš ndr</i> .

La grafía de los lapicidas, es decir, las personas encargadas de inscribir el texto sobre la estela, no tendría de hecho que tener unos conocimientos de la lengua que se trata, los talleres pueden albergar personas de condición no libre, e incluso no endógenas, que trabajarían con cartones como se ha podido ver en el caso de las representaciones. Ello lleva, bien por despiste o negligencia, o bien por desconocimiento a errores en la grafía. Se puede destacar, en las fórmulas iniciales estandard, alteraciones a la hora de mencionar a la diosa Tanit:

<i>ltn</i>	CIS I 4881.
<i>ltt</i>	CIS I 4565.
<i>wltynt</i>	Constantina C 45, C 127.

O a la hora de expresar su calificativo como antecesora del dios Ba^cl:

<i>pn²</i>	CIS I 2519, 2595
-----------------------	------------------

Continuando el desarrollo de la mención *lrbt ltnt pn b^cl wl²dn lb^cl ḥmn*, se observa sobre algunas inscripciones procedentes del *tofet* de Cartago la reduplicación de la conjunción copulativa *w*, CIS I 384, 385, 386, 387?, 4596, 5702.

Símil situación se detecta para la fórmula *l²dn*, “para el señor”, en las estelas cartaginesas, donde se detectan diversas manetas de inscribir estas letras:

<i>wl²n</i>	CIS I 2087, 3561, 4917, C135.
<i>wldn</i>	CIS I 960, 965, 2756, 2916, 2920, 3006, 3019, 3072, 3146, 3191, 3209, 3211, 3222, 3251, 3262, 3265, 3283, 3299, 3340, 3375, 3378, 3379, 3412, 3486, 3519, 3552, 3562, 3654, 3655, 3751, 3722, 4007, 4565, 4762, 5549.
<i>wl²bn</i>	CIS I 3710, 3934.
<i>wl^cdn</i>	CIS I 3743, 3744, 4718, en este caso en Constantina C 38.

<i>wlʔʂn</i>	CIS I 3332.
<i>wlʔd</i>	CIS I 3376.
<i>wlbn</i>	CIS I 3710.
<i>wlʕdn</i>	CIS I 3244, así mismo C95.

O la fórmula subsiguiente que designa a la divinidad, *lbʕl ḥmn*, “para Baʕl Hammon”, en el *tofet* de Cartago:

<i>lbḥl</i>	CIS I 221, 547, 871, 1165.
<i>lbʕʔ</i>	CIS I 2758.
<i>bl</i>	CIS I 960, 2024, 2763, 4650, 5327, 5654.
<i>lbḥlmn</i>	CIS I 4243, 4444.
<i>bḥlmn</i>	CIS I 3598.
<i>lbḥlml</i>	CIS I 4772.
<i>lbʕlmn</i>	CIS I 3702.
<i>hmn</i>	CIS I 3098, 3251, 4275, 4832, 5104.
<i>ḥnn</i>	CIS I 3420, 3841, 3934.
<i>ḥkn</i>	CIS I 3180.
<i>lmn</i>	CIS I 5049.
<i>ḥbn</i>	CIS I 4444.
<i>ḥml</i>	CIS I 4506.
<i>ḥmm</i>	En este caso el <i>tofet</i> de Constantina C 43.
<i>ḥlmn</i>	CIS I 4565.
<i>ḥn</i>	CIS I 4709, y en Constantina C 34.
<i>bdl</i>	Sólo detectado en Constantina C 76.
<i>bʕlm</i>	CIS I 221, 304, 1902, 3507, 4763.
<i>lbʕ</i>	CIS I 3752.
<i>lnʕl</i>	CIS I 3696.
<i>ʕmn</i>	CIS I 3139, 3244, 3265, 3540, y en Constantina C 21, C 28, C 133.
<i>ʔmn</i>	CIS I 960, y en Constantina C 83.
<i>ʕmʔn</i>	CIS I 3149.

Podría plantearse algún tipo de *matres lectionis* que indicasen la vocalización de la palabra, o en el caso de las inscripciones más tardías, una evolución en la lengua, pero evidentemente si se observan detenidamente los casos expuestos, parece más bien indicar a un error en la ejecución de las palabras a la hora de ser inscritas, cuya causa nos es del todo desconocida.

Conclusiones



A modo de reflexión I. Demografía, medioambiente y sociedad

La relación con el entorno por parte de nuestra especie ha supuesto una constante en su desarrollo bajo la óptica de una continua explotación. Bajo esta óptica, el ser humano ha buscado y ha dado una serie de explicaciones a su vida sobre la tierra por medio de diversos sistemas mítico-religiosos, para ser formulada posteriormente por el conjunto de teorías que conforman nuestro bagaje científico, a medida que la adaptación se ha ido complicando debido al empleo de nuevas tecnologías y, en consecuencia, la organización socioeconómica se hacía más compleja. De este modo la necesidad de explicaciones se ha establecido en relación a la demanda de materia por parte de las diversas sociedades forzando a establecer una revisión continua tanto de las "leyes" míticas como de las "leyes" científicas.

Este proceso da como resultado un sistema de creencias e ideas que encajan perfectamente con la estructura óptima de los núcleos de poder, ya sean éstos de carácter laico o religioso, o de ambos a la vez, con el objeto de inducir al conjunto de individuos hacia un comportamiento social determinado y, por consiguiente, efectuar un control económico de la extracción de los recursos del medio que les rodea. Este medio es limitado no tanto por su extensión espacial, ya que los movimientos de materias (comercio) y de población (movimientos migratorios) son factores ampliamente recurridos en el desarrollo de la humanidad, sino por el número de individuos que puede sostener o mejor dicho, por la cantidad de materia demandada por el grupo explotador. Ante esta limitación el ser humano ha debido optar por dos soluciones:

- o bien controlar el número de individuos
- o bien incrementar la producción por la puesta en práctica de nuevos avances técnicos

En la actualidad el género humano supera este problema de tipo adaptativo con la utilización de tecnología aumentando así la producción, dejando de lado las prácticas de control demográfico consideradas como algo atroz. Ciertamente es que la acumulación de riqueza ha desarrollado en las clases acomodadas el funcionamiento de algunas fórmulas de control sobre el número de hijos a tener en el sentido de proporcionar "un bienestar

asegurado" no sólo a nuestros descendientes sino a nosotros mismos, puesto que la función del niño como elemento productivo se halla desfasada y ha pasado a convertirse en un mero consumidor suponiendo más bien una carga económica para el conjunto doméstico-familiar. Ahora bien, esta decisión individual sobre el número de hijos a concebir entra en desacuerdo con las políticas natalistas promovidas por el poder laico o religioso, y contempla exclusivamente la utilización de mecanismos que afectan a la tasa de fecundidad: métodos no procreadores (*coitus interruptus*...) o el empleo de anticonceptivos, siendo más extraño recurrir al aborto debido en muchas ocasiones a cuestiones de carácter moral. Además nuestra visión adaptativa se encuadra en un simple interés por aquellos asuntos de índole ecológico que no sobrepasan la preocupación por un mundo más sano, la extinción de especies, la quema y tala de los bosques, la polución..., sin una conciencia global sobre el medio que nos mantiene. Por ello, hablar de ecología y población en otras sociedades, y más concretamente en aquellas pertenecientes al mundo antiguo, conduce a posiciones equivocadas debido a un enfoque erróneo propio de nuestra concepción lejana a los problemas medioambientales que dichos pueblos tuvieron que soportar.

El incremento o descenso del tamaño de un grupo de población entronca directamente con las tasas de fecundidad y mortalidad dentro del mismo. Estas dependen de factores biológicos aunque, y ante fases de regulación demográfica, con gran frecuencia influyen consideraciones sociales y culturales. Respecto a la tasa de fecundidad¹ los mecanismos socio-culturales más recurridos son:

1. Tabú post-parto. Implica el cese de las relaciones sexuales en un período posterior al parto, generalmente equivalente a la duración de la lactancia. Hay que añadir que durante este espacio de tiempo por lo general la fertilidad de la mujer es nula ya que el fenómeno de la amenorrea es típico de la lactancia. Ello es debido a la producción de prolactina, una hormona que regula la actividad mamaria, y que impide la producción de las hormonas gonadotróficas que a su vez regulan el ciclo de ovulación².

¹ L.F. Newman, *Birth Control: An Anthropological View*, (*Current Topics in Anthropology*), (Addison-Wesley Module in Anthropology 27), Reading 1972; A. Preus, Biomedical techniques for influencing human reproduction in the fourth century B.C., *Arethusa*, 8 (1975), pp. 237-263; E. Eyben, Family Plainning in Graeco-Roman Antiquity, *Ancient Society*, 11-12 (1980-1981), pp. 5-82. Como señala Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, Barcelona 1990, p. 82, existe un deseo de mantener la población con la «densidad óptima» de un entorno, consiguiéndose gracias al control sexual mediante rituales que estructuran a los hombres y mujeres dentro de los papeles sexuales adecuados, y recurriendo al aborto, al infanticidio y a la homosexualidad cuando sea necesario, señalando además, que según “este razonamiento de esencia evolucionista, el control de la población obliga a regular la sexualidad femenina”.

² M. Harris y E. B. Ross, *Muerte, Sexo y Fecundidad*, Madrid 1991, p. 17. El periodo de fertilidad se ve condicionado tanto por la dieta como por la carga de trabajo y la tensión psicológica. Se ha comprobado que una privación nutricional reduce la fecundidad hasta un 50% (J. Bongaarts, Does Malnutrition Affect Fertility? A Summary of the Evidence, *Science*, 208 (1980), pp. 564-569) ya que la menstruación se

2. Continencia ritual. Prohibición de mantener relaciones sexuales en ocasiones de tipo ritual. Dentro de estas prohibiciones se encuadraría el celibato.

3. Formas de actividad sexual no procreadora. Las relaciones sexuales son permitidas siempre que el esperma dentro de las relaciones heterosexuales no llegue a la vagina mediante el empleo del *coitus interruptus*, *coitus obstructus* o masturbación, sodomía, es decir, técnicas no coitivas; o bien mediante la puesta en práctica de relaciones homosexuales³.

4. Método del ritmo. Observa la abstinencia en los períodos de fertilidad de la mujer. Así mismo hay que tener en consideración los momentos de fertilidad masculina.

5. Empleo de anticonceptivos⁴.

6. Edad. Estimaciones sobre una mujer saludable apuntan hacia unos treinta y cinco años de fertilidad durante los cuales puede dar a luz una treintena de hijos, ahora bien este número ha debido darse rara vez, ya que la fecundidad puede fluctuar debido a accidentes, dietas inapropiadas o insuficientes, e incluso por prácticas sexuales perjudiciales⁵. No obstante los años de fertilidad difieren con la edad, sobre todo en la establecida para contraer matrimonio; no es de extrañar puesto que el mayor número de hijos (sean legítimos o no) nacen dentro del núcleo familiar a pesar de la frecuencia de las actividades extramatrimoniales en las distintas sociedades.

7. Salud. El estado físico y psicológico de los cónyuges afecta a la probabilidad de producirse el embarazo⁶.

8. Poligamia. Las relaciones sexuales marcadas por una frecuencia reducida así como la edad generalmente más avanzada del hombre hacen decrecer las tasa de fertilidad en este tipo de sistema familiar.

9. Aborto⁷. Supresión intencionada del embrión por métodos mecánicos o métodos químicos.

efectúa bajo unas condiciones de peso determinadas y una suficiente porción de grasa que gira en torno al 20% del total (R. Frisch, Body Fat, Puberty and Fertility, *Biological Review*, 59 (1984), p. 184) por lo que una pérdida de peso del 10% al 15 % retrasa las primeras reglas y causa amenorrea.

³ Harris y Ross, *op. cit.*, (nota 2), pp. 91-95; C. González Wagner, Conferencia pronunciada en las *I Jornadas sobre Roles Sexuales: la Mujer en la Historia y la Cultura*, Abril, Madrid, 1990.

⁴ M. Riddle, *Contracepción and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Harvard, 1992.

⁵ A. Hawley, Ecology and Populations, *Science*, 179 (1973), p. 1195. L.E. Angel, Ecology and Population in the Eastern Mediterranean, *World Archaeology*, 4, 1972, pp. 99s., señala que el promedio de vida para las mujeres era alrededor de 31 años desde el 11.000 a.n.e. para la población norafricana; incrementando a 33 en Karatas para el 2.400 a.n.e.; a 37 en Lerna para el 1.750 a.n.e.; y a 45 en Atenas y Corinto para el 650-350 a.n.e. La menarquía en tiempos clásicos se establecía entre los 13 y 14 años.

⁶ Harris y Ross, *op. cit.*, (nota 2), pp. 16-17; D.L. Hardesty, *Antropología Ecológica*, Barcelona 1979, pp. 164-165.

⁷ J.C. Pangas, Notas sobre el aborto en la antigua Mesopotamia, *Aula Orientalis*, 8 (1990), pp. 213-218; Riddle, *op. cit.*, (nota 4). La práctica del aborto conllevaba a menudo un grave peligro para la madre, de ahí que la ciencia médica del mundo clásico advertía e incluso aconsejaba contra ellos (Soranus,

En cuanto a la tasa de mortalidad⁸ la actuación humana se centra en:

1. Infanticidio. Tanto en su forma directa como indirecta, el comportamiento infanticida se caracteriza por siete formas frecuentes⁹:

- La muerte deliberada.
- El sometimiento a situaciones peligrosas.
- El abandono con posibilidades de supervivencia.
- Los "accidentes".
- Los castigos corporales excesivos.
- La reducción del apoyo biológico.
- La reducción del apoyo emocional.

La consideración social del nacimiento del niño por parte del grupo puede llevar a encubrir ciertas prácticas infanticidas en forma de abortos.

2. Senilicidio. Supresión de los miembros más ancianos de la sociedad. Esta práctica depende de la organización social producida por la división del trabajo, contando entre sus factores la edad. No se debe olvidar que "los viejos sirven al grupo con su experiencia"¹⁰, conquistando un estatus especial en el seno del grupo, sin perder los rangos acumulados durante su vida, por lo que el senilicidio adquiere matices más propios de autoinmolación.

3. Guerra. La consecuencia más directa es el aumento de mortalidad entre los miembros masculinos de la población con un mayor índice en los jóvenes. Cabe señalar que el índice de mortalidad por causa de la guerra no supera el 10%¹¹.

Gynaecology, I.60-61). El tiempo de gestación idóneo para el empleo de estos métodos entra en consonancia con la formación del feto: Aristóteles sugiere 40 días después de la concepción si es varón y 90 si es hembra (*Historia de los Animales*, 7.3.588b), mientras que Soranus considera más óptima la actuación antes de los 30 primeros días. En Gén. 38, 24 se reconoce la preñez a los tres meses, cuando el feto está formado. Además, como se recoge en el *Sabbath* 135b, una mujer no era considerada como preñada hasta 40 días después de la concepción.

⁸ Hardesty, *op. cit.*, (nota 6), pp. 165-166.

⁹ S. Scrimshaw, Infanticide in Human Populations: Societal and Individual Concerns, en G. Hausfater and S. Hrdy, *Infanticide: Comparative and Evolutionary Perspectives*, New York 1984, pp. 439-462.

¹⁰ I. Eibl-Eibesfeldt, *El Hombre Preprogramado*, Madrid 1987, p. 118.

¹¹ El control territorial derivó en la proliferación de conflictos armados (D. Webster, Warfare and the Evolution of the State: A Reconsideration, *American Antiquity*, 40 (1975), pp. 464-470) cuyas consecuencias demográficas inmediatas no fueron desastrosas debido a que el índice de mortalidad no supera el 10% de la tasa total (S. Polgar, Population History and Population Policies from an Anthropological Perspective, *Current Anthropology*, 13 (1972), p. 207) y raras veces afecta a la mortalidad femenina (Harris y Ross, *op. cit.*, (nota 2), p. 66). La quiebra del orden público aumentaba también la tasa de

4. Ritual. A través de sacrificios o prácticas caníbales.
5. Magia. Abandono psicológico de la persona.
6. Invalicid. Supresión de los disminuidos físicos.

A todo ello habría que añadir prácticas en auge como la eutanasia que combinaría elementos tanto del invalicid. como del senilicid. y la destrucción de una parte de la población por motivos étnicos, religiosos... sin una abierta declaración de guerra.

La frecuencia e intensidad en la utilización de estos mecanismos ha dependido de los problemas de adaptación y desarrollo de las múltiples comunidades humanas, sin suponer una fuerte regresión al crecimiento del ser humano, pues marcaban las líneas para una inmediata expansión una vez superados los problemas demográficos. Se argumenta en numerosas ocasiones en contra de la utilización de técnicas de control demográfico en poblaciones anteriores a la revolución industrial considerando que los mecanismos biológicos, sobre todo aquellos relativos a la mortalidad, proporcionaban por ellos mismos un bajo nivel en el crecimiento de la población. No se puede negar que la eficacia de estos mecanismos se ha visto cortada con los avances sanitarios e higiénicos en la actualidad, sin embargo, y a pesar de los altos índices de mortalidad por plagas y epidemias o "habida cuenta de que la alta mortalidad intrauterina y los abortos son "naturalmente" altos -se calcula que hasta un 25% de los embarazos al cabo de cuatro semanas-"¹², las sociedades preindustriales con el advenimiento de técnicas recolectoras, y sobre todo con la introducción de la agricultura y la ganadería, adquirieron una tasa elevada de fecundidad que amortizaba los efectos causados por la alta mortandad¹³.

La tasa de crecimiento de la población, en los primeros tiempos del desarrollo de la revolución urbana, se estabilizó entre un 0,04% y un 0,16% anual¹⁴. Este proceso de

mortalidad de forma indirecta, puesto que daba lugar a acciones tales como el saqueo que llevaba a la destrucción de la producción y, en consecuencia, hacia una reestructuración de la población ligada al fenómeno de baja natalidad obtenido a través del empleo de técnicas de infanticidio, a fin de encontrar un equilibrio satisfactorio que alejara la hambruna y la enfermedad.

¹² Harris y Ross, *op. cit.*, (nota 2), p. 14.

¹³ Los estudios paleopatológicos apuntan en este sentido hacia una elevada tasa de fecundidad: Angel, *op. cit.*, (nota 5), pp. 88-105; F.A. Hassan, *Demographic Archaeology*, New York, 1981; M.O. Grmek, *Disease in the Ancient Greek World*, Baltimore, 1989; H. Vallois, Vital statics in prehistoric populations as determined from archaeological data, en R.F. Heizer and S.F. Cook, *The application of quantitative methods in archaeology*, 1960, pp. 186-222; J.B. Birdsell, Some predictions for the Pleistocene based on equilibrium systems among recent hunter-gatherers, en R. Lee and I. DeVore, *Man the Hunter*, Chicago 1968, pp. 229-240, en el Pleistoceno 15-50% niños eran eliminados, reducción de 1/3 de la reproducción necesarios para mantener el balance de la población. Se halla una tasa de masculinidad de 148 varones por 100 mujeres (fósiles de pithecanthropos hasta los pueblos mesolíticos).

¹⁴ F.A. Hassan, *op. cit.*, (nota 13), p. 234. Respecto a las diversas civilizaciones:

Mesopotamia

0,07% año

Primeras dinastías

aumento demográfico fue constante en las diversas comunidades humanas y su relación con los recursos productivos llevó "a un agotamiento acelerado del entorno y a rendimientos decrecientes por unidad de esfuerzo de trabajo, salvo que en un plazo de tiempo lo bastante corto se produzca un traslado a un hábitat más explotable o a una tecnología más eficiente o más intensiva"¹⁵. No todas las vías empleadas dieron un óptimo resultado y aquellas poblaciones que tomaron decisiones no adaptativas fracasaron, abocando a su consiguiente desaparición. Una vez abarcado el radio de terrenos que un asentamiento podía en condiciones normales explotar, la opción resultante para el mantenimiento de la comunidad no era otra que aquella de la intensificación del uso del suelo por medio de nuevas tecnologías, de ahí el empleo de utillaje pesado (arado seminator) así como la proliferación del empleo de canales junto a una mayor especialización de las labores agrícolas (control de plagas, fertilizantes, preparación del suelo...)¹⁶.

Este hecho llevó parejo un férreo sistema de organización social ya que las diferencias sociales, basadas en la posesión de la tierra, fueron en aumento llevando hacia una estratificación social todavía más agravada por la fuerza migratoria hacia las ciudades lo que suponía una diferencia cada vez mayor entre habitantes y emigrantes¹⁷. Sin

Egipto	0,05% año	3000 al 140 a.n.e.
Mar Egeo	0,04%-0,15% año	Neolítico al Bronce Inicial
Mesoamérica	0.13%-0,39% año	1200 al 1520

Polgar, *op. cit.*, (nota 11), pp. 201-211. La tasa de crecimiento se fija entre las sociedades de preindustriales, en relación a la supervivencia del número de hembras entre los hijos nacidos:

Crecimiento tasa	Nº hijos nacidos	Nº hijos supervivientes	Nº hembras supervivientes
2.0	8	4	2
1.5	6	3	1 o 2

¹⁵ Harris y Ross, *op. cit.*, (nota 2), p. 22.

¹⁶ M. Liverani, *Economie delle fattorie ugaritiche palatine*, *Dialoghi di Archeologie*, 2 (1979), pp. 57-72: productividad del suelo (semilla/cosecha): 1:3 / 1:5; Egipto 1:10 / Asiria 1:10; Mesopotamia 1:20 / 1:30.

El arado seminator redujo los tiempos de trabajo "(fino ad 1/15 rispetto alla lavorazione a zappa)" (M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, Società, Economia*, Roma-Bari, 1988, p. 116), así como los tiempos de siembra. "Naturalmente richiede disponibilità di bestiame per il tramo (4 o anche 6 bovini)" y se alcanza un alto rendimiento productivo, "su rapporti 1:30 ed oltre tra semente e raccolto" (*Ibidem*, p. 116). Sus rendimientos se veían incrementados con un sistema de rotación bienal "(dell'ordine del 20:1 o del 30:1 tra raccolto e semente)" (*Ibidem*, p. 179).

¹⁷ Sirva a título de ejemplo que en el IV milenio, ya en el período de Uruk (ca. 3500-3000), el templo se convirtió en el principal centro de la economía redistributiva y en el eje del paisaje urbano. El desarrollo demográfico continuó siendo constante, y los centros de población aumentaron no sólo en número sino igualmente en tamaño, concentrándose la población "en pequeñas agrupaciones de comunidades, en vez de los anteriores asentamientos dispersos" (C.L. Redman, *Los Orígenes de la Civilización. Desde los*

embargo, la unidad socio-económica básica continuó siendo la comunidad aldeana integrada por familias de tipo nuclear o de tipo extenso¹⁸.

Primeros Agricultores hasta la Sociedad Urbana en el Próximo Oriente, Barcelona, 1990, p. 339). Prueba de ello es la situación arqueológica constatada para el área de Uruk (Liverani, *op. cit.*, (nota 16), pp. 118s) que durante la fase de Uruk Antiguo (ca. 3500-3200) el núcleo de población cuenta con cerca de 70 hectáreas habiéndose llegado a prospectar hasta 21 yacimientos en su zona de influencia. Mientras que para la fase Uruk Reciente (ca. 3200-3000) el núcleo alcanza aproximadamente las 100 hectáreas y se han detectado unos 123 yacimientos, cuya ocupación se realizó sobre suelo estéril, significando una efectiva colonización templar (L. Manzanilla, *La Constitución de la Sociedad Urbana en Mesopotamia*, México, 1986, pp. 120-121). Este aumento de núcleos de población en la llanura aluvial no viene expresado en su totalidad por el crecimiento interno de su población [cuyas tasas seguían constantes desde el Neolítico llegando incluso al 1% (Hassan, *op. cit.*, (nota 13), p. 234), y alcanzando el ser humano una media de vida más elevada, siendo de 3 años para las mujeres y hasta de 6 años para los hombres (Angel, *op. cit.*, (nota 5), pp. 88-105) sino por la migración procedente de las comunidades más al norte, concretamente las zonas de Nippur y Akad en este momento en crisis, hacia los núcleos con arquitectura ceremonial elevando las densidades locales sin afectar a las densidades regionales (Hassan, *op. cit.*, (nota 13), pp. 249s).

Respecto a la zona de Jerusalem, los cambios en el sistema productivo favorecieron una explosión demográfica a través de la intensificación agrícola del uso del suelo mediante una adecuada tecnología (J.D. Hughes, *La ecología de las civilizaciones antiguas*, Mexico 1981, p. 79), y en torno a la ganadería con la demanda cada vez mayor de lana; pero de igual modo sentaban las bases de una política económica inestable. Así la ruptura social con el mundo anterior se plasmo en la aparición de nuevas estructuras organizativas centradas en la especialización de técnicas productivas y de transformación (M. Liverani, Dall'aculturazione alla deculturazione. Considerazioni sul modo dei contatti politici e economici nella storia sirio-palestinese preellenistica, *Modes di contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes = Forme di Contatto e Processi di Trasformazione nella Società Antiche. Colloque di Cortone (24-30 mai 1981)*, (Collection de l'Ecole française de Rome 67), Pisa-Roma 1983, pp. 503-522) que pronto generaron desigualdades sociales y concentración de riqueza en pocas manos (I Re. 21), dejando de un lado las disposiciones previstas en la ley de la Alianza. La riqueza no favoreció la subsistencia de la masa de población sino que el aparato estatal creaba una serie de necesidades inducidas socialmente a fin de reforzar su control político-social, como lo demuestra el embellecimiento edilicio y la construcción del templo bajo el reinado de Salomón (I Re. 5; 6 y 7). De esta manera el Estado intensificó las vías de financiación gravando a la población con nuevas políticas tributadas que minaron la antigua división tribal al agrupar a la población en doce distritos administrativos (prefectos) en los que se mezcla a la población hebrea junto a la población cananea (I Re. 4).

¹⁸ Este tipo de población gravitaba en el Próximo Oriente Asiático según Linda Manzanilla (*op. cit.*, (nota 17), p. 182) en torno a "dos tipos:

1. Los villorios (hamlet) que presentan el siguiente rango demográfico: 20 a 200/250 habitantes.
2. Las aldeas (village): 250-1000/2500 personas. Este tipo de sitios ha sido subdividido por

Sanders en:

- aldea dispersa, con una densidad menor de 1000 habitantes por kilómetro cuadrado, en la cual una porción de su cosecha se cultiva dentro del "sector residencial";
- aldea compacta, cuya densidad es mayor que la cifra anterior y sólo un pequeño porcentaje de las cosechas de subsistencia se recaban del "área residencial". No existe arquitectura cívica-religiosa a gran escala.

Un claro exponente de la importancia de la comunidad aldeana en el sistema de producción lo supone el reino de Ugarit. Según se puede extrapolar de los datos presentados por M. Heltzer¹⁹ y M. Liverani²⁰:

	<i>familias</i>	<i>habitantes</i>	<i>fracción</i>	<i>%</i>	
Ciudad	1000	6000/8000	1/4 – 1/5	25 / 20%	Improductivos
Aldeas (150)	5000	25000	4/4 – 4/5	75 / 80%	Productivos
Total		32000/33000		100%	

Como propone G. Saadé²¹, en su análisis del territorio comprendido entre la costa y Nahr el-Kebir, aproximadamente una extensión de 2.250 km² (75 x 30 km), 1/3 del total se empleaba en actividades agrícolas, mientras 2/3 se dedicaban a pastos y bosque. Según los cálculos propuestos, la densidad de la zona giraba en torno a 15 hab. x km², siendo, si se acepta un cálculo sólo en lo referente a las tierras de utilización agrícola, un total de 40 a 45 hab. x km².

Debido al ámbito árido y templado la producción agrícola sufría severas fluctuaciones, requiriendo de una mayor especialización en las tareas agrícolas²². Una buena cosecha necesitaba de la buena coordinación en todos los pasos del proceso: preparación del terreno, plantación, mantenimiento y recogida de cosecha²³. La agricultura cerca de los cauces de agua, y por tanto de regadío permitía mayor multiplicidad de cultivos, se obtenían ajos, cebollas, legumbres y el fruto natural de la palmera datilera,

Por otra parte, Boghegyi considera conveniente distinguir entre: aldeas agrícolas (250 a 500 habitantes) y aldeas satélites (más de 500 personas)".

¹⁹ M. Heltzer, *The Rural Community of Ancient Ugarit*, Wiesbaden 1976, p. 103-112.

²⁰ M. Liverani, Ras Shamra. Histoire, en *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris 1979, cols. 1319-1320.

²¹ G. Saadé, *Ougarit, métropole cananéenne*, Beyrouth 1979, pp. 55-61.

²² Las sequías (I Re. 17 y 18) y otros cataclismos como terremotos y plagas de langosta (Joel 1.2-12), destruían periódicamente la producción agrícola y ganadera, haciendo que una multitud de pequeños campesinos perdieran sus posesiones, significando un aporte demográfico continuo hacia las ciudades (I Re. 16.29-32). La visión adaptativa al entorno natural, cooperación y control del ciclo de estaciones, se estableció a dos niveles: la aldea, con ritos supersticiosos en conexión con los númina locales, y la ciudad, donde las influencias externas operaron una reestructuración ideológica adyacente a la de otras ciudades cananeas. En ambas convenía ajustar el tamaño del núcleo familiar en la medida de las posibilidades del medio. Una buena solución podría establecerse con la inmolación de víctimas de corta edad (consumidores y no productores de alimentos) en ritos propiciatorios a la divinidad.

²³ J.S. Athens, Theory Building and the Study of Evolutionary Process in Complex Society, en L.R. Binford, *For Theory Building in Archaeology*, New York 1977, pp. 365-366. No es extraño pues, dentro de la ciencia sumeria sustentada por el aparato de poder templar, la configuración de un "almanaque del agricultor" que ayuda a planificar los trabajos dentro del ciclo anual (N.S. Kramer, *La Historia empieza en Sumer*, Barcelona 1985, pp. 91-94).

aprovechando las laderas por aterrazamiento, vid y olivo, mientras que el grueso de la tierra se destinaba a la producción de cereal²⁴. El ganado sumaba proteínas animales a la dieta así como piel y lana, nutrientes en forma de abono o simplemente como animales de carga o tiro. Su inclusión favorecía al agricultor ante aquellas épocas de pérdidas en el rendimiento agrícola general, significando un seguro a corto plazo ya que la cría de animales domésticos estaba menos sujeta a catástrofes²⁵. Sin embargo, el sobrepastoreo podía llegar a causar efectos nocivos en el medioambiente. La acción combinada de rebaños mixtos de ganado caprino y ovino suele llevar a una destrucción de la cubierta vegetal, produciendo la erosión del terreno y la consecuente pérdida de pastos²⁶, por su parte los puercos al hozar dañan los bosques y matorrales, mientras que para la cría de ganado vacuno puede derivar en la quema de campos a fin de estimular el pasto. La trashumancia, como forma de pastoreo, permitía un mejor aprovechamiento del medio equilibrando los efectos destructivos. La explotación del ganado menor, rebaños mixtos de ovejas y cabras, en una zona con mayoría de regiones semiáridas como Siria-Palestina, estaría íntimamente relacionada con la necesidad de agua que posibilitaba la abrevación y el pasto de los rebaños²⁷. Las rutas de trashumancia, ocasionadas por la alternancia anual entre el periodo lluvioso invernal y el periodo seco del verano, debían por tanto estar ligadas a los itinerarios de agua bastante cercanos entre sí, ya que este tipo de ganado carece de fuertes reservas de líquido y su acción combinada en la ingestión de alimentos deriva a una erosión del terreno y una pérdida de las zonas de pastos²⁸. Consecuentemente la dimensión del tamaño del ganado y su permanencia en las diversas áreas de pastos y agua, se vería limitada por esta necesidad de recursos que aporta el medio e influiría a su vez, como se ha mencionado, en el tamaño del número de individuos que el grupo podía sostener (n° de componentes = presión de alimentos disponibles). La búsqueda de fórmulas de articulación se desarrollaría a través de la solidaridad de grupo, los pactos de sangre, las venganzas sangrientas y la hospitalidad, propias de una sociedad de tipo nómada, y la repartición de territorios (cuidado y utilización del pasto) se sancionaría por medio de leyes morales²⁹. Si el sistema compacto se viera afectado por una catástrofe ecológica, se intensificarían paulatinamente los mecanismos de defensa ante el peligro de la desaparición del grupo, con fórmulas de control mágico del medio natural por parte de un chamán (vocablo con el que hacemos referencia en un sentido antropológico al especialista en cuestiones religiosas y mágicas en el contexto cultural de las comunidades tribales) con

²⁴ Liverani, *op. cit.*, (nota 16), p. 179.

²⁵ R. MacAdams, *The Study of Ancient Mesopotamian Settlement Patterns and the Problem of Urban Origins*, Sumer, XXV (1969), p. 121.

²⁶ K.W. Butzer, *Arqueología una Ecología del Hombre*, Barcelona 1989, pp. 120s.

²⁷ M. Noth, *El mundo del Antiguo Testamento*, Madrid 1976, pp. 65s.

²⁸ Butzer, *op. cit.*, (nota 26), pp. 120s.

²⁹ Lee and DeVore, *op. cit.*, (nota 13).

funciones especializadas, y fórmulas de control demográfico que adecuasen la demanda del grupo a las posibilidades del entorno.

El régimen productivo en la tierra de Canaán se basaba en la agricultura intensiva dependiente de los regímenes de lluvias. La compartimentación del paisaje impedía una agricultura en extensivo que se veía reducida a zonas como el valle de la Beqaa o la llanura de Asdralón³⁰. La seguridad ante una catástrofe natural, se podía obtener por la conjunción de un sistema agrícola ganadero³¹, aunque la persistencia de una sequía llevaba a la destrucción de zonas de pastos pues éstos, también se veían condicionados por el régimen de lluvias³² y la alimentación de los animales a través de grano, otro producto agrícola³³ no podría administrarse cuando surgiesen estas catástrofes naturales con la derivada pérdida del rendimiento agrícola. Prueba de esta pérdida de rendimiento se constata en la zona de sirio-palestina durante el Bronce Reciente con índice de producción 3:1, máximo 5:1, entre recogida y simiente respectivamente³⁴. No obstante, las condiciones agrícolas, o mejor dicho la vida agrícola no perdió su ritmo de crecimiento, de este modo, a pesar de las invasiones parasitarias que hicieron presa en las comunidades aldeanas y consecuentemente en densidades de población mayor, el flujo de emigrantes y alimentos del campo a la ciudad fue constante ya que, de no haberse dado este aporte, las sociedades habrían desaparecido³⁵.

³⁰ P.J. King and L.E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Louisville-London 2001, pp. 85-122. Durante el gradual transcurso de la Edad del Hierro, según Stager, Palestina se relaciona con una deforestación extensiva en muchas regiones producto de las presiones de la población montañesa y la necesidad de más tierra para su puesta en actividad agrícola. Además, como resultado de las migraciones en las tierras elevadas, ca. 1200, la población aumentó a un nivel que requería la intensificación agrícola. Durante el proceso, el paisaje sufrió cambios debidos a la deforestación. Sin embargo, desequilibrio ecológico y posible desastre fueron eludidos por la construcción de terrazas agrícolas que incrementaban considerablemente la base de sustentación (L.E. Stager, *The Archaeology of the Family in Ancient Israel*, *Bulletin of the American Studies of Oriental Research*, 260 (1985), p. 11). Respecto al sistema de agricultura por medio de terrazas en la zona de Jerusalem, Id., *The Archaeology of the East Slope of Jerusalem and the Terraces of the Kidron*, *Journal of Near Eastern Studies*, 41 (1982), pp. 111-121

³¹ MacAdams, *op. cit.*, (nota 25), p. 121.

³² M. Weber, *Sociología de la Religión*, Madrid 1988, p. 25.

³³ Una aproximación a las cantidades obtenidas en la producción de cereal se han calculado para el área de Hilla-Diwaniyah (H.T. Wright, *The Administration of Rural Production in Early Mesopotamian Town*, *Anthropological Papers*, 38 (1969), p. 21) donde una hectárea de terreno, cuya mitad se cultivaba estando la otra mitad en barbecho, producía 450 kilogramos de cebada. De éstos un 11% era utilizado como semilla para los ciclos posteriores, un 16% servía de forraje para los animales, un 25% se perdía durante la fase de almacenamiento y sólo un 45% era consumido. Dentro de las formas de comercio, una parte se intercambiaba por materias primas o artículos de lujo (G. Roux, *Mesopotamia. Historia Política, Económica y Cultural*, Madrid 1987, pág. 147). Además véase: King and Stager, *op. cit.*, (nota 30), pp. 112-122.

³⁴ Liverani, *op. cit.*, (nota 17), p. 509.

³⁵ W.H. McNeill, *Plagas y Pueblos*, Madrid, 1984.

La distribución de lluvia en el área del Levante asiático acontece por medio de dos vías. Un primer canal utiliza el siroco del sur y cae en forma de tormentas violentas, con amplio aparato eléctrico. "Si no se produce la lluvia, significa hoy, al igual que entonces, una consecuencia de los pecados, especialmente de los pecados de los jeques"³⁶. El relato de la muerte de los descendientes de Saúl (II Sam. 21) entraría en contacto con esta forma de sentir religioso. Tras tres años de hambruna causada por la sequía, David consulta a Yahweh, en un claro oráculo chamánico, cuya respuesta (II Sam. 21, 1) determina la causa de la catástrofe en Saúl, el cual había masacrado a los gabaonitas contradiciendo las palabras de Yahweh por medio de Josué que había decidido respetarlos (Jos. 9, 3s.). La alternativa a la sequía quedaba por tanto en manos de los habitantes de Gabaon, los cuales exigen a David el sacrificio de siete descendientes varones de Saúl "ante Yahveh en Gabaon, en el monte, ante Yahveh" (II Sam. 21, 6). En esta tesitura, David acepta de inmediato, pues eliminaba a siete peligrosos avales al trono (dos hijos de Saúl con la concubina Risfa y cinco nietos de su hija Merob) y aumentaba las relaciones con los gabaonitas que pasaban a ser miembros de la creciente federación judía. Los elegidos son colgados, muriendo al comienzo de la siega de las cebadas (II Sam. 21, 9), determinando el fin del período de sequía (II Sam. 21, 9-14). La elección del lugar de sacrificio y su ejecución plantea una similitud con el sacrificio regio de príncipes de sangre real, que recibe el nombre de capacocha, practicado en el imperio inca bajo la misma observación ecológica: "las nubes que traían la lluvia rondan por la cumbres, allí las tormentas estallan y las corrientes de agua descenden por las faldas de las montañas"³⁷. Este tipo de lluvia es desastrosa para las pequeñas plantaciones de Transjordania, pero llenan las cisternas de la estepa y no es nociva para el arbolado en general³⁸. No es de extrañar la asimilación de estas tormentas torrenciales con un dios colérico de la tempestad (Baal/Yahveh).

Un segundo canal utilizado por la lluvia es el viento del suroeste y del oeste, y cae en forma de precipitación suave, benéfica para las plantaciones agrícolas y los pastos de montaña, aunque, igualmente, la precede con frecuencia la tormenta. Este tipo de agua es la que espera Elías en una cumbre de la sierra del Carmelo desde el mar. Al igual que en reinado de David, el reinado de Acab sufrió una sequía durante tres años, profetizada por Elías (I Re. 17, 1). La historia, que consagra la separación entre Baal y Yahveh (I Re. 18, 21) en una clara proyección de la cúpula yahvística, muestra un espectacular ritual de la lluvia en una cumbre del Carmelo que termina con la celebración de un sacrificio humano (I Re. 18). El lugar del sacrificio escogido en un primer momento resalta de nuevo la situación significativa de las montañas para la magia de la lluvia; sin embargo, en el Muhraqa ("el lugar del sacrificio") solo se celebra la competición entre los sacerdotes de Baal y Elías (I Re. 18, 19). Las técnicas mágicas que utilizan ambos chamanes no son muy

³⁶ Weber, *op. cit.*, (nota 32), p. 26.

³⁷ P. Tierney, Un altar en las cumbres. Historia y vigencia del sacrificio humano, Barcelona 1991, p. 436.

³⁸ D. Canaán, Der Kalender des palastinischen Fallachen, *Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins*, 36 (1913), pp. 285-291.

distintas entre sí, la diferencia en el éxito de la función revierte en la materialización de Yahweh Sabaot por medio de un fuego sobrenatural (I Re. 18, 30-39). Ante el triunfo, es donde realmente entraría en juego el verdadero ritual de lluvia, Elías sacrifica a los sacerdotes de Baal, no encima de la montaña, sino en el wadi Cison (I Re. 18, 40) tras una larga caminata de al menos media hora. Otra vez la mirada se vuelve hacia las creencias inca o mapuche según las cuales cada montaña tiene su fuente de agua: un torrente³⁹, y de ahí, resaltar la plena significación hebrea hacia esta geografía ecológica, "No sois vosotros hijos de pecado, raza de mentira, encendidos de corrupción bajo el terebinto y bajo todo árbol frondoso, sacrificando niños en el lecho de los torrentes, en los huecos de las peñas?" (Is. 57, 5); de esta manera el valle de Ben Hinnom coincide, como ya se ha expuesto, con el wadi er-Sarabe. Una vez celebrado el sacrificio, Elías vuelve a subir a la cumbre y mira hacia el mar (I Re. 18, 43), repitiendo el mismo ejercicio siete veces (resulta anecdótico el numero de veces que Elías espera la lluvia, numero que delata los siete estados del chamán, y además, sea o no un fenómeno natural, más chocante aún es la conjunción de un periodo de tres años de sequía en los reinados de David y Acab) antes de notificar "ya suena gran ruido de lluvia" (I Re. 18, 41).

Los sonidos de la tormenta y el correr del agua se identificaban con los mugidos del toro, símbolo de Ba'al y, como no, de Yahweh (Ex. 29, 12; I Re. 12, 28-30), y debían ser realizados con los cuernos de este animal (o bien el sonido del cuerno de un carnero) durante las principales fiestas de Israel. La celebración coincidía con los periodos de inicio o finalización de las actividades agrícolas o ganaderas, concretándose entre el principio y el final de la estación estival (mayo-septiembre). En ellas, y durante el periodo de luna llena, había una gran concentración popular y se ejecutaban una sede de plegarias para la obtención de alimentos, e incluso, verdaderas liturgias hidrofóricas para la obtención de lluvia, como ha lugar en la fiesta de los Tabernáculos (Zac. 14, 16-17). La necesidad de lluvia temprana (primavera) y tardía (final del verano) era latente (Joel 2, 23), por lo que no es de extrañar la consumación de técnicas o rituales en favor de la propiciación de estas lluvias con la ejecución de prácticas sangrientas y por tanto, favoreciendo una verdadera ejecución del sacrificio humano. En este sentido, creo que se debe incidir una y otra vez en el sentido de una mentalidad claramente ecológica que se vería determinada por medio de estas lluvias que suponían la capacidad sustentadora en su futuro inmediato, de lo cual es lícito pensar que, si se acepta la hipótesis cruenta del ritual del *molk*, el sacrificio de niños/as de corta edad tuviera lugar en estas fechas, como sucede en los *tofet* del Mediterráneo⁴⁰.

³⁹ Tierney, *op. cit.*, (nota 37), pp. 439s.

⁴⁰ F.C. Fedele e G.V. Foster, Tharros: ovicapriini sacrificiali e rituali del Tofet, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), p. 37, llegan a la conclusión de una marcada periodicidad primaveral; L.E. Stager and S.R. Wolff, Child Sacrifice at Carthage: Religious Rite or Population Control?. Archaeological Evidence Provides Basis for a New Analysis, *Biblical Archaeology Review*, 10/1 (1984), pp. 47-48, dan un periodo comprendido entre 27 días tras el 1 de Marzo y finales del verano.

No se debe dejar de olvidar que, la zona del Líbano, sufrió una fuerte deforestación⁴¹ fruto de este proceso de intensa urbanización, necesidad de madera para la construcción urbana y naval, combustible esencial para la producción de fuego (calor e iluminación), y, en cierta medida, la pérdida de masa forestal debido a la puesta en marcha de nuevos terrenos para la roturación agrícola. Bien es cierto que, la colonización del Mediterráneo introdujo nuevas variables medioambientales ante nuevos territorios ocupados, pero la tecnología y la experiencia acumulada mantuvo la respuesta adaptativa de manera similar.

Respecto a la cuestión del alto índice de mortalidad infantil, argumento empleado por varios especialistas en religión fenicia, no por especialistas médicos, una serie de apuntes deben realizarse. Uno de los momentos críticos en los que se da con frecuencia la mortalidad entre la población infantil, es el momento que va desde el alumbramiento (con vida del feto) hasta un periodo de cuatro semanas después del mismo. Cabe señalar que gran parte de la misma es debida a la falta de asepsis en el cuidado obstetricio⁴². Si atendemos a los datos propuestos por V. French⁴³ para el mundo greco-romano, el 5% de todos los niños nacidos vivos antes de la edad de un mes y de 20.000 mujeres que dan a luz, 5 de ellas mueren⁴⁴. Por su parte K. Hopkins⁴⁵, estima que el 28% de los niños romanos que habían nacido vivos morían antes de su primer cumpleaños⁴⁶.

T.I. Molleson⁴⁷ advierte sobre la dificultad de establecer las medias en relación a la mortalidad infantil debido a que los enterramientos infantiles suponen:

- Enterramiento diferencial

⁴¹ J.P. Brown, *The Lebanon and Phoenicia. Ancient Text Illustrating their Physical Geography and Native Industries, 1: The Physical Setting and the Forest*, Beirut 1959; M.W. Mikesell, *The Deforestation of Mount Lebanon, The Geographical of Mount Lebanon*, 59 (1969), pp. 1-28.

⁴² En el mundo moderno donde no se aplican estos cuidados tiene lugar durante el alumbramiento una ratio de 50 muertes por 1000 nacimientos, viéndose esta cifra mantenida en relación al periodo entre el nacimiento y la 4 semana de vida: *World Health Statistics Annual* (1979), pp. 16-28. Si se incluyen las muertes en el último periodo fetal y en el alumbramiento, la probabilidad de mortalidad infantil sube de un 5% a un 8%.

⁴³ V. French, *Midwives and Maternity Care in the Roman World*, *Helios*, 13 (1987), pp. 69-84.

⁴⁴ C. Wells, *Ancient Obstetric Hazards and Female Mortality*, *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 51 (1975), pp. 1235-1249, afirma que la incidencia de la mortalidad femenina durante el alumbramiento en la Antigüedad ha sido significativamente sobrevalorada además, una dieta relativamente más pobre incidía en una vida más corta para las mujeres.

⁴⁵ K. Hopkins, *Death and Renewal, Sociological Studies in Roman History*, Cambridge 1983, p. 235.

⁴⁶ En poblaciones actuales, de carácter preindustrial, como ocurre en Africa, la tasa de mortalidad durante el primer año de la vida llega a alcanzar un ratio del 20-25%.

⁴⁷ T.I. Molleson, *The Archeology and Anthropology of Death: what the bones tell us*, en S.C. Humphreys and H. King, *Mortality and Immortality: the anthropology and archeology of death*, London 1981, pp. 15-32.

- No detección arqueológica
- Desaparición por erosión

El autor afirma que la mortalidad neonatal era muy alta 30-60%, cifra ésta que ha hecho pensar en infanticidios, aunque, como se ha podido observar en torno a la problemática del *molk*, esta hipótesis no está de moda. De 2 a 5 años la mortalidad natural vendría de la mano de enfermedades como disentería y gastroenteritis, aunque enfermedades como el cólera no son detectables. Los dientes muestran la existencia de severas enfermedades en los que sobreviven pero que sin embargo las padecen, y se puede suponer que un % falleciera por estas causas. Volvemos a recordar, a raíz de la mención de las hipótesis de este investigador, los problemas para determinar la edad muerte en niños recién nacidos, en contra de individuos jóvenes que se detecta claros indicativos como la erupción dental o la soldadura de las epífisis.

Solo resta señalar que según las estimaciones ofrecidas por S. Polgar⁴⁸, el índice de mortalidad antes de la edad reproductora en las sociedades de tipo preindustrial es de un 50%.

A modo de reflexión II. De la sorprendente y extraña costumbre del sacrificio humano en la Antigüedad

Curiosa es la percepción de parte de la historiografía en el sentido de negar o minimizar la realidad del sacrificio humano, y por ende, del sacrificio de niños, en las culturas que los propios investigadores estudian. Sirvan una serie de breves apuntes para evidenciar la práctica en las principales culturas del mundo antiguo.

Respecto a la muerte de la víctima, ésta es un seguro de vida (o calidad de vida segura) para aquellos en los que debe revertir los beneficios⁴⁹. En este contexto proceder a matar seres humanos se legitima como un aceptable acto de religión ritual⁵⁰.

⁴⁸ Polgar, *op. cit.*, (nota 11), p. 209; no obstante esto supone un ratio de 2.0, que dobla la población en cada generación. E.S. Deevey, The human population, *Scientific American*, 203, 1960, pp. 195-204, 8 nacimientos por mujer, si sobreviven 4 para reproducir (2 pueden ser mujeres), doblarían la población. A. Schultz, Some factors influencing the social life of primates in general and of early man in particular, en S.L. Washburn (ed.), *Social Life of Early Man*, 1961, (Viking Fund Publications in Anthropology, 31), pp. 91-105, entre 14 a 29 años, 15 años de fertilidad, 8 nacimientos con un intervalo de 23 meses entre ellos. Polgar, para sociedades preagrícolas reduce a 12 años la edad de fertilidad debido a la mortalidad maternal, 6 nacimientos, 3 sobreviven, ratio 1.5 da un 50% de incremento en cada generación.

⁴⁹ M. Bloch and J. Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge 1982, p. 8.

⁵⁰ M.F.C. Bourdillon, Introduction, en M.F.C. Bourdillon and M. Fortes (eds.), *Sacrifice*, London 1980, p. 14.

Mesopotamia

A.R.W. Green⁵¹, en su tesis doctoral, observaba y analizaba el sacrificio humano, tanto periódico como las denominadas por algunos autores “muertes rituales”, proponiendo que ya en “Mesopotamian records of the Post-Sumerian period, some indications of ritual killing may be extracted from four different classes of material; they are: (1) inferences concerning slaves and prisoners, (2) texts dealing with the matter of substitution, (3) excerpts drawn from the important New Year Festival, and (4) the burning of children upon altars”⁵².

Sobre un sello de Uruk⁵³ que muestra el asedio de una ciudad, en el que la escena que se desarrolla es la presentación de un prisionero al que parece ser se ejecutará si no se entrega la ciudad, que por el tamaño respecto a las otras figuras parece tener el tamaño de un niño, ¿el hijo del gobernante? Sin embargo, en los Anales Asirios no hay ningún testimonio que apunte a este sentido y tal vez se trate de la utilización de un ser humano, prisionero o socialmente no considerado, en este caso la figura de un infante, que proteja como un escudo humano al atacante.

En cuanto a las representaciones en varios sellos de colonias mercantiles asirias⁵⁴, A.R.W. Green acepta la interpretación de W.H. Ward⁵⁵ de 14 de estos cilindro sellos que muestran un toro, que ambos autores consideran un “bull-altar”, encima del cual hay una protuberancia con forma piramidal, interpretada como una llama, y bajo la cual en 3 de los sellos aparece una pequeña figura, que debe ser un niño en un papel de víctima sacrificial. Green señala que: “Therefore, he [Ward] observes that this could be a bronze bull being prepared for the immolation of the human victim”⁵⁶.

Anteriormente, varios habían sido los autores en señalar no sólo la ejecución de seres humanos, sino que éstos fueran de corta edad, es decir, niños. Así A.H. Sayce⁵⁷ en un ensayo afirma leer sobre un texto babilónico: “On the high places the son is burnt”, En años años más recientes esta hipótesis ha sido revisada. Wolfgang Röllig⁵⁸ manifiesta sus conclusiones sobre la existencia de tal evidencia: “In Mesopotamian gibt es für das

⁵¹ A.R.W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, (ASORDS, 1), Missoula 1975.

⁵² *Ibidem*, p. 86.

⁵³ D. Collon, *First Impressions. Cylinder Seals in The Ancient Near East*, London, 1987, p. 25, n° 752.

⁵⁴ De cuya paternidad, Green, *op. cit.*, (nota 51), p. 38: “the seals themselves may present features that are very different, and perhaps of indigenous origin”.

⁵⁵ W.H. Ward, *Cylinder Seals and Other Ancient Oriental Seals in the Library of J. Pierpont Morgan*, Washington 1910, p. 190.

⁵⁶ Green, *op. cit.*, (nota 51), p. 39.

⁵⁷ A.H. Sayce, On Human Sacrifice among the Babylonians, *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, 4 (1875), 25-31.

⁵⁸ W. Röllig, Kinderopfer, en E. Ebeling und B. Meissner (eds.), *Reallexikon der Assyriologie* 5, Berlin 1980, p. 601.

Opfern von Kindern--wie überhaupt für Menschenopfer--keinerlei sichere textliche Bezeugungen”.

Giovanni Pettinato⁵⁹ en un análisis de las festividades de la ciudad de Ebla, inserta una tercera fiesta llamada *i z i – g a r* en sumerio, y *ḫul/rumu*, literalmente “consagración” en eblaita, que, siguiendo a M. Dahood, podría con toda probabilidad hacer referencia a la práctica del sacrificio de niños y, por ende, a la práctica ejecutada por los púnicos durante el primer milenio a.n.e.⁶⁰

Ello recuerda la problemática en torno a la palabra *mlk* en los textos de Ebla, Mari y Ugarit haciendo referencia a una serie de divinidades semíticas⁶¹. H.P. Müller⁶² señala que estos dioses tienen “keiner Verbindung zu dem umstrittenden Terminus *mōlek* [in der Welt des Alten Testaments], der nichts mit einem Totenopfer zu tun hat”, siendo otro asunto, dependiente en relación a su análisis sobre la evidencia en Mari y en el Antiguo Testamento de dicho término⁶³. El autor sugiere que tanto A-kà-al-ma-lik (“verzehrt hat M.”) como Ip-ḫur-ma-lik (“vereinigt hat M.”), serían “Ersatznamen”⁶⁴ que se dan a un

⁵⁹ G. Pettinato, *The Archives of Ebla*, New York 1981, p. 257.

⁶⁰ En cuanto a sacrificios humanos cuyas víctimas son niños, véase para la zona de Siria-Palestina: H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris 1914, pp. 116-118, 188ss, 200, 282-283 y *passim*; R.A.S. Macalister, Human Sacrifice (Semitic), en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Firdion-Hyksos VI, 1913, pp. 862a-865a; R. Dussaud, Les sacrifices humains chez les Cananéens d'après les fouilles récentes, *Annales du Musée Guimet*, 34 (1910), pp. 77-109; A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920, pp. 369ss., 509; R. Dussaud, *Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, Paris 1949, p. 383 y *passim*, la cultura ugarítica habría dejado en sus textos literarios claras manifestaciones de sacrificios humanos, rito que los fenicios habrían recibido y perpetuado, así el sacrificio de un dios en la figura de Mot y Aqhat, o sacrificios humanos realizados por Anat con la finalidad de renovar y potenciar la energía vital de la divinidad (La interpretación de Dussaud era aceptada sin discusión por A. Herdner (Un nouvel exemplaire du Rituel, *Syria*, 33 (1956), p. 112) y C. Gordon (*Ugaritic Handbook*, (Analecta Orientalia 25) Rome, 1947, p. 246; Idem, *Ugaritic Manual*, (Analecta Orientalia 35) Rome, 1955, p. 289); E. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël. I. La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, pp. 212ss. plantea una posición análoga para los hebreos, de ahí que “les Hébreux n'ont pas eu plus de répugnance que leurs voisins pour le sacrifice d'enfants” (p. 214). Sin embargo, P. Xella (Sacrifici umani ad Ugarit? Il problema di NPš, *Studi e Materiali per la Storia delle Religioni*, n.s. 51 (1985), pp. 355-385 (Religione e Civiltà 2 (1973-1975), pp. 307-337) considera que los sacrificios humanos en el Próximo Oriente hasta la Edad del Hierro son un fenómeno marginal, “limitato nel tempo, nello spazio, nelle modalità, caratteristicamente correlato – in certi casi – a momento critici nello sviluppo socio-economico e al conseguente affermarsi di sistemi di valori connessi all'instaurarsi di un “ordine” politeistico” (p. 383), conclusión a la que llega el autor a través de establecer un estudio de la palabra *npš* en los textos ugaríticos.

⁶¹ G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, (JSOT Suppl. 43), Sheffield 1985, pp. 94-148.

⁶² H.P. Müller, Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu der Texte von Ebla, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 96 (1980), p. 14.

⁶³ Idem, מֹלֶכַּ *moloek*, en J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IV, Kohlhammer 1984, pp. 957-968.

⁶⁴ Idem, *op. cit.*, (nota 61), p. 12.

niño cuyo nacimiento tiene lugar dentro de una familia que recientemente se ha visto su número disminuido por la muerte de un niño.

Además, una prueba significativa de la intervención humana en los nacimientos viene expresada por la desproporción entre nacimientos masculinos y femeninos. La información extraída de las tablillas ugaríticas PRU II 80, PRU V 44 y CTA 81 arroja datos sobre 18 familias, de las cuales 9 tienen 2 hijos, 7 familias 1 solo hijo, y 2 con 3 y 6 hijos respectivamente; de los cuales sólo en 4 ocasiones se trataba de 1 hijo y una hija (aunque en dos casos sea una hija en ley, es decir, no natural), en una de 2 hijos y 1 hija, y en otra de 3 hijos y 3 hijas (en este caso todas hijas en ley)⁶⁵.

Grecia

Muchos mitos griegos, que teóricamente han sido considerados como relatos históricos, se veían en su narración envueltos con sacrificios humanos, a menudo de niños adolescentes (especialmente hembras), ejecutados por sus padres o con el consentimiento de sus padres. A menudo las mismas víctimas ofrecidas, iban al sacrificio de buena gana.

La historia griega más famosa relativa al sacrificio de una hija es aquella de Ifigenia, sacrificada por Agamenón en Aulis ante Artemis con el objeto de que permitiera la divinidad navegar hasta Troya a la flota griega (Esquilo, *Agamenón* 140-155, 198-248; Eurípides, *Ifigenia en Aulide* 1547-1597; *Ifigenia en Tauris* 18-24). Según Diodorus (XX, 14, 6), Eurípides obtuvo la idea para esta historia de la práctica cartaginesa. En algunas versiones Ifigenia es sustituida por un ciervo (Eurípides, *Ifigenia en Aulide* 1581-1589; *Ifigenia en Tauris* 28-29; Pausanias, III, 9, 3; Apollodorus, *Epitome* III, 21-22) y llega el personaje a ser una sacerdotisa de Artemis entre los taurios (Eurípides, *Ifigenia en Tauris* 34), una gente conocida por sus sacrificios humanos de extranjeros.

Agésilao, al igual que Agamenón, fue inducido durante un sueño a sacrificar su hija en Aulide antes de una expedición contra los persas. El sacrificó un ciervo en su lugar y su expedición falló (Plutarco, *Agésilao* VI, 4-6; Pausanias, III, 9, 3). Antes de la batalla de Leuctra, Pelópidas soñó que debía sacrificar una doncella de bellos cabellos. Sin

⁶⁵ W. Randall Garr, A Population Estimate of Ancient Ugarit, *Bulletin of the American Studies of Oriental Research*, 266, 1987, pp. 31-43. Este autor propone una población media en Ugarit de 5,25 personas. Según deduce del registro epigráfico, de 19 familias analizadas: 5 se constituyen con 3 miembros; 11 con 4 miembros; 2 con 5 miembros; 1 con 8 miembros.

Respecto a la composición del número de individuos que componen el núcleo familiar extendido en el antiguo Israel, L.E. Stager, *op. cit.*, (nota 30), pp. 18-20, éste consistía en el padre, la madre, los hijos no casados así como los hijos casados y sus esposas e hijos y los tíos paternos solteros, llegando a un número de 10-30 personas. A nivel nuclear, como el autor estadounidense recoge en la tabla nº 4, en una sociedad con grandes tasas de nacimiento y mortalidad, no era inusual que una pareja tuviera unos seis alumbramientos de los cuales solo dos niños sobrevivirían, conformando un tamaño familiar de cuatro individuos.

embargo, fue capaz de burlar la orden sacrificando en cambio un potro (Plutarco, *Pelopidas* XXI-XXII).

Dentro de estos relatos hay que mencionar al ateniense Erechtheus, quien supuestamente sacrificó a sus hijas para ganar una guerra contra Eleusis (Apollodorus, *Biblioteca* III, 15, 4; Eurípides, *Ion*, 278; Porfirio, *De Abstinencia*, II, 56; Clemente de Alejandria, *Exhortación a los griegos*, III). Las hijas de Jacinto fueron ejecutadas durante la guerra para evitar el hambre y la plaga, provocadas por una maldición de Minos. Las hijas de Antipoinos se sacrificaron por el bien del éxito tebano en una batalla con los orcomenos: un oráculo había declarado que el ciudadano más noble podría asegurar la victoria al matar por su propia mano, y su padre no estaba dispuesto a sacrificarlo (Pausanias, IX, 17, 1).

Hay también dentro de estos relatos una serie de sacrificios masculinos. Herodoto (II, 119) cita un extraño ejemplo de un hombre griego sacrificando niños; dice que Menelao sacrificó dos chicos egipcios en Egipto. El hijo de Creón, Menoeceus, durante la batalla de los Siete contra Tebas, se inmoló como sacrificio a Ares (Apollodorus, *Biblioteca*, III, 6, 7; Eurípides, *Fenicias*, 911-914).

Nephele salvó a Phrixos del sacrificio de su padre, y entre los descendientes de Phrixos el hijo mayor debía ser sacrificado si entraba en la ciudad (Apollodorus, *Biblioteca*, I, 9, 1; Pseudo-Plato, *Minos*, 315C; Herodoto, VII, 197).

Zeus en algunas ocasiones era, generalmente en fuentes tardías, asociado tanto con sacrificios humanos, como con acciones de canibalismo. Porfirio (*De Abstinencia*, II, 27) compara supuestos sacrificios a Zeus Lykeios con aquellos ofrecidos por los cartagineses. En el mismo pasaje explica los orígenes del sacrificio humano en relación al canibalismo que forzaba a los seres humanos ante la falta de otra comida. Según Pausanias (VIII, 38, 6), nadie que ingresaba en el recinto de Zeus Lykeios viviría más de un año, y aquellos que comían las entrañas de la víctima sacrificial llegaban a ser lobos (Platon, *Republica*, 565D). Sin embargo, la asociación del sacrificio de Zeus Lykeios con el canibalismo, como señala S. Brown⁶⁶, establece un paralelo inapropiado con el sacrificio de niños cartagineses, ya que no hay evidencia arqueológica o literaria que niños o animales sacrificados fueran ingeridos, aunque este pasaje ilustra la conexión en la mente de Porfirio de los dos hechos. El tema de matar y comer niños en la mitología griega ha sido discutido por Walter Burkert⁶⁷ y Albert Henrichs⁶⁸. Parece ser que hay constancia de alguna evidencia

⁶⁶ S.S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts*, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991, p. 185, nota 8.

⁶⁷ W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983, pp. 84-109.

⁶⁸ A. Henrichs, *Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies*, en J. Rudhardt et O. Reverdin (eds.) *Le sacrifice dans l'antiquité: huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève, 25-30 août 1980*, (*Entretiens sur l'antiquité classique* XXVII), Geneva 1980, pp. 225-226, nota 4.

arqueológica para el sacrificio de niños y el canibalismo en una casa del siglo V a.n.e. en Cnossos⁶⁹.

Los cretenses enviaban sus primogénitos a Delfos para ser sacrificados (Plutarco, *Theseus*, 16, citando la *Constitución de los Boceos*). Similar situación se ha observado en la noticia de Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, IV, 16, 7, en la que se cita a Porfirio, según la cual los cretenses tenían la costumbre de sacrificar sus niños a Cronos, al igual que menciona Athanasius (*Contra Gentes*, XXV, 23ss.). Clemente de Alejandría, *Protreptikos pros Hellenas*, III, 42, 5, quien cita a Antikleides en relación a que los Lyktianos, que habitaban en Creta, sacrificaban hombres a Zeus. Por último, hay que mencionar la historia del Minotauro que parece insertarse en esta tradición, semidios con cabeza de toro, al más puro estilo oriental, quien solicitaba que los atenienses enviaran a Creta siete muchachos y siete muchachas cada año, antes de que Teseo pusiera fin a este tributo con la muerte del Minotauro.

J.L. Angel observa que en Lerna, durante la Edad del Bronce Medio, del 2000 al 1200 a.n.e., la ratio de mortalidad infantil era del 30% y que esta ratio combinada con los recién nacidos y los abortos prematuros, probablemente excedía del 60%. Pero, como señala el autor, a pesar de esta alta mortalidad, la población se había doblado durante el mismo periodo.

Ya hemos hecho mención al hablar de las máscaras que los lacedemonios se azotaban con el fin de hacer correr sangre para Artemis Ortheia (Sextus, *Esbozos Pirrónicos*, III, 207; véase también Pausanias, III, 16, 9-11). J.B. Carter⁷⁰ sugiere que el santuario de (Artemis) Ortheia fue originalmente fundado por los fenicios y que la asociación de la diosa con la sangre humana estaba basada en los sacrificios de niños inicialmente ejecutados en ese lugar.

Al igual que los romanos, los griegos tanto en época clásica como posteriormente, exponían al niño débil, no querido, y deformado en el momento de nacer⁷¹, como lo indican diversas fuentes tanto literarias como mitológicas así como inscritas⁷².

El infanticidio de los hijos legítimos, incluso siendo los padres ricos, era tan común que Polibio (XXXVI, 17) le atribuyó la despoblación de Grecia: “En nuestro tiempo se ha dado en toda Grecia una tasa de natalidad baja y un descenso general de la población,

⁶⁹ P. Warren, Knossos: New Excavations and Discoveries, *Archaeology*, 37 (1984), pp. 48-55; Henrichs, *op. cit.*, (nota 67), p. 196, nota 2, 3; S.M. Wall, J.H. Musgrave and P.M. Warren, Human Bones from a late Minoan IB House at Knossos, *Annual of the British School at Athens* 81 (1986), pp. 333-388, quienes también discuten sobre otra posible evidencia para la edad de Bronce tardía en cuanto a sacrificios humanos dentro de la esfera griega.

⁷⁰ J.B. Carter, The Mask of Ortheia, *American Journal of Archaeology*, 91 (1987), pp. 355-384.

⁷¹ J. Boswell, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, New York 1988, p. 82

⁷² S.B. Pomeroy, Infanticide in Hellenistic Greece, en A. Cameron and A. Kuhrt, *Images of Women in Antiquity*, Detroit 1983, pp. 207-222.

debido al cual las ciudades se han quedado desiertas y la tierra ha cesado de dar frutos, aunque no ha habido ni guerras continuas ni epidemias... pues los hombres han caído en tal estado de presunción, avaricia e indolencia que no quieren casarse, o si se casan no quieren criar a los hijos que les nacen, o a lo sumo, por regla general, sólo a uno o dos”.

Conocido es que los espartanos, con el fin de criar niños robustos bajo la atenta observación de toda la comunidad antes que a juicio de sus propios padres, teóricamente exponían niños después de que eran inspeccionados por los más viejos de la tribu: las madres analizaban la condición física de recién nacidos a raíz de lavarlos en vino, con la creencia que de esta manera se provocaban convulsiones en el niño enfermizo (Plutarco, *Lycurgus* XVI, 1-2). Platón indica que niños con defectos o considerados inferiores eran ocultados (*Republica* 459E, 460C). En el *Theaetetus* (151B-C, 160D-161A) hace a Sócrates comparar ideas respecto a los recién nacidos, quien dice si era examinado y si se hallaba alguna carencia, no debía ser criado. En *Las nubes* (531-532), Aristófanes se refiere a una anterior obra suya, que había sido exhibida con el nombre de otro autor, como un infante expuesto por una mujer no casada pero hallado y criado por otra mujer.

Aristóteles, en su *Política* (VII, 16), especifica que un niño sano sería criado, pero anota que no era habitual para los griegos exponer niños principalmente para reducir el número de éstos⁷³; embarazos no queridos eran terminados mediante un aborto antes de que el embrión adquiriera vida y sentimiento, los indicadores de derecho para realizar un aborto y la edad de los padres estaría regulada.

Se debe contextualizar el infanticidio dentro de Atenas, en relación a la estructura política denominada *demokratia*, basada en el número de familias, *oikoi*⁷⁴, y en la propiedad de la tierra que determinaba el estatus social y la influencia política, posesión que recaía en los ciudadanos varones. De ahí que habría problema en tener un número demasiado elevado de hijos y entonces fragmentar la propiedad entre los herederos varones o en las dotes en el caso de las hembras. Por lo que los atenienses practicaban técnicas infanticidas como exponer a los recién nacidos. Así se aseguraba la continuidad del *oikos* con todas sus implicación social, religiosa, política y militar⁷⁵.

Tener dos hijos no era raro, tres se daban de cuando en cuando, pero prácticamente nunca se criaba a más de una hija. Poseidippos (fr. 11 Kock) señala que:

υἱὸν τρέφει πᾶς κἄν πένης τις ὦν τύχη,
θυγατέρα δέκτιθῃσι κἄν ἢ πλούσιος.

⁷³ En este sentido, véase: Boswell, *op. cit.*, (nota 66), pp. 83-85; G. van N. Viljoen, Plato and Aristotle on the Exposure of Infants at Athens, *Acta Classica. Proceedings of the Classical Association of South Africa*, 2 (1959), pp. 58-69; Eyben, *op. cit.*, (nota 1), pp. 37-38.

⁷⁴ El *oikos*, o familia, comprendía a todos los individuos de la misma, incluyendo los esclavos.

⁷⁵ P.V. Jones, *The World of Athens: An introduction to classical Athenian culture*, Cambridge 1984, pp. 157-162; E. Scott, *The archaeology of infancy and infant death*, (British Archeological Reports International Series 819), Oxford 1999, p. 69.

Un hijo es siempre criado, incluso si uno es pobre; una hija es expuesta, incluso si uno es rico.

De 600 familias a que se hace referencia sobre las inscripciones del siglo II en Delfos, un 1% criaba más de 2 hijas⁷⁶. Como señala Lloyd DeMause⁷⁷, las estadísticas de que se dispone sobre la Antigüedad revelan grandes excedentes de varones respecto de las mujeres; por ejemplo, en 79 familias que adquirieron la ciudadanía milesia hacia los años 228-220 a. de C. había 118 hijos y 28 hijas; 32 familias tenían un hijo y 31 tenían dos⁷⁸. Sin embargo, algunos autores persisten en argumentar que son simplemente causas naturales las que originan la elevada mortandad infantil, por lo que la intervención humana no sería necesaria⁷⁹.

No obstante, O. Longo⁸⁰ propone que la tasa de mortalidad en Grecia durante la Edad Clásica suponía un 40% entre los individuos de edad joven.

Etruria

Muchas de las urnas cinerarias tardías (alguna de las cuales pueden estar influenciadas por la iconografía púnica) ilustran escenas de muerte y sacrificio, de tipo mitológico, incluyendo el sacrificio de niños⁸¹.

⁷⁶ J. Lindsay, *The Ancient World*, Londres 1968, p. 168.

⁷⁷ Ll. De Mause, *Historia de la infancia*, Madrid 1982, p. 49.

⁷⁸ M. Golden, Demography and the Exposure of Girls at Athens, *Phoenix*, 35 (1981), pp. 316-331, afirma que la exposición de niñas en la Atenas clásica era mayor a un 10%. W.K. Lacey, *The Family in Classical Greece*, London, 1968, pp. 165, menciona que los antiguos griegos consideraban que la mujer, por su propia naturaleza, precisaba ser alimentada desde el mismo momento de su nacimiento en menor medida que el varón. La diferencia de número de hombres y mujeres se halla atestiguada desde época prehistórica producto del tratamiento diferencial del recién nacido. Birdsell, *op. cit.*, (nota 13), pp. 229-249, estima la tasa de infanticidio femenino en el Paleolítico entre 5 y 50 % de las niñas nacidas. Henri Vallois (The Social Life of Early Man: The Evidence of Skeletons", en S.L. Washburn (ed.), *Social Life of Early Man*, Chicago 1961, p. 225) tabuló los fósiles prehistóricos excavados desde los pitecántropos hasta los pueblos mesolíticos, hallando una tasa de masculinidad de 148 varones por 100 mujeres.

⁷⁹ D. Engels, The Problem of Female Infanticide in the Graeco-Roman World, *Classical Philology*, LXXV, (1980), pp. 112-120, parte de la hipótesis que, si una de cada cinco niñas (20%) era expuesta, esto habría tenido drásticas consecuencias a corto plazo para el tejido socioeconómico, ya que unida a una mortalidad infantil suficientemente elevada por causas naturales se corría el riesgo inmediato de despoblación. En contra de esta hipótesis W.V. Harris, The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Graeco-Roman World, *Classical Quarterly*, 32 (1982), pp. 114-116.

⁸⁰ O. Longo, Rapporti di riproduzione, "sacrifici" di adolescenti e controllo demografico nella Grecia Antica, *Centro Ricerche Documentazione sull'Antichità Classica. Atti*, vol. XI, Roma 1981, pp. 127-163.

Roma

En el año 97 a.n.e el Senado decretó el sacrificio humano como ilegal⁸². Posteriormente, Augusto prohibió a los romanos tomar parte en los sacrificios humanos realizados por los galos, y Tiberio y después Claudio intentaron forzar a los galos a cesar dicha práctica (Suetonius, *Claudius*, XXV; Plinius, XXX, 3). Los romanos debieron hacer frente a un problema similar, como se ha podido ya observar al tratar las fuentes clásicas relativas al *molk*, al intentar hacer cumplir la legislación contra el sacrificio humano en el Norte de Africa, donde la pena capital forzó a la clandestinidad de sus ejecutores, pero no pudo extinguir el ritual durante siglos (Tertuliano, *Apologeticum*, IX, 2-4; Porfirio, *De Abstinencia*, II, 27). Hadriano proscribió el sacrificio humano en todo el Imperio (Porfirio, *De Abstinencia*, II, 56; Lactantius, *Divinae Institutiones*, I, 21; Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, IV, 15, 6-9). Solo en el tercer siglo n.e. fue el sacrificio humano prácticamente eliminado.

M. Harris y E.B. Ross⁸³ han discutido sobre la idea que la homosexualidad y el infanticidio eran bastante comunes entre los ricos durante la época del Imperio ya que los modelos de herencia, las grandes dotes, y el coste de la influencia política hacía que una elevada fertilidad fuese una amenaza para la perpetuación de la fortuna de una familia. Más tarde, las altas cotas de despoblación hicieron elevar el índice de nacimientos como algo deseable e influyó, como se verá, en las actitudes cristianas contra el infanticidio.

Hasta el primer siglo n.e., a los padres romanos aún se les permitía matar un niño criado⁸⁴, y tanto los romanos republicanos como los imperiales, parece ser que, como se verá, exponían a los niños con deformidades⁸⁵. Una de las cuestiones que no se debe olvidar es aquella que los niños que eran abandonados, servían normalmente como fuente de esclavos⁸⁶.

El infanticidio no fue declarado delito punible con la pena capital hasta el año 374, con lo cual, por supuesto, no se puso fin a esta práctica cuando el cristianismo pasó a ser la religión del Estado.

⁸¹ E. Fiumi, *Volterra, il museo etrusco e i monumenti antichi*, Pisa 1976, figs. 95, 96, 99, 100; A. Boethius et alii, *Etruscan Culture, Land, and People*, New York 1962, pl. 40, 51; R. Bianchi-Bandinelli, *L'arte etrusca*, Roma 1982, figs. 65, 66, 68.

⁸² J.P.V.D. Baldson, *Roman Women: Their History and Habits*, London 1962, p. 246.

⁸³ Harris and Ross, *op. cit.*, (nota 2), pp. 82-85.

⁸⁴ Boswell, *op. cit.*, (nota 70), pp. 58-59.

⁸⁵ J.P. Nédau, *Être enfant a Rome*, Paris, 1984, pp. 190-204

⁸⁶ Respecto a la exposición en el imperio romano W.V. Harris, *Child-Exposure in the Roman Empire*, *Journal of Roman Studies*, 84 (1994), pp. 1-22.

Según Marco Tullio Cicerón (*De Legibus*, III, 8, 19), las Doce Tablas ordenaban que los niños con deformidad fuesen eliminados. Séneca (*De Ira* I, 15, 2) explica que tales muertes eran ejecutadas en un espíritu de razón, sin cólera⁸⁷:

... portentosos fetus exstinguimus, liberos quoque, si debiles monstrosique editi sunt, mergimus: nec ira, sed ratio est a sanis inutilia secernere

“....matamos a los engendros; ahogamos incluso a los niños que nacen débiles y anormales. Pero no es la ira, sino la razón la que separa lo malo de lo bueno”.

Tácito (*Germania* XIX), al ensalzar las virtudes de las mujeres de esta región y de la institución germana de matrimonio (claramente en contraste con las mujeres romanas y las costumbres romanas), manifiesta que para ellos limitar el número de niños o quitar la vida a alguno de ellos es abominable. Según Dionisio de Halicarnaso (II, 15), Rómulo estableció una ley en la que se prescribe que todos los varones y las primeras hembras nacidas debían ser criados, con la excepción del niño débil o deforme que debía ser exhibido para su evaluación por los cinco vecinos más próximos (estando de esta manera el asunto fuera de la familia que, en efecto, probablemente sería una idea griega más bien que romana)⁸⁸. Cuando el género era indeterminado o un niño con características hermafroditas se trataba de defectos tan malos o peores que otras deformidades. Livio (XXVII, 37, 5-7) describe las acciones llevadas a cabo en un caso de sexo incierto: los arúspices etruscos eran consultados y aconsejaban sacarlo al mar en un arca.

La ley de Rómulo (Dionisio de Halicarnaso, II, 15) incluso prohibía matar (no exponer) a niños menos de tres años. Esta provisión limitaba el derecho del cabeza de familia para determinar la vida o muerte⁸⁹, *iūs vitae ac necis*, de sus miembros familiares, un derecho ilustrado por la orden del emperador Augusto prohibiendo que el niño de Julia fuese reconocido o criado (Suetonio, *Augustus*, LXV), y el hecho de que Claudio echara fuera de su presencia a un niño desnudo que él suponía no era suyo (Suetonio, *Claudius*, XXVII). El padre tenía un derecho sin trabas hasta el primer siglo a.n.e. para poder quitar

⁸⁷ DeMause, *op. cit.*, (nota 76), p. 57: “A lo largo de los siglos, la mutilación de niños ha suscitado compasión y risa en los adultos, y ha sido la base de la práctica generalizada en todas las épocas de mutilar a los niños para mendigar, que se remonta a la <Polémica> de Séneca, que llega a la conclusión de que no era censurable mutilar a los niños expósitos: Mirad a los ciegos que deambulan por las calles apoyándose en sus cayados y a los de pies lisiados, y mirad también a los que tienen las piernas o los brazos rotos. Ese es manco, a aquél le han hundido los hombros deformándose los para que sus posturas grotescas muevan a risa... Vayamos al origen de todos estos males -un taller de manufactura de deshechos humanos- una cueva llena de miembros cortados a niños vivos... ¿Qué daño se ha hecho a la República? Por el contrario, ¿no se ha beneficiado a esos niños en cuanto que sus padres los habían abandonado?”.

⁸⁸ Sin embargo: Boswell *op. cit.*, (nota 66), p. 59; A. von Pauly und G. Wissowa (ed.), *Real-Encyclopädie der Classischen Altertums wissenschaft*, vol. XI Stuttgart 1922, p. 466.

⁸⁹ Hopkins, *op. cit.*, (nota 45), p. 243.

la vida de un niño ya criado, como queda reflejado por el caso de Fulvius cuyo padre le ordenó morir por tomar parte en la conspiración de Catilina (Salustio, *Catilina*, XXXIX).

La *Historia Augusta* (Didius Iulianus, VII, 9-10, también mencionada por Dion Casio, LXXIII, 16, 5) y Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VII, 10, 4, nos ofrecen la noticia de sacrificios de *pueri* o *παῖδες* por parte de los emperadores Didio Juliano⁹⁰ y Valeriano, al que se sumaría Heliogabalo (Cassio Dion, LXXIX, 11; *Historia Augusta, Antoninus Heliogabalus*, VIII, 1-2). Respecto a Valente, Ammiano Marcellino (XXIX, 2, 14) cuenta que no quiere reprimir la extracción de un feto del vientre de la madre viva con el objeto de interrogar a los *manes inferni de permutazione imperii* por parte del tribuno Pollentianus.

No obstante, algunos autores critican abiertamente en época imperial, el trato dado a los recién nacidos. En la Sátira VI, Juvenal critica abiertamente el aborto (VI, 593-601), el abandono de los niños (VI, 602) y el asesinato de hijastros e hijos adoptivos (VI, 627-643). Otro pasaje confirma que Juvenal ciertamente condenaba estas prácticas, comunes en la sociedad de su época: “Al niño se le debe mayor respeto” (XIV, 47).

Durante sus primeros años un niño, era especialmente vulnerable a la muerte por causas naturales y era, en base a algún vestigio legal y funerario, no considerado digno de luto total. Según Plutarco, bajo las leyes establecidas por Numa (*Numa* XII, 2) en relación al luto de un niño menor de tres años no debía de llorarse su muerte, mientras la duración apropiada del luto para niños entre las edades de tres y diez años, era de un mes por cada año de vida. Diez meses era el límite de luto similar a aquel para los adultos; solo después de diez años, por lo tanto, un niño alcanzaba estatus total como un miembro adulto de su familia. Según una ley romana tardía, en cuanto a los niños solo de un año, no se lloraba su muerte, y respecto a los niños de tres años eran llorados en su muerte tanto como los adultos. Mientras existen tumbas que fueron erigidas para conmemorar las muertes infantiles, éstas claramente son en un número menor a las muertes que pueden ser consideradas como acaecidas, e igualmente, se conmemoraba un menor número de muertes de hembras que de muertes masculinas⁹¹.

El aspecto económico de la muerte llevado a cabo por un padre respecto a los miembros familiares es enfatizado en algunas referencias al aborto y a la exposición o asesinato de recién nacidos por el bien de preservar una herencia para los otros niños del

⁹⁰ De este emperador Dión dice que “mató a muchos niños en un rito mágico”. En este sentido, de asociar las víctimas infantiles a ritos mágicos o prodigios, se halla la noticia de Suetonio (*Augustus*, XCIV, 3) quien cuenta que debido a un portentoso, el Senado “decretó que no se criara a ningún varón nacido en ese año”, o aquella de Plinio el Viejo (XXVIII, 4, 5: *alii medullas crurum quaerunt et cerebrum infantium*) que habla de los hombres que trataban de conseguir “el tuétano de la pierna y el cerebro de los niños pequeños”.

⁹¹ Hopkins, *op. cit.*, (nota 45), p. 225.

núcleo familiar⁹². Aquel deformado, débil, y algún recién nacido de sexo femenino eran considerados como un potencial peligro al patrimonio y por tanto, indeseables⁹³.

No por más que curiosa, dentro de la eliminación de niños, resulta la acusación de Ciceron contra el pitagórico Vatinius (*In Vatinium*, 14) de evocar los muertos ofreciéndoles sacrificios de niños, concretamente, *puerorum exta*⁹⁴.

La arqueología esboza un panorama que parece reafirmar lo anteriormente expuesto, así los 97 esqueletos de niños descubiertos en la villa romana de Hambleden no solo eran víctimas de infanticidio sino que se trataba de la primogenitura femenina no deseada de un esclavo⁹⁵.

En Ashkelon⁹⁶ la muerte de los restos infantiles hallados, fue causada por infanticidio y según el examen de los huesos largos se observa que los niños tenían aproximadamente la misma edad, tratándose de recién nacidos. Según los análisis de ADN sobre 43 fémures izquierdos, se hallaron un total de 19 especímenes: 14 varones y 5 hembras, por lo que parece ser que si el ejemplo es representativo de unos 100 neonatos hallados, dentro de una cloaca (pozo), habría preferencia por el infanticidio masculino. Aunque parece que el lugar, un pozo colocado bajo una casa de baños, la cual podría haber servido como un burdel, podría indicar la preferencia de dar salida en vida a las hembras.

Cristiano Grottanelli⁹⁷, presenta para el mundo romano y, posteriormente, cristiano una serie de textos que contradicen la imagen de negacionismo de estas sociedades en relación a la posible práctica del sacrificio humano. Así, con sustitución de víctimas, las Saturnalia (17 de Diciembre), las Comptalia (entre Diciembre y Enero)⁹⁸, los Argei (14 de Mayo), las Vulcanalia (23 de Agosto), las Feriae Latinae o la Expiatio d. fulmini, para el

⁹² Baldson, *op. cit.*, (nota 80), pp. 192-193; Hopkins, *op. cit.*, (nota 45), pp. 96-97; Harris and Ross, *op. cit.*, (nota 2), pp. 82-83.

⁹³ Respecto a la práctica del infanticidio femenino E. Scott, Killing the Female? Archaeological Narratives of Infanticide, en B. Arnold and N.L. Wicker (eds.), *Gender and the Archeology of Death*, Walnut Creek 2001, pp. 3-21.

⁹⁴ Dejamos de lado el relato en torno a Catilina, quien según testimonio de Dion Casio (XXXVII, 30, 3) habría hecho matar a un *pai* "sobre cuyas vísceras habría hecho jurar a sus secuaces comiéndolas después, aunque según Plutarco (*Cicerón*, 10, 4) sería un ser humano dividiendo la carne con ocasión del pacto, por contra, Salustio (*De coniuratione Catilinae*, XXII) habría hecho beber sangre humana a los conjurados mezclada con vino.

⁹⁵ S.S. Frere, *Britannia*, London 1978, pp. 303-304.

⁹⁶ P. Smith and G. Kahila, Identification of infanticide in archeological sites: A case study from the late Roman-early Byzantine periods at Ashkelon, Israel, *Journal of Archeological Science* 19 (1992), pp. 667-675.

⁹⁷ C. Grottanelli, Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine, *Archiv für Religionsgeschichte*, 1 (1999), pp. 41-59.

⁹⁸ Macrobio, *Saturnalia*, I, 7, 34, insistiendo sobre el originario sacrificio humano de los Comptalia, que a su vez sería fruto de una sustitución de niños a los adultos "aliquamdiu observatum ut pro familiarum sospitate pueri mactarentur deae matri Larum".

universo romano. O las polémicas relativas a los cristianos recogidas por Tertuliano, *Apologeticum*, IX, 1-4, en relación a las acusaciones contra los cristianos de banquetes canibalísticos incestuosos según los paganos; *Kata tōn Khristianōn*, en el que el autor acusa a los cristianos de canibalismo y bestialismo; Agustín, *Civitate Dei*, XVIII, 53-54, en el que se acusa a San Pedro a través de un texto oracular de la muerte y del desmembramiento de un *puer anniculus*, un niño de un año, o, del mismo autor, la referencia en *De Heresibus*, 26-28, donde lanza una acusación parecida contra los montanistas, a quienes usarían la sangre de un *puer anniculus* al que se le hacían pequeños pinchazos, para celebrar la eucaristía, mezclando esta sangre con harina. Si el niño moría era un mártir, si vivía llegaba a ser un gran sacerdote.

A. McGowan⁹⁹ menciona que idénticos rituales se atribuyen a los banquetes iniciáticos cristianos donde con los cuchillos habrían quitado la vida a niños (*infantes*), mojando el pan en la sangre, y en un momento dado habrían tenido lugar relaciones sexuales entre madres e hijas. Evidentemente, una serie de respuestas frente a las acusaciones por parte de los autores cristianos no se hizo esperar.

Sin embargo, la oposición al infanticidio, incluso por parte de los Padres de la Iglesia, muchas veces parecía estar basada más bien en la preocupación por el alma de los padres que por la vida del propio niño, como sugiere la noticia de Justino Mártir (*Apologías*, 2, 12-13) “Para que no hagamos mal a otros o cometamos un pecado, se nos ha enseñado que es inicuo abandonar a los niños, incluso a los recién nacidos, primero porque vemos que casi todos los que son abandonados (y no sólo las niñas, sino también los varones) acaban en la prostitución”.

La práctica de eliminar a los miembros de menor edad es recogida por Filón de Alejandría (*De specialibus leges*, III, 114-115) con todo detalle: “Algunos de ellos lo hacen con sus propias manos; con monstruosa crueldad y barbarie ahogan y apagan el aliento de los recién nacidos o los arrojan a un río o a las profundidades del mar, después de atarlos a un cuerpo pesado para que se hundan más rápidamente bajo su peso. Otros lo llevan a un lugar desierto para abandonarlo allí, esperando, según dicen, que se salven, pero en verdad dejándoles para que sufran el más triste destino. Pues todos los animales que se alimentan de carne humana acuden al lugar y se regalan a placer con los niños, magnífico banquete que con ellos ofrecen sus únicos guardianes, quienes más que nadie deberían protegerlos, sus padres y sus madres. También las aves carnívoras descienden al suelo y devoran los fragmentos”.

Respecto a la tasa de mortalidad en Roma durante la época del Imperio, según se puede deducir de los datos epigráficos, Moretti¹⁰⁰ propone que 1/3 moría antes de alcanzar la edad de 18 años.

⁹⁹ A. McGowan, *Early People. Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century*, *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1994), pp. 413-414.

¹⁰⁰ L. Moretti, *Statistica demografica de epigrafica: durata media della vita in Roma imperiale*, *Epigraphica*, 21 (1959), pp. 60-78.

Se posee además, información relativa al momento del alumbramiento en el mundo romano que parece no diferenciarse de lo anteriormente visto para el mundo bíblico. Curiosa es la consideración del estado de gestación, para ello, el *Digesto*, presenta una serie de aclaraciones en relación al feto:

partus enim antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum

“antes que el feto nazca es parte de la mujer o de sus visceras”

(*Digesto*, XXV, 4.1.1)

partus nondum editus homo non recte fuisse dicitur

“un feto todavía no nacido no es correctamente dicho que sea un ser humano”

(*Digesto*, XXXV, 2.9.1)

A pesar de que un gran número de niños morían durante el primer año de vida, pocas tumbas de niños de menos de un año se conocen en Italia, lo que no prueba que no fueran enterrados. Sin embargo, choca este tratamiento con la cantidad de divinidades y rituales conectados con el momento del nacimiento.

Egipto

En una de las raras referencias al sacrificio de niños, Rufino (*Historia Ecclesiastica* II, 24) menciona que cabezas de niños eran preservadas en un templo de Alejandría. Lollianos, en su obra *Phoinikika*, del siglo II n.e.¹⁰¹, menciona que algunos iniciados, probablemente los rebeldes *buokoloi* del delta egipcio, sacrificaban un niño, sacándole el corazón repartiéndolo después de haberlo asado y condimentado con aceite y harina, pronunciando un juramento de fidelidad recíproca, comiéndolo posteriormente a la vez que bebían sangre o vino y mantenían relaciones sexuales. De igual forma, y con una datación similar, se presenta el relato de Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, III, 15, donde varios ladrones egipcios son descritos intentando sacrificar a la joven protagonista, Leucippe, con una detallada relación del ritual¹⁰².

Más evidente resulta el texto recogido en el Papiro de Oxyrinco, IV, 744. De época romana, se trata de una carta que un marido, fuera por viaje de negocios, envía a su esposa

¹⁰¹ A. Henrichs, *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, Bonn 1972.

¹⁰² Respecto a esta situación de gente al margen de la ley en el delta del Nilo en época romana, véase: F.J. García y J.M. Luque, Los sacrificios humanos y la ciudad de Roma en época de los Severos, en J. Alvar, C. Blázquez y C.G. Wagner (eds.), *Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo*, (ARYS, 7), Madrid 1995, pp. 179-183.

embarazada¹⁰³. En ella da instrucciones precisas a la hora del alumbramiento. Estas se reducen a:

ἐὰν πολλά πολλῶν τέκῃς, ἐὰν ᾤῃ ἄρσενον, ἄες, ἐὰν ᾤῃ θήλεα, ἐκβαλε.

"Si como puede suceder, das a luz un hijo, consévalo, si es mujer, abandónala".

A modo de reflexión III. La condición social del recién nacido

En un trabajo anterior se señalaba que como "estudiosos de las sociedades del mundo antiguo podemos ofrecer numerosos ejemplos en los que actúa esa definición cultural de lo biológico que ha sido utilizada frecuentemente para negar o minimizar la incidencia del infanticidio, así como contextos en los que las presiones reproductivas han actuado en la dirección de estimular una actitud favorable hacia la práctica del infanticidio y otros comportamientos antinatalistas"¹⁰⁴.

La medicina antigua parece, por su parte, no haber incidido mucho sobre la vida del recién nacido. Así, Sorano, médico romano del siglo II, respecto a la práctica de la ginecología señala que es el arte de decidir "como reconocer al recién nacido digno de ser criado" (*Gynaecia*, II, 9-10). El propio Hipócrates presenta esta pregunta de un modo natural en el mismo sentido "que niños convendría criar" (*Acerca del feto de 8 meses*, 10).

Respecto al punto de vista jurídico, la situación del recién nacido, y en concreto, la acción de la muerte por infanticidio cuando era cometida por la mujer, o el aborto, no eran castigados por atentar contra la vida del niño, sino por privar al padre de su derecho legítimo a la descendencia¹⁰⁵ o al Estado, cuando es promotor de políticas natalistas, de un nuevo miembro para su sociedad siempre en consonancia con el rechazo de la obediencia expresa al marido pues es éste el que debe decidir sobre la vida o la muerte de los miembros del grupo familiar, como desde época asiria se registra: "Si una mujer se provoca a sí misma un aborto (y) los cargos (y) las pruebas están en su contra, será empalada (y) no se le enterrará. Si se encubrió (?) a esa mujer cuando perdió el fruto de su vientre (y) no se informó al rey..." (*Leyes MesoAsirias* 53). Así pues, la mentalidad

¹⁰³ J.A. Shelton, *Oxyrhynchus Papyri 7444 (Select Papyri 105), As the Romans did. A source book in Roman history*, Oxford 1988.

¹⁰⁴ C.G. Wagner, L.A. Ruiz Cabrero y V. Peña Romo, La mortalidad infantil en el mundo antiguo: causas biopatológicas y conductas culturalmente pautadas. Consideraciones a propósito del debate sobre la incidencia del infanticidio, en J.D. Villalain Blanco, C. Gómez Bellard y F. Gómez Bellard (eds.), *Actas del II Congreso Nacional de Paleopatología*, Valencia 1996, pp. 63-67

¹⁰⁵ E. Nardi, *Procurato Aborto nel Mondo Greco-Romano*, Milano 1971.

antigua sobre el aborto, la contracepción y el infanticidio era muy distinta de la nuestra actual con la que pretendemos muchas veces explicar aquella problemática¹⁰⁶.

Uno se encuentra por tanto ante una sensibilidad hacia el niño muy distinta a la que impera en nuestros días, que resulta por cierto históricamente muy reciente¹⁰⁷. Esta situación hace que un análisis en profundidad del tema en relación al infanticidio o al trato de la infancia en la Antigüedad, si no se tiene debidamente en cuenta, pueda entorpecer nuestra comprensión y nuestro análisis.

Uno de los hechos principales que se debe tener en cuenta es el momento en que al niño se le reconoce como tal, es decir, cuando es considerado por primera vez socialmente. Dicho momento no coincide con el alumbramiento, caracterizado por el parto, sino por el reconocimiento paterno que implica su anuncio al resto de la comunidad. El nacimiento¹⁰⁸ no era por tanto un hecho biológico sino social, así, como ya se ha expuesto para el mundo hebreo los hijos no eran presentados en el templo hasta un mes después de su alumbramiento en el caso del primogénito (Núm. 18, 16), tras la circuncisión celebrada a los ocho días en un primer momento (Ex. 22, 28-29), más treinta y tres días para el resto de los hijos varones, y setenta y seis días tras dos semanas (tiempo este símil al guardado durante la menstruación) si era niña (Lev. 12).

En el mundo romano, el nacimiento era un fenómeno que concernía a toda la familia y significaba una alteración en la relación entra la familia y la esfera sagrada¹⁰⁹. El nacimiento social se llevaba a cabo a través de la presentación al padre, comprendiendo varias fases su incorporación a la sociedad religiosa por medio de la celebración de la *lustratio*. El 8º día del nacimiento de una niña o el 9º de un niño era llamado *dies lustricus*,

¹⁰⁶ Ello se advierte también en la posición de los filósofos que, si bien por lo general admiten y defienden que la procreación es el principal objetivo del matrimonio, mantienen al mismo tiempo la necesidad de una planificación familiar, salvo los estoicos tardíos que vivieron tiempos de despoblación y, por supuesto, los apologistas cristianos cuyas furiosas diatribas no constituyen solamente una muestra de su retórica contra el paganismo, sino la clara evidencia de que la gente seguía practicando diversas formas de control de la natalidad (Eyben, *op. cit.*, (nota 1), pp. 62-74).

¹⁰⁷ DeMause, *op. cit.*, (nota 76), pp. 15s.

¹⁰⁸ La parturienta se sentaba sobre dos piedras separadas (Ex. 1, 16), aunque en ocasiones de esterilidad, al entregar una sierva al marido, al concebir se paría sobre las rodillas de la persona estéril: Bilhá sobre Raquel (Gén. 30, 3). Siendo recogido el niño sobre las rodillas del padre: los hijos de Makir, hijo de Manasés, sobre las rodillas de José (Gén. 50, 23), o el caso de Job (Job 3, 12). Asistía una comadrona (Gén. 35, 17; 38, 28; Ex. 1, 15). Según Jr. 20, 15, el padre no se hallaba presente en el parto. Se lava al niño, se le restriega con sal y se le faja (Ez. 16, 4; Job 38, 8-9).

¹⁰⁹ En cuanto al papel de las parturientas, además de lo descrito por Soranus (*Gynaecia*, 2, 5), según Varrón (*de vita populi romani*, frag. 81) la partera cortaba el cordón umbilical y era la persona que comprobaba la viabilidad del niño (asimismo Soranus, *Gynaecia*, 2, 10) colocando al niño sobre el suelo. La protección de la mujer durante y después del parto se realizaba a través de las divinidades Intercidona, Pilumnus y Deverra (Augustín, *Civitate Dei*. 6, 9 citando a Varrón). Cuando el niño se consideraba que tenía posibilidades de sobrevivir, un sacrificio de carne era ofrendado para las divinidades.

el día de purificación (Plutarco, *Quaestiones Romanae*, 2), siendo el niño y la madre purificados ese día. El niño recibía el *praenomen* y entraba a formar parte como miembro de la familia. Entre ambos momentos se extiende un tiempo en el que el recién nacido carecía de existencia como tal, y en el que su supervivencia quedaba enteramente a disposición de la voluntad de sus progenitores, generalmente del padre. Es entonces cuando más fácil es que sea víctima del infanticidio, aunque no siempre se admita como tal, como ocurría con la exposición de niños tan extendida en el ámbito grecorromano¹¹⁰.

Sin embargo, a pesar de ese reconocimiento inicial, la vida del niño, y sobre todo de la niña, no estaba a partir de entonces del todo libre de ser objeto de otras prácticas, a menudo encubiertas, pero no por ello menos nocivas para su supervivencia. Su supervivencia a nivel social, por tanto, no estaba totalmente garantizada hasta el momento mismo en que se convertía en un individuo socialmente útil (para un romano este momento llegaba a los 17 años cuando dejaba la *toga pretexta* y tomaba la *viril*, es decir, con el paso de la infancia a la vida pública (Suetonio, *Augusto*, 66: *dies viriles togae*).

En este tiempo, los límites imprecisos entre salud y enfermedad constituían uno de los factores de riesgo que podían actuar después del momento del reconocimiento inicial del niño. La escasa preocupación de la medicina antigua contribuía notablemente a ello¹¹¹. Hipócrates simplemente proporciona una lista bastante incompleta de los males que pueden sobrevenir a los recién nacidos y a los niños sin prescribir ninguna acción terapéutica; otros, como Oribasio, van más lejos en su indiferencia y sólo se preocupan de la higiene y la dietética, sin ningún planteamiento terapéutico.

A la escasa acción médica, se debe añadir que los cuidados diferenciales y la discriminación alimenticia contribuían, sobre todo en las niñas, a aumentar poderosamente el riesgo de muerte. Es de sobra conocido que las sociedades patriarcales en la antigüedad veían en la figura del primogénito varón la proyección de la familia, y en la figura de las hembras nacidas un elemento disgregador del patrimonio familiar, y en consecuencia de su fuente de alimentación. Esta queda reflejada en los templos mesopotámicos a través de un sistema de distribución, según el cual las raciones se repartían teniendo en cuenta el sexo, la edad, la posición social y el tipo de trabajo¹¹², siendo el cabeza de familia el más beneficiado en sus raciones, manteniendo a las hembras sometidas a dietas menos

¹¹⁰ G. Glotz et G. Humbert, Expositio, en C. Daremberg et E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, vol. II, 1, Graz, 1969, pp. 930-939.

¹¹¹ "La médecine de la première enfance semble bien la parente pauvre de la médecine antique. Aucun médecin ne semble s'y intéresser vraiment à fond" (R. Etienne, *La Conscience Médicale Antique et la Vie des Enfants, Annales de Démographie Historique: Enfant et Sociétés*, (1973), pág. 42).

¹¹² La distribución de alimento en Mesopotamia se efectuaba en condiciones normales con una periodicidad mensual y, aparte de los cánones propios de la divinidad, los factores de reparto eran: el sexo, la edad, la posición social y el tipo de trabajo desempeñado (I.J. Gelb, *The Ancient Mesopotamian Ration System, Journal of Near Eastern Studies*, 24 (1965), p. 232; A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1968, pp. 95-96).

nutritivas que las reservadas a los hombres y los muchachos, por lo que tenían una esperanza media de vida de 5 a 10 años inferior a la de los hombres¹¹³.

No solo existía posibilidad de un infanticidio más o menos directo, como sucede en el caso de la exposición o abandono, sino que otras causas consideradas "naturales" encubrían comportamientos, conscientes o no, destinados a acabar con su vida. La creencia en demonios o potencias maléficas explicaban a menudo las misteriosas muertes de niños¹¹⁴. Entre los asirios y babilonios se hallaba la figura de Pazuzu que atacaba a la mujer y al feto durante el estado de preñez avanzada o en el momento del parto. No se debe descartar un elevado número de abortos naturales entre la población de la antigüedad, ya que éstos, y hasta las actuales mejoras sanitarias, suponían "hasta un 25% de los embarazos al cabo de cuatro semanas"¹¹⁵, sin embargo no hay que obviar la supresión intencionada del niño en el momento del parto encubierta bajo la forma de un aborto natural. De mayor importancia era la figura de otra de éstas potencias, Lamashtu, quien atacaba al niño durante el periodo de impureza de la madre, cuya acción podría encubrir tanto la posibilidad de una enfermedad por la que el niño rechazaba el alimento ofrecido por la madre, o el estrangulamiento o la asfixia de la criatura. Curiosamente la aparición de este tipo de demonios continuó dentro del mundo de tradición cristiana o musulmana¹¹⁶.

Por otro lado, en el resto del mundo antiguo, muchas de las enfermedades que afectaban a los niños eran atribuidas a la intervención de demonios. Ahora bien, las enfermedades epidémicas como el sarampión, la tos ferina, la varicela... (que en la actualidad atacan casi exclusivamente a la población infantil) no fueron suficientes para diezmar a la población, ya que las tasas elevadas de fertilidad reemplazaban inmediatamente con el nacimiento de nuevos individuos las pérdidas ocasionadas por las epidemias, y las respuestas a éstas dotaron de elementos de inmunidad, quedando las infecciones estabilizadas en un periodo entre 120 a 150 años¹¹⁷.

La mayor incidencia de la mortalidad femenina incidía de forma directa en la tasa de fertilidad, y por tanto en el crecimiento de la población. Al igual que muchas sociedades

¹¹³ Harris and Ross, *op. cit.*, (nota 2), p. 91.

¹¹⁴ DeMause, *op. cit.*, (nota 76), p. 30. "Los antiguos tenían a Lamia y Striga, quienes, al igual que su prototipo hebreo Lilith, se comían a los niños crudos y que, junto con Mormo, Canida, Poine, Acco, Empusa, Gorgona y Ephiatte, fueron <inventadas en beneficio de un niño, para que fuera menos imprudente e ingobernable>", según Diógenes Crisostomo, *Discursos*, V, 16, estos mitos hacen al niño menos impetuoso e indómito. Además, estas potencias posteriormente se utilizan para aterrorizar al niño DeMause, p. 32 Dion Crisostomo, *Discursos*, V, 17, decía que "mediante imágenes aterradoras se disuade a los niños cuando quieren comer o jugar o cualquier otra cosa inoportunamente" y se discutían las teorías sobre su uso más eficaz, *Discursos*, LXVI, 20: "Yo creo que cada muchacho tiene miedo de algún demonio o duende propio y suele asustarse cuando se le evoca; por supuesto, los niños que son naturalmente medrosos gritan sea cual sea el objeto utilizado para asustarlos".

¹¹⁵ Harris and Ross, *op. cit.*, (nota 2), p. 14.

¹¹⁶ E. Lichty, Demons and Population Control, *Expedition*, 13 (1971), p. 24.

¹¹⁷ McNeill, *op. cit.*, (nota 35), pp. 59-60.

preestatales, en el mundo antiguo existía un marcado sesgo en contra de las hembras en la práctica del infanticidio.

Sólo resta volver a llamar la atención acerca de que a pesar de los condicionamientos biológicos existieron en la antigüedad mecanismos culturales que incidieron en los índices de mortalidad infantil. La falta de restos de enterramientos infantiles, debido a su no plena consideración social, hace difícil establecer un análisis efectivo del mundo que rodeaba a la infancia.

Sin embargo, el hijo era la esperanza de la familia, de ahí la noticia de Estrabón XVII, 2, 5 «Alimenta a todos los hijos que les nacen». Claro está, que este autor de época de Augusto, se ve influenciado por la política natalista del emperador.

* * * * *

Respecto a la cuestión que nos ocupa, aquella de la problemática del *molk*, a la vista de lo expuesto, se puede concluir que los datos, tanto literarios, arqueológicos como epigráficos, en sí mismos no son concluyentes desde un punto de vista clásico en su análisis. En ocasiones, un acercamiento a los mismos viene condicionado por la actual preocupación en torno a la infancia. De ahí que como M.S. Bergmann señala, “We have a particular difficulty in understanding this phenomenon because the Judeo-Christian tradition has accustomed us to regard God as an ego-ideal. Therefore how could God tolerate human sacrifices?”¹¹⁸; o como P.W. van der Horst¹¹⁹ sugiere: “The historical reality of child sacrifice in ancient (and indeed modern) civilisations is an unpleasant reality, particularly, as van der Horst comments, if such a practice is attested within a culture that has played some role in the formation of one’s personal world-view”.

Por ello, se debe intentar un acercamiento que aúne los campos históricos, filológicos y epigráficos, con un enfoque desde el campo de la antropología a fin no solo de intentar demostrar el sacrificio efectivo dentro del ritual cuya realidad es el paisaje de los santuarios denominados *tofet*¹²⁰, sino de intentar un acercamiento a las causas que pudieron ocasionar su surgimiento en el universo fenicio.

¹¹⁸ M.S. Bergmann, *In the Shadow of Moloch: The Sacrifice of Children and Its Impact on Western Religions*, New York 1992, p. 22.

¹¹⁹ P.W. van der Horst, “‘Laws that were not Good’: Ezekiel 20:25 in Ancient Judaism and Early Christianity”, in J.N. Bremmer and F. García Martínez (eds.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honour of A.S. van der Woude*, Kampen 1992, 94-118.

¹²⁰ Área sagrada rodeada por un muro en la que se hallan urnas que contienen restos calcinados de niños y animales generalmente de corta edad. En un primer momento las urnas se colocan en las depresiones naturales del terreno natural, o en oquedades realizadas sobre el mismo, siendo cubiertas por montones de

En este sentido, cabe recordar las palabras de N. Davies en relación al sacrificio de niños: “En todo caso, el incidente parece concordar con el concepto, corriente en otras partes del mundo, de que si un hijo –o un niño que le sustituya– es sacrificado, los dioses proporcionarían una prole más abundante”¹²¹. No cabe duda que atendiendo a los datos proporcionados por los análisis de tipo paleopatológico se observa una periodicidad en la muerte de los restos incinerados en razón de la edad de las víctimas de tipo animales o del material combustible empleado¹²². Estacionalidad del ritual que ya Plinio (*Naturalis Historia*, XXXVI, iv, 39) observaba de tipo anual.

Además, las divinidades principales de estos santuarios, Ba'al Eammon y su paredra Tanit, se insertan en el mundo de las creencias no solo de ultratumba sino que rigen, dentro de sus atributos, los elementos propiciatorios de la fecundidad y la fertilidad.

El sostenimiento de una hipótesis de tipo funeraria¹²³ incide sobre todo en el análisis de las fuentes literarias, sobreestimando el valor de las mismas, incidiendo en tres puntos esenciales: la falta de mención del sacrificio entre los grandes historiadores griegos y romanos, la dependencia de unas con otras y el juicio negativo de los autores clásicos sobre el mundo fenicio-púnico. Sin embargo, no se debe menospreciar la información aportada, ya que claramente sigue la ejecución de los rituales expuestos, un modelo base acorde a las prácticas de tipo religioso: situación crítica, sacrificio, solución de la crisis. A ello se debe añadir, que si se intenta la consonancia con el resto de materiales para el estudio del *molk*, puede sostener la existencia de un cementerio de niños recién nacidos o fetos¹²⁴. En primer lugar, el número de individuos depuestos ronda el centenar

pedras pequeñas. Posteriormente comienzan a enterrarse debajo de estelas votivas, siendo éste un elemento no original del recinto sagrado.

¹²¹ N. Davies, *Sacrificios humanos*, Barcelona 1983, p. 70.

¹²² Véase nota 40 de estas conclusiones.

¹²³ Sobre todo en auge a partir de la exposición en el Palazzo Grassi de Venezia en 1988 de *I Fenici*, en cabecada por Sabatino Moscati y seguida por varios investigadores italianos, S. Ribichini, P. Xella, A. Simonetti, franceses como M. Gras, P. Rouillard o J. Teixidor, o tunecinos con H. Bénichou-Safar, M.H. Fantar o A. Ferjaoui, entre otros.

¹²⁴ Sin embargo, S. Moscati, ve imposible la explicación por orden demográfico (*Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?*, (Quaderni dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Problemi attuali di Scienza e di Cultura 261), Roma 1987, p. 8), dada la elevada mortalidad infantil en la época (W. Suder, Tophet à Carthage. Quelques remarques sur le rite funéraire et les problèmes démographiques, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Roma, 9-14 Novembre 1987), (Collezione di Studi Fenici 30), Roma 1991, pp. 407-409). S. Ribichini (*Il Tofet e il sacrificio dei fanciulli*, (Sardò 2), Chiarella-Sassari 1987, pp. 44s.) opina que un control de los nacimientos es difícilmente aceptable, especialmente por los límites del infanticidio en la antigüedad, difundido solo limitadamente a casos particulares (hijos deformes o restricciones económicas) y que no explicarían el amplio número de deposiciones en los *tofet*. P. Xella (*Tendenze e prospettive negli studi sulla religione fenicia e punica*, *Atti II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Roma, 9-14 Novembre 1987), (Collezione di Studi Fenici 30), Roma 1991, p. 428 nota 73) habla de una “inaccettabile impostazione”.

en el *tofet* de Cartago, según las estimaciones de L.E. Stager¹²⁵, o un par de individuos al año en el *tofet* de Mozia¹²⁶, lo que se alejaría bastante de los datos expuestos para el número de individuos muertos al momento de nacer o en los días sucesivos al alumbramiento para las sociedades preindustriales¹²⁷. Bien es cierto que las deposiciones se acompañan de objetos de ajuar, sobre todo máscaras, amuletos o elementos de adorno personal, ésto no quiere indicar que la muerte fuera debida a causas de tipo natural. Bien podrían ser producto de un sacrificio ritual al que posteriormente, a la hora de proceder al sepelimento de los restos, se seguía la praxis habitual. Praxis que resulta del todo curiosa si, como se atiende a las argumentaciones dadas, se trata de individuos no considerados socialmente a los que ya no sólo se practica un ritual que genera un gasto, sino que además se le dota de un ajuar a imagen de los individuos socialmente reconocidos. Esta práctica humanitaria únicamente se daría por tanto, si así fuese, dentro de la sociedad fenicia, ya que no sucede así en el resto de sociedades coetáneas, donde sin embargo, se atestiguan prácticas de control demográfico, sobre todo con la práctica del infanticidio femenino. Aún es más, pesar de que H. Bénichou-Safar recrea la situación con datos demográficos de época de la revolución industrial¹²⁸, no explica la falta de niños de otras edades que supuestamente se alejan del neonato.

Por lo que resultaría extraño un coste económico elevado para un individuo socialmente no nato: “The vessels and other paraphernalia depicted on sacrificial stelae indicate as well that there were rituals associated with killing and burying a child victim that

¹²⁵ L.E. Stager, Carthage: A View from the Tophet, en H.G. Niemeyer (ed.), *Phöenizier im Westen*, (Madrider Beiträge 8), Mainz-am-Rhein 1982, pp. 155-166.

¹²⁶ A. Ciasca, Mozia: Sguardo d'insieme sul *tofet*, *Vicino Oriente*, 8 (1992), pp. 113-155; A. Ciasca, R. Di Salvo, M. Catellino, C. Di Patti, Saggio preliminare sugli incinerati del *tofet* di Mozia, *Vicino Oriente*, 10 (1996), pp. 317-346.

¹²⁷ W.V. Harris, *op. cit.*, (nota 79), en crítica a D. Engels, recogiendo la noticia de Polibio (XXXVI, 17), durante la época helenística y romana, el ratio de nacimientos era 40/1000 al año y el de mortalidad infantil era 36/1000 al año, y un 10% de los niños sería matado alcanzando el ratio de mortalidad el 10/1000 al año.

Posteriormente D. Engels, The Use of Historical Demography in Ancient History, *Classical Quarterly*, 34 (1984), p. 392: “In pre-transicional societies, where a women must bear between five and six children to maintain a stable population, and only about one child in three survives to puberty, a birth rate of less than two would be catastrophic in one generation”.

Mortalidad infantil en el mundo greco-romano se calcula entre un 30 y un 40% en el primer año de vida. (B. Frier, Roman Life Expectancy: Ulpian's Evidence, *Harvard Studies Classical Philology*, 86 (1982), pp. 213-251, especialmente la tabla p. 245; Idem, Roman Life Expectancy: the Pannonian Evidence, *Phoenix*, 37 (1983), pp. 328-344).

¹²⁸ H. Bénichou-Safar, Tophets et nécropoles puniques, en P. Troussset (ed.), *L'Afrique du Nord Antique et Médiévale. Monuments funéraires et institutions autochtones. (VI^e Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du nord, Pau, 25-29 octobre 1993 (118^e Congrès des Sociétés Savantes)*, vol. I, Aix-en-Provence 1995, p. 98.

required planning, preparation and, presumably, professional assistance”¹²⁹. A lo que se debe añadir que resulta del todo chocante un tratamiento diferencial respecto a la condición ya sea humana o animal de los restos incinerados, es decir, si el tratamiento es el mismo ¿por qué unos eran sacrificados y otros no? A la vista de lo expuesto en los capítulos anteriores, el lector puede hacerse una idea de la realidad de una práctica religiosa en la que se llevaba a cabo un acto sacrificial.

Evidentemente, y atendiendo al universo religioso semita, no resulta difícil hacerse una imagen de cómo tenía lugar la muerte de las víctimas. Así, S. Gsell¹³⁰, manifiesta que: “En Palestine, les enfants sacrifiés à Moloch étaient d’abord égorgés, puis brûlés”. La sangre juega un papel importante en el sacrificio. Aunque el elemento fundamental del *tofet* es el fuego.

J.G. Février¹³¹ al reconstruir el ritual llevado a cabo, proponía que la ceremonia se celebraría al crepúsculo, dentro de un ambiente solemne, dominado por el ritmo de los tambores, los sonidos de las flautas y los perfumes (según Plutarco, *De superstitione*, 13, 171 C-D, e Isaías 30:31-33).

No hay duda del momento del día cuando se ejecutaba, *sacrum magnum nocturnum*, siendo un ritual de carácter místico como hacen referencia Filón de Biblos (Eusebius, *Praeparatio evangelica*, IV, 16, 11d (= I, 10, 40c) y Justino Martir (*Apología*, II, 12, 5).

Sin embargo, hasta el momento no se ha hallado el lugar donde tenía lugar este tipo de sacrificio, ya que no son claros los vestigios de posibles piras dentro de los *tofet*, sino el resultado del mismo. No cabe duda de la actuación de diverso personal cultural en las capillas o temples vecinos al santuario o del personal encargado de la ejecución del ritual, al que se debe añadir la reorganización periódica del campo de urnas, que presupone una labor en la que estaría inserta la comunidad¹³².

La eliminación de miembros no productivos de una sociedad ha llevado en ocasiones a la confusión entre diferentes rituales relacionados no solo con la infancia sino también a la analogía entre infanticidio y gerontocidio¹³³.

¹²⁹ K.A. Lee, Attitudes and Prejudices Towards Infanticide: Carthage, Rome and Today, *Archaeological Review from Cambridge*, 13 (1994), pp. 67.

¹³⁰ S. Gsell, *Histoire Ancienne de l’Afrique du Nord. IV. La civilisation carthaginoise*, Paris 1928, p. 410.

¹³¹ J.G. Février, Essai de reconstitution du sacrifice Molek, *Journal Asiatique*, 248 (1960), pp. 168 y 183.

¹³² S.F. Bondi, Per una riconsiderazione del tofet, *Egitto e Vicino Oriente*, 2 (1979), pp. 139-149; E. Acquaro, Il *tofet*: un santuario cittadino, en AA.VV., *La città mediterranea. Atti del Congresso internazionale di Bari (4-7 maggio 1988)*, Napoli 1993, pp. 97-101.

¹³³ M. Pittau, Gerontocidio, eutanasia e infanticidio nella Sardegna antica, en (eds.), *L’Africa romana 8. Atti dell’VIII convegno di studio*, Cagliari, 14-16 dicembre 1990, Sassari 1991, 703-711. Este autor observa que el infanticidio está presente también en la Cerdeña nuragica. Para ello aporta los siguientes elementos: la tradición de Dorgali, para quienes los nacidos ilegítimos venían tirados en un dirupo llamado Iskerveddapitzinnos (scervellabambini); en Illorai existe un dirupo llamado Iscannadorzu de sos Burdos

La problemática de los textos bíblicos, y su compleja interpretación, debe ser vista bajo la óptica de Dt. 12 que significa que YHWH habitaba el templo de Jerusalem, el lugar legítimo para ejecutar los sacrificios. A ello se debe añadir que Josías (II Re 23, 4-25) toma una serie de medidas purificadoras, que llevan a hacer de la ciudad de Jerusalem el centro religioso con la consecuente problemática de la reestructuración del culto a Yahweh, eliminando santuarios, en los que aún pudiendo recibir culto, que representaban un escollo al templo de Jerusalem, o algunos preceptos antiguos que dejan de tener validez. Uno de los aspectos que pueden aclarar en cierta medida la práctica llevada a cabo es el problema de la manipulación de cuerpos enterrados¹³⁴ que indican que el *tofet* no era un lugar de enterramiento. En II Re 23 hay 3 referencias:

Josías dispersó los huesos humanos para profanar los lugares consagrados a las *’asherîm* (23, 14)

Tomó los huesos humanos de los sepulcros cercanos templo de Bethel y los quemó (*srp*) en el altar (23, 16)

Sacrificó a los sacerdotes en los altares en Samaria y quemó (*srp*) en ellos los huesos humanos (23, 19-20)

A lo que se debe añadir la propia profanación del *tofet* de Jerusalem con prácticas similares. “Y edificaron los altos de Tofet, que está en el valle de Ben-Hinón, para quemar allí a sus hijos y sus hijas, cosa que ni yo les mandé ni pasó por mi pensamiento. Por eso he aquí que vienen días -oráculo de Yavé- en que no se llamará más Tofet y valle de Ben-Hinón, sino valle de la mortandad y se enterrará en Tofet por falta de lugar, y los cadáveres de este pueblo serán pasto de las aves del cielo y de las bestias de la tierra, sin que haya quien los espante” (Jer. 7, 31-33).

Respecto a la problemática de una divinidad o un sacrificio en los textos bíblicos, hay datos que confirman la existencia de una divinidad del este, Malik, quien podría haber sido adoptada por los Israelitas¹³⁵, pero el argumento que puede establecerse a través de la gramática y la sintaxis que descartan una interpretación del bíblico Moloch como un

(scannatoio dei bastardi); en Orotelli eran los prematuros a ser precipitados por un dirupo (p. 709), En Oliena existe el topónimo Isqerveddatheragos, de interpretar también ello como scervellabambini, y en un documento alto medieval es documentado bajo Sassari un lugar llamado Ingluttitheracos, inghiottibambini. (p. 710). No obstante. G. Minunno, Gerontocidio punico? L’uccisione degli anziani nelle più antiche tradizioni sulla Sardegna, *Studi e Materiali per la Storia dei Religioni*, 69 (2003), p. 304: “Tuttavia non è chiaro cosa permetta di collegare questi dati toponomastici ad usanze d’epoca nuragica. In particolare essi potrebbero magari rispecchiare piuttosto dei tragici incidenti di epoca imprecisabile”.

¹³⁴ Para el narrador la manipulación de huesos humanos y su incineración son inherentemente actos profanos (Núm. 19, 11-22; 31, 19; Ez. 37, 1-14).

¹³⁵ Heider, *op. cit.*, (nota 61), p. 401.

término sacrificial¹³⁶, más bien parece una confusión premeditada con el fin de obviar una práctica innata al yahvismo.

Tanto en Oriente como en el Occidente del Mediterráneo¹³⁷ el *tofet* era un lugar sagrado que permitía el contacto con la divinidad. La dispersión geográfica, así como el periodo de vigencia de los mismos entra en conexión con noticia de Dionysius de Halicarnassus (*Antiquitatum Romanorum*, I, 38, 2).

Como acertadamente señala Sabatino Moscati el recinto no constituye “un elemento sporadico degl’impianti religiosi punici nell’area mediterranea, bensì un elemento distintivo e caratterizzante”¹³⁸.

Esta relación con las divinidades se refleja claramente a través de la epigrafía en el sentido de la cuestión del cumplimiento de un voto (como se deduce así mismo de la noticia de Clitarco, *Escolio a la República de Platón*, 337A). Como se ha mencionado líneas más arriba, el comportamiento viene dado por una situación crítica, que puede ser de tipo familiar, suprafamiliar, ciudadana, supraciudadana, lo cual nos lleva a la disyuntiva del carácter público o privado del ritual.

Las dedicaciones que portan las estelas reflejan su carácter privado, siendo ejecutadas generalmente por dedicantes que portan nombres púnicos.

En cuanto al espectro social de los dedicantes, según se deduce de las inscripciones de Constantina, por resumir de entre todos, principal fuente de información después de los epígrafes de Cartago, estudiadas por A. Berthier y R. Charlier, y posteriormente por F. Bertrandy y M. Sznycer¹³⁹, se hallan sufetes¹⁴⁰ o rabs¹⁴¹, sacerdotes¹⁴², jefes de sacerdotes¹⁴³, especialistas como sacrificadores¹⁴⁴, oficiales de

¹³⁶ *Ibidem*, p. 234.

¹³⁷ Respecto a la distribución geográfica, los recintos sacrificiales se hallan en el Norte de Africa, Cerdeña, Sicilia y Malta, atendiendo en este último caso a los testimonios epigráficos. El establecimiento de los mismos habría sido realizado por colonos procedentes de Fenicia y ejecutados según los prototipos de su lugar de origen.

¹³⁸ S. Moscati, *Il sacrificio di fanciulli*, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana de Archeologia*, 38 (1965-1966), p. 63.

¹³⁹ A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d’El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955; F. Bertrandy y M. Sznycer, *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987.

¹⁴⁰ C 36: “La lecture ŠPT “suffète” n’est pas assurée”. Bertrandy y Sznycer, *ibidem*, p. 29.

¹⁴¹ C 99 *hrb*; al que habría que añadir un *rb m̃*[...]: EH 77 padre, cuya función desconocemos al no hallarse entera la descripción de la profesión.

¹⁴² *khn*: C 111 *hkhn*; C 136, EH 29, 69, 70 *hkhn*; EH 71 *hḳn*; EH 177 *[hkh]n*; NP 44 *hkhn*. A los que añadir la variante *ḥkn* EH 235; o acompañado por el nombre de la divinidad al que estaba consagrado, *khn mlqrt*, EH 68; o su correspondiente femenino *hḳnt* EH 72.

¹⁴³ *rb khn*: EH 65, 66 *rb hḳn*; o su femenino *rb khnt* EH 67.

¹⁴⁴ *zbh*: C 82. Sacrificador en neopúnico, *flamen* en latín, está encargado del culto del emperador. Así se observa en la ciudad de Leptis Magna en Libia, Tripolitana 27, *zbh lmynd qysr / flamines Augusti Caesaris*, y 32, *z[bh ḷlm] ẉsp̣sỵṇ / flamen Divi Vespasiani*. Sobre las estelas de Calama, sin hacer

intendencia¹⁴⁵ o profesiones relacionadas con el trabajo del metal¹⁴⁶, la madera¹⁴⁷ o los textiles¹⁴⁸, junto a escribas¹⁴⁹, libertos¹⁵⁰ o médicos¹⁵¹, así como una serie de étnicos¹⁵². Para S. Moscati la presencia de un ciudadano de rango menor debía ser legitimada, utilizando como ejemplo el apelativo hombre de Sidón, que indica una función análoga a aquella de los libertos, y a la que sigue una clausula por decreto del pueblo de Cartago¹⁵³. Fórmula que puede llevar al equívoco de una práctica de tipo comunitario. “Un risultato raggiunto ultimamente dallo studio della struttura dei *tofet* ad opera di E. Acquaro e di S.F. Bondi è stato quello di accertare che il sacrificio dei bambini con relativa deposizione nel *tofet* era una forma di culto che pur restando nell’ambito privato delle famiglie era regolato e in un certo senso controllato dallo stato. Si trattava cioè di una manifestazione del culto ufficiale della città, evidentemente preoccupata dei riflessi negativi nel settore demografico se il sacrificio dei bambini fosse stato praticato troppo intensamente”¹⁵⁴. Carácter privado que ya L. Poinsoy y R. Lantier en sus primeras impresiones de los resultados de la excavación del *tofet* de Cartago manifestaban: “Nulle part encore, nous ne sommes tombés sur des enterraments collectifs ou sur des monuments fabriqués en série. Il ne peut

mención al término como profesión, dentro de la secuencia: *zbn nš bmlk ʔzrm ʔs(t)*: Calama 20, 21, 23, 26, 27, 28, 31, 32 y 34.

¹⁴⁵ *mštr*: EH 41, 79 y Costa 105 *hmštr*. O las variantes *hmyštr* C 82; *hmyštr* EH 78 y 80 (*hmy--r?*) o 81; o el jefe de éstos, *rb mštrt* EH 74 o *rb hmštrt* EH 75 y 76, o la anteriormente mencionada referencia en EH 77.

¹⁴⁶ *pʿl hšm*: EH 101.

¹⁴⁷ *ngr*: EH 95 y 97 *hngr* [carpintero]; *ʔngr šlʿnʿs*: EH 96; *hggʿ*: EH 42 [carpintero de tejados]; *pʿl hqšt*: EH 100 [fabricante de arcos].

¹⁴⁸ *hglgl hms*: EH 48 [tornero de estatuas]; *hʔrg*: EH 50 [tejedor].

¹⁴⁹ *spr*: C 59, 63, EH 90 y EH 91 *hspr*; o jefe de éstos, *rb hsprm*, EH 281 y C 43.

¹⁵⁰ *hšdn*: Maktar 48.

¹⁵¹ Entre ellos *hrpʔ*: C 3 y EH 92; *hrp*: Chabot 5; *hrp*: Costa 92; *hrwp*: EH 95. A los que cabe añadir una serie de términos, probablemente indicando profesiones o estatus social, cuya comprensión se nos escapa (*ʔmš ʔbryk* “el interprete ...”: EH 163; *ʔplt*: EH 277; *hkrt*: EH 93; *hptbh*: EH 85; *hplty*: C28; *srwl*: C 8; *hswy*: C 98; *hʔrwt*: C 120; *h*: C 45; *hptr*: C 9; *hy[ʔš]* “el consejero”: EH 81; *hšʔʔ*: EH 98; *yh[...]*: EH 95; *ʔlp* “jefe de mil”: EH 88; *rb wtdr wktʔ* “jefe de tropas”: EH 82; *rb tq rb hnʔnm ʔqrš ʔʔ*: EH 83; *rb mtrm*: EH 84.

¹⁵² EH 50 *bʔrg mšrn btn*; C 28 *hpltyʔ*; EH 50 *bʔrg*; EH 103 *htš ʔš kbnm* “el jefe lqTM hombre de kbnm”; EH 104 *htmyʔ ʔš bgrgšn* “(el jefe hombre de *grgšn*”; EH 105 *bkrlʔ*; EH 106 *bʿmn*; EH 107 *-l-kbr-ʔ-sy*, EH 108 y 109 *prnly* (étnico o nombre); EH 110 *glby* (étnico o nombre); EH 111 *ʔdrqy* (étnico o nombre); EH 118 *krmy* (étnico o nombre); EH 117 *qryn* (étnico o nombre); EH 89 *ʔš ʿl hmqr* “que sobre los hmqr”; EH 102 *mqrml bʿl ʔyʿrm* “originario de ciudadano de ʔyʿrm”; C 73 *bʿl gylzdr*; EH 112 *bʿl sygn*; EH 113 *bʿl yrm*; EH 114 *bʿl bnkny*; EH 115 *bʿl blt*; KAI 137 *bʿl tnsmt*; KAI 170 *bʿm lkš*; NP 7 y 45 *bʿl hmktʿrm*.

¹⁵³ S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano 1991, p. 169.

¹⁵⁴ G. Garbini, *Il sacrificio dei bambini nel mondo punico*, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia biblica: Atti della Settimana (Roma, 10-15 marzo 1980)*, vol. I, (Centro Studi Sanguis Christi 1), Roma 1981, pp. 128-129.

pas s'agir non plus de sacrifices humains offerts au nom de l'Etat et dans un but de salut public"¹⁵⁵, claramente en contra de una tesis que sostenía la acción estatal propugnada por S. Gsell¹⁵⁶.

No obstante, se debe señalar que aunque las deposiciones se realizasen en el ámbito familiar, es decir, aquel privado, el santuario se caracterizaba no sólo por una implicación de la comunidad ciudadana, sino por ejercer una influencia territorial e incluso supranacional.

Pero, ¿cual era la oferta realizada para el cumplimiento del voto? No hay duda de que era la víctima de tipo humano. El perfil de la misma, según se deduce de los análisis antropológicos físicos es el de un recién nacido¹⁵⁷. Lamentablemente no se puede afirmar el sexo del mismo, aunque si se atiende a la tesis planteada, un control de tipo demográfico, sería el femenino debido a que de esta manera se puede controlar de forma mejor el tamaño de la población. Sólo se puede afirmar que parece tratarse de víctimas de ambos sexos como proporciona la epigrafía en torno a *mlk* – *mlkt*.

La edad, antes del establecimiento de los análisis, sólo venía condicionada por las referencias clásicas. Así para la filiación de la víctima, se ha observado la utilización de términos como *filius*, *liberi*, *proles*, *natus*, *ὁ φιλτατος*, *τίς παῖς*, *τέκνον*, *αἷμα*, ..., siendo estos términos respecto a la edad *puellus*, *impubes*, *puer*, para referirse a jóvenes de siete a diecisiete años, o aquellos de *infans*, *παιδίον*, para niños desde el nacimiento a los siete años. Sin embargo no utiliza términos para neonatos como *partus*, *alumnus* o *βρέφος*. Similar situación tenemos en la lengua semita, así los términos genéricos *bn*, hijo, y *bat*, hija, pero no hay testimonio de aquellos específicos como el hebreo *yōnēq*, niño de teta.

Varias son las hipótesis presentadas acerca de la condición social de la misa, F. Martinelli¹⁵⁸ apunta que: "Perchè il rito divenisse momento di comunicazione con il dio era necessario che la vittima fosse di nobile origine ed essa stessa manifestasse la totale voluntarietà della propria offerta alla divinità come vittima sacrificiale". Para G. Garbini¹⁵⁹ el niño era sacrificado en cuanto representante de un ser real y divino, con el que niño era identificado tramite la máscara que se ponía sobre el rostro en el ritual. La ideología que para este autor subyace en la base del sacrificio de niños, es que el niño sustituye al rey, originariamente destinado al sacrificio por el bienestar del país, en el ámbito de las concepciones típicas de la cultura del antiguo Oriente, ligada a la realeza sagrada. La

¹⁵⁵ L. Poinso et R. Lantier Un sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXXVII (1923), p. 66.

¹⁵⁶ Gsell, *op. cit.*, (nota 130), pp. 405s.

¹⁵⁷ Aunque en Hadrumantum (Susa) y en Nora (Cerdeña) han sido halladas en posición estelas sobre urnas, el contenido de las mismas no ha sido analizado.

¹⁵⁸ F. Martinelli, Il sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica: Atti della Settimana (Roma, 10-15 marzo 1980)*, vol. I, (Centro Studi Sanguis Christi 1), Roma 1981, p. 281.

¹⁵⁹ G. Garbini, *La religione dei fenici in occidente*, (Studi Semitici, n.s. 12), Roma 1994, p. 72.

víctima real así como el uso del fuego aparece ligado a las poblaciones de lengua indoeuropea. Para Garbini el origen foráneo del sacrificio de niños “spiega agevolmente il rapido declino del rito in territorio fenicio e la sua lunga conservazione nel mondo delle colonie, dove probabilmente i fenici discendenti dagli antichi gruppi etnici anatolici erano in numero considerevole”¹⁶⁰.

Desde este estudio se considera que la elección de la víctima, un neonato, vendría dada por tratarse de un ser no nato socialmente y por tanto estar libre de culpa. Ello le convertía en el elemento ideal para entrar en consonancia con la divinidad, Ba'al Amon, directamente o bien a través de la intercesión de Tanit, como un verdadero enviado, como un *mlk*.

Otra de las características que vendría ligada a la elección de este tipo de víctima es el consecuente control del número de individuos que se puede establecer. Llámese la atención sobre Cartago. Hacia mitad del siglo VII se observa un incremento de la densidad de enterramientos en la necrópolis, durante el siglo VI se consolida como una metrópolis de territorio extenso. No solo el aporte viene por medio de la colonización, principal medio de absorción del excedente demográfico de las ciudades de la costa oriental, sino que el desarrollo urbano lleva parejo el aumento interno de a propia población.

La hipótesis de un control demográfico no es nueva, E. Lipinski¹⁶¹ piensa que se trata de un control ritual de nacimientos que permitían suprimir a través de un sacrificio, los niños no deseados o nacidos con handicap físicos o psíquicos. Se señala que en la Jerusalem de finales del siglo VIII habría una explosión de tipo demográfico que explicaría la voluntad de reducir los nacimientos¹⁶². Lipinski se inspira en la tesis anteriormente presentada por Stager y Wolff¹⁶³ sobre el sacrificio en ámbito púnico.

Se estaría por tanto frente a un ritual de infanticidio encubierto cuyo objetivo, además de controlar el crecimiento de la población, relacionado con la idea de la fertilidad, es decir, con un culto propiciatorio a la divinidad que aseguraría la subsistencia del grupo, ya que se realizaba durante la primavera en demanda de lluvia que favoreciera los cultivos y los pastos¹⁶⁴. Esta práctica habría sido generalizada entre los siglos XII-VII en Siria-Palestina, cuya consolidación tendría lugar en torno a la Edad del Hierro puesto que servía de freno al aumento demográfico, con un claro carácter urbano (constatado por su

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 80-81.

¹⁶¹ E. Lipinski, *Sacrifices d'enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental*, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 151-163.

¹⁶² *Ibidem*, pp. 159-161.

¹⁶³ L.E. Stager and S.R. Wolff, *Child Sacrifice at Carthage: Religious Rite or Population Control? Archaeological Evidence Provides Basis for a New Analysis*, *Biblical Archaeology Review*, 10/1 (1984), pp. 30-51.

¹⁶⁴ No se debe dejar de tener en mente la pérdida de territorio por parte de las ciudades fenicias del Mediterráneo oriental, así como la deforestación del Líbano debida a la sobreexplotación. (véase nota 41).

posterior ejecución en las colonias) estando controlado por el Estado, que intervenía en el ritual y hacía participar en el mismo a la población. En los reinos de Israel y Judá el momento álgido se daría a partir del siglo IX, siendo en el siglo VII, con motivo de la reforma religioso-legislativa de Josías, la recurrencia a otros métodos de moderar el incremento de la demografía, si bien ante la nueva situación política caracterizada por la influencia neoasiria y neobabilónica, se habría conducido a problemas tanto de sustento como de reproducción y, en consecuencia a prescindir del infanticidio.

Sin embargo, se considera que debe hacerse una pequeña matización. En primer lugar bien es cierto que el control demográfico existe. Ello viene dado por la elección de la víctima y la situación de los recién nacidos en la Antigüedad. Las muertes ocasionadas por el paso de la vida uterina a la vida autónoma exterior según J. Bourgeois-Pichat, intervienen “dès le premier mois de la vie, souvent dès le premier jour, un peu moins souvent les dix jours suivants et plus rarement après”¹⁶⁵. Por lo que, dado el alto índice de mortalidad infantil, a poco que se aumentase de forma artificial esta ratio suponía un golpe efectivo. El problema radica en que el bajo índice de deposiciones anuales parece indicar más un control selectivo por una parte de la sociedad. En origen podría tratarse simplemente de controlar la dispersión del patrimonio por parte de las elites. En un segundo momento, el *tofet* de Cartago con su número de deposiciones, y la epigrafía que se realiza en el mismo, dan un paso más en la evolución del ritual, demostrando una “democratización” del mismo, es decir, la celebración por parte de un espectro social más amplio, bajo la supervisión del Estado, tal vez indicativo de la promoción social, para finalmente, en los *tofet* del área africana, acabar como un simple rasgo de distinción frente a lo romano, en el que incluso la víctima sacrificial pasa a ser en mayor medida la víctima animal frente a la humana.

Sea o no cierta esta hipótesis planteada, lo que si se debe admitir es la ejecución de un sacrificio en el ritual desenvuelto en los *tofet*. A pesar de no hallarse entre la lista de sacrificios que nos proporcionan las tarifas de tipo sacrificial fenicias de Kition (CIS I 86 A-B) y Cartago (CIS I 165), éstas simplemente son ejecutadas para el mantenimiento del correspondiente templo y nada tienen que ver con las del *tofet*. Tampoco se puede hablar de muertes rituales, terminología en boga por parte de los colegas italianos que niegan una periodicidad, y por tanto la noción de sacrificio, de la práctica, pero como se ha visto, parece más que evidente una estacionalidad del mismo.

VALE

¹⁶⁵ Bourgeois-Pichat, Mortalité, *Apud Encyclopaedia Universalis*, Paris 1989, p. 808. Respecto a las fuentes clásicas, véase: Aristóteles, *Historia de los animales*, 7, 12, 587b-588a.

Bibliografía



Estudios

- ACKERMAN, S., Sacred Sex, Sacrifice and Death, *Bible Review*, 6 (1990), pp. 38-44.
Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah (Harvard Semitic Monograph, 46), Atlanta 1992.
Child Sacrifice: Returning God's Gift, *Bible Review*, 9/3 (1993), pp. 20-29 y 56.
- ACQUARO, E., Appunti su una stele da Sulcis, *Oriens Antiquus*, 8 (1969), pp. 69-72.
Sull'iconografia di un rasoio punico di Sardegna, *Rivista di Studi Fenici*, 1 (1973), pp. 53-57.
Una moneta ibicenca dal *tofet* di Sulcis, *Rivista di Studi Fenici*, 1, (1973), pp. 205-206.
- Tharros I. Le monete rinvenute nella campagna del 1974, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 117-119.
- Tharros II. Lo scavo del 1975, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 213-220.
- Tharros III. Lo scavo del 1976, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 197-203.
- Tharros IV. Lo scavo del 1977, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 63-68.
- Tharros V. Lo scavo del 1978, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 50-59.
- Tharros VI. Lo scavo del 1979, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 79-87.
- Tharros VII. Lo scavo del 1980, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 43-55.
- Tharros VIII. Lo scavo nel 1981, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 37-51.
- Recensioni: Vattioni, Sangue e antropologia biblica, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 308-309.
- Tharros à la lumière des nouvelles recherches, en M. Galley (ed.), *Actes du deuxième Congrès International d'Etude des Cultures de la Méditerranée Occidentale*, vol. II, Alger 1982, pp. 78-89.
- Tharros IX. Lo scavo del 1982, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 49-70.
Antropologia e antichità fenicio-puniche, *Antropologia contemporanea*, 6 (1983), pp. 43-49.
- Tharros XI. La campagna del 1984, *Rivista di Studi Fenici*, 13 (1985), pp. 11-25.
Antichità Puniche di Cartagine nel Museo Archeologico di Firenze, *Reppal*, II (1986), pp. 1-5.

- Notes d'archéologie punique: culture matérielle et reflets dans l'histoire, *Les Etudes Classiques*, 55 (1987), pp. 75-80.
- Tharros XIV. La campagna del 1987, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 207-220.
- Gli scarabei e gli amuleti, en S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milano 1988, pp. 394-403.
- Tharros XV-XVI. Le campagne dl 1988-1989, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), pp. 249-258.
- Scavi al Tofet di Tharros: le urne dello scavo Pesce-I*, (Collezione di Studi Fenici, 29), Roma 1989.
- Il tofet di Tharros: note di lettura, *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, pp. 13-22.
- La stele 951 del tofet di Mozia, *Studi di Egittologia e di Antichità Puniche*, 9 (1991), pp. 61-63.
- Il tofet: un santuario cittadino, en L. Serra (ed.), *La città mediterranea*, Napoli 1993, pp. 97-101.
- Da Tharros a Tharros, en S. Moscati (ed.), *I fenici: ieri oggi domani. Ricerche, scoperte, progetti*, Roma 1995, pp. 355-362.
- Tharrhica 1988-1991, *Actes du IIIe Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. I, Tunis 1995, pp. 16-19.
- Tharros, Cartagine di Sardegna, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 9^a, 6 (1995), pp. 523-541.
- ACQUARO, E., CIASCA, A., MOSCATI, S. ed UBERTI, M.L., *Tharros-I*, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 89-119.
- ACQUARO, E., MOSCATI, S. ed UBERTI, M.L., *La collezione Biggio. Antichità puniche a Sant'Antioco*, (Collezione di Studi Fenici, 9), Roma 1977.
- ACQUARO, E., FEDELE, F., FOZZATI, L., NISBET, R., RIGHINI, V. ed UBERTI, M.L., *Tharros-VI*, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 79-142.
- ACQUARO, E., BARTOLONI, R., MOSCATI, S., PETRUCCIOLI, G.S., RIGHINI CANTELLI, V., RODERO RIAZA, A., UBERTI, M.L. e ZUCCA, R., *Tharros-VII*, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 23-119.
- ACQUARO, E., GARBINI, G., MOSCATI, S. e SANTONI, V., *Tharros-XI*, *Rivista di Studi Fenici*, 13 (1985), pp. 11-147.
- AGELARAKIS, A.P., KANTA, A. and STAMPO, N., The Osseous Record in the Western Necropolis of Amathus: an Archeo-Anthropological Investigation, en V. Karageorghis and N.C. Stampolidis (eds.), *Eastern Mediterranean Cyprus-Dodecanese-Crete 16th-6th cent B.C.*, Athens 1998, pp. 217-232.

- AHLSTRÖM, G.W., Book Reviews: *La Déese TNT: Une Etude sur la religion canaanéo-punique*. By F.O. Hvidberg-Hansen, *Journal of Near Eastern Studies*, 45 (1986), pp. 311-314.
Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine, (Studies in the History of the Ancient Near East, 1), Leiden 1982.
- AHMED, P. Des stèles puniques a Zion (Zarzis), *REPPAL*, IV (1988), p. 265-266.
- AISTLEITNER, J., *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlin 1963.
- ALBERTZ, R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Louisville 1994.
- ALBRIGHT, W.F., Book Reviews: O. Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, *Journal of the Palestine Oriental Society*, 15 (1935), p. 344.
Archeology and the Religion of Israel, Baltimore 1953.
The High Place in Ancient Palestine, *Congrès de Orientalistes, Strasbourg 1956*, (Suppl. Vetus Testamentum IV), Leiden 1957, pp. 242-257.
Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths, London 1968.
- ALMAGRO GORBEA, M. J., La estela de "C'an Rafalet", en Idem, *Excavaciones arqueológicas en Ibiza*, (Excavaciones Arqueológicas en España 56), Madrid 1967, pp. 5-11.
- ALONSO-NUÑEZ, J.M., Trogue-Pompée sur Carthage, *Karthago*, XXII (1988-1989), pp. 11-19.
- ALQUIER, J. et P., Stèles votives découvertes près de N'gaous (Algérie), *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1931), pp. 21-27.
- ALT, A., Die phönikischen Inschriften von Karatepe, *Die Welt des Ostens*, 1 (1949), pp. 272-287.
- ALLIBERT, J., Les sacrifices d'enfants a Carthage, *Archeologia. Fouilles et Découvertes*, 1 (1964), pp. 80-84.
- AMADASI GUZZO, M. G., *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, (Studi Semitici 28), Roma 1967.
Epigrafia punica in Sicilia, *Kokalos*, XVIII-XIX (1972-1973), pp. 278-289.
Una stele iscritta dal tofet di Mozia, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 153-159.
Culti femminili a Mozia, *Rivista di Studi Fenici*, 9 suppl. (1981), pp. 7-11.
La documentazione epigrafica dal tofet di Mozia e il problema del sacrificio Molk, en C. Bonnet, E. Lipinski et P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia: acta colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984*, (Studia Phoenicia IV; Collection d'études classiques 1), Namur 1986, pp. 199-207.
Scavi a Mozia - Le iscrizioni, (Collezione di Studi Fenici, 22), Roma 1986.

- Dédicaces de femmes à Carthage, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellensis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 143-149.
- Per una classificazione delle iscrizioni fenicie di dono, *Science dell'Antichità. Storia Archeologia Antropologia*, 3-4 (1989-1990), pp. 831-843.
- Noms de vase en phénicien, *Hommages à Maurice Sznycer (Semitica, 38-39)*, I, 1990, pp. 15-25.
- Tanit-³ŠTRT e Milk-⁴ŠTRT: ipotesi, *Orientalia* n.s. 60 (1991), pp. 82-91.
- Osservazioni sulle stele iscritte di Tiro, *Rivista di Studi Fenici*, 21 (1993), pp. 157-163.
- Astarte in trono, en M. Heltzer, A. Segal and D. Kaufman (ed.), *Studies in the Archeology and History of Ancient Israel in Honour of Moshe Dothan*, Haifa 1993, pp. 163-180.
- Note su un «venditore di canna pura» in CIS I, 3889, *Studi Epigrafici e Linguistici*, 12 (1995), pp. 3-11.
- AMADASI GUZZO, M.G., BARRECA, F., BARTOLONI, P., BRANCOLI, I., CECCHINI, S.M., GARBINI, G., MOSCATI, S. e PESCE, G., *Monte Sirai-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici 14), Roma, 1965.
- AMADASI GUZZO, M.G., BARRECA, F., GARBINI, G., FANTAR M. e D. e SORDA, S., *Monte Sirai-III. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici, 20), Roma 1966.
- AMADASI GUZZO, M.G., BARRECA, F., BARTOLONI, P., FANTAR M. e D. e MOSCATI, S., *Monte Sirai-IV. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici, 25), Roma 1967
- ANGEL, J.L., Ecology and Population in the Eastern Mediterranean, *World Archaeology*, 4 (1972), pp. 88-105.
- ANTHONY, R., A propos des ossements du sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue Tunisienne*, 161 (1924), pp. 174-175.
- ANTONIELLI, U., U. Antonelli, Tanit-Caelestis nell'arte figurata, *Notiziarion Archeologico del Ministero delle Colonie*, 3 (1922), pp. 41-69.
- ARTIZZU, D., Annotazioni sulle stele a figurazione maschile del tophet di Mozia, *Sicilia Archaeologica*, 81 (1993), pp. 75-97.
- ARTZY, M., Pomegranate Scepters and Incense Stand with Pomegranates found in Priest's Grave, *Biblical Archaeology Review*, 16/1 (1990), pp. 48-51.
- ASTOUR, M.C., Two Ugaritic Snake Charms, *Journal of Near Eastern Studies*, 27 (1968), pp. 280-281.

- ATHENS, J.S., Theory Building and the Study of Evolutionary Process in Complex Society, en L.R. Binford, *For Theory Building in Archaeology*, New York 1977, pp. 353-384.
- AUBET, M.E., *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona 1987.
- BAILEY, L.R., Gehenna. The Topography of Hell, *Biblical Archaeologist*, 49 (1986), pp. 187-191.
- BAKAN, D., *Slaughter of the Innocents*, London 1979.
- BAL, M., *Death and Dissymetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago 1988.
- BALDSON, J.P.V.D., *Roman Women: Their History and Habits*, London 1962-
- BARADEZ, J., *Tipasa: ville antique de Maurétanie*, Alger 1952.
- Survivances du culte de Baal et Tanit au 1er siècle del'ère chrétienne, *Libyca*, V (1957), pp. 221-275.
- BARNETT, R.D., Passing Children through the Fire to Moloch, *Illustrations of Old Testament History*, London 1996, pp. 36-40.
- BARNETT, R.D. and MENDELSON, C. (eds.), *Tharros. A Catalogue of Material in the British Museum from Phoenician and other Tombs at Tharros*, London 1987.
- BARRÉ, M.L., ^dLAMMA and Re-ep at Ugarit: The Hittite Connection, *Journal of the American Oriental Society*, 98 (1978), pp. 465-467.
- The God-List in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia: A Study in Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition*, Baltimore 1983.
- BARRECA, F., Tharros III. Le fortificazioni settentrionali di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 215-223.
- L'archeologia fenicio-punica in Sardegna. Un decennio di attività, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol II, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, pp. 291-310.
- La civiltà fenicio-punica in Sardegna*, Sassari 1986.
- Osservazioni sulla spiritualità e l'escatologia fenicio-punica, *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, pp. 123-134.
- BARRECA, F. e GARBINI, G., *Monte Sirai-I. Rapporto preliminare della Missione Archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici, 11), Roma 1964.
- BARRECA, F. e BONDI, S.F., Scavi nel tofet di Monte Sirai, campagna 1979, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 143-145.
- BARRICK, W.B., *The King and the Cemeteries: Toward a New Understanding of Josiah's Reform*, (Vetus Testamentum Suppl. 88), Leiden 2002.
- BARST, H.M., Boekbesprekingen: George C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, *Bibliotheca Orientalis*, XLIV (1987), pp. 750-752.

- BARTOLONI, P., Gli amuleti punici del *tofet* di Sulcis, *Rivista di Studi Fenici*, 1, (1973), pp. 181-203.
- Un cippo trono del *tofet* di Cartagine, *Rivista di Studi Fenici*, 2 (1974), pp. 97-100.
- Le stele arcaiche del Tofet di Cartagine*, (Studi Fenici, 8), Roma 1976.
- Le figurazioni di carattere marino rappresentate sulle più tarde stele di Cartagine. I – Le navi, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), pp. 147-163.
- Le più antiche stele di Cartagine, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 50 (1977-1978), pp. 43-54.
- Le figurazioni di carattere marino rappresentate sulle più tarde stele di Cartagine II. Le imbarcazioni minori, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 181-191, tav. LIV-LXIII.
- Monte Sirai 1980. La ceramica vascolare, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 223-230.
- Monte Sirai 1981. La ceramica del *tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 283-295.
- Le stele di Sulcis. Catalogo*, (Collezione di Studi Fenici, 24), Roma 1986.
- Urne cinerarie arcaiche a Sulcis, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 165-179.
- Riti funerari fenici e punici nel Sulcis, *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, pp. 67-81.
- Sulcis*, (Itinerari 3), Roma 1989.
- Considerazioni sul «tofet» di Tiro, *Rivista di Studi Fenici*, 21 (1993), pp. 153-156.
- Le necropoli di Bithia – I*, (Collezione di Studi Fenici 38), Roma 1996.
- Le necropoli di Monte Sirai – I*, (Collezione di Studi Fenici 41), Roma 2000.
- BARTON, G.A., Moloch (Molech), en C. Adler and I. Singer (eds.), *The Jewish Encyclopadia*, vol. 8, New York 1916, pp. 653-654.
- BASSET, R., Stèles et inscriptions libyques dans la région du Haut Sebaou, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1910), pp. 790-794.
- BAUDISSION, W.W., *Jahve et Moloch: sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum intercede*, Leipzig 1874.
- Moloch, en J.J. Herzog (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. 10, Leipzig 1882, pp. 292-297.
- Moloch, en A. Hauck (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. 13, Leipzig 1903, pp. 269-303.
- Recensión de Etudes sur les Religions Sémitiques, de M.-J. Lagrange, *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 57 (1903), pp. 812-837.
- Adonis und Eshmun*, Leipzig 1911.

- Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, Giessen 1929.
- BAUMGARTEN, A.I., *The Phoenician History of Philo of Byblos*, (Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 89), Leiden 1981.
- BAURAIN, C. et BONNET, C., La religion phénicienne, en C. Baurain et C. Bonnet, *Les Phéniciens. Marins des trois continents*, 1992, pp. 191-209.
- BEA, A., Kinderopfer für Moloch oder für Jahwe?, *Biblica*, 18 (1937), pp. 95-107.
- Moloch in den Maritafeln, *Biblica*, 20 (1939), pp. 415.
- BECKER, M.J., Infanticide, Child Sacrifice and Infant Mortality Rates: Direct Evidence as Interpreted by Human Skeletal Analysis, *Old World Archaeology Newsletter*, 18 (1995), pp. 24-31.
- BEER, C., Temple-Boys. *A Study of Cypriote Votive Sculpture. Part 1*, (Studies in Mediterranean Archaeology and Literature 113), Göteborg 1994.
- BEGNINI, C., BONDÌ, S.F., COACCI POLSELLI, G., QUATTROCCHI PISANO, G., RIBICHINI, S., UBERTI, M.L. e XELLA, P., *Saggi fenici – I*, (Collezione di Studi Fenici, 6), Roma 1975.
- BELL, B. Roman Literacy Attitudes to Foreign Terms and the Carthaginian «Suffetes», *Acta Classica*, 32 (1989), pp. 29-36.
- BEN ABDALLAH, Z. et FERJAOUI, A., Deux nouvelles steles puniques de Carthage, *Reppal*, IX (1995), pp. 21-23.
- BEN YOUNÈS, A., Stèles néopuniques de Bulla Regia, *REPPAL*, I (1985), pp. 1-21.
- BÉNICHOU-SAFAR, H., A propos des ossements humains du tophet de Carthage, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 5-9.
- Les tombes puniques de Carthage: Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris 1982.
- Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse, *Revue de l'Histoire des Religions*, CCV (1988), pp. 57-68.
- Les stèles dites «de Sainte-Marie» à Carthage, en H. Devijver and E. Lipinski (eds.), *Punic Wars : proceedings of the conference held in Antwerp from the 23th [sic] to the 26th of November 1988 in cooperation with the Department of History of the Universiteit Antwerpen*, (Studia Phoenicia X; Orientalia Lovaniensia Analecta 33), Leuven 1989, pp. 353-364.
- Les sacrifices d'enfants à Carthage, *Cahiers de Clio*, 19 (1989), pp. 1-14.
- Le rite d'entrée sous le joug. Des stèles de Carthage à l'Ancien Testament, *Revue de l'Histoire des Religions*, CCX-2 (1993), pp. 131-143.
- Les fouilles du tophet de Salammbô à Carthage (1ere partie), *Antiquités Africaines*, 31 (1995), pp. 81-199.
- A propos du tophet de Carthage: reflexion sur le sens du terme mlk, *Actes du III Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. I, Tunis 1995, pp. 142-148.

Les phénico-puniques et la mort: mise en perspective des recherches, en S. Moscati (ed.), *I fenici: ieri oggi domani. Ricerche, scoperte, progetti*, Roma 1995, pp. 95-105.

Tophets et nécropoles puniques, en P. Troussel (ed.), *L'Afrique du Nord Antique et Médiévale. Monuments funéraires et institutions autochtones. (VI^e Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du nord, Pau, 25-29 octobre 1993 (118^e Congrès des Sociétés Savantes)*, vol. I, Aix-en-Provence 1995, pp. 91-102.

De la fonction des bijoux phénico-puniques, en E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di S. Moscati*, Pisa-Roma 1997, pp. 523-533.

Le symbolisme punique: nouvelles interprétations, *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos (Cádiz, 2-6 octubre 1995)*, vol. II, Madrid 2000, pp. 543-549.

Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution, (Collection de l'école française de Rome 342), Rome 2004.

BENIGNI, G., Il 'segno di Tanit' in Oriente, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 17-18.

BENZ, F.L., *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, (Studia Pohl, 8), Rome 1972.

BENZINA BEN ABDALLAH, Z., *Catalogue des inscriptions latines païennes du Musée du Bardo*, Rome 1986.

BERGER, P., Les ex-voto du Temple de Tanit à Carthage. Lettre à M. Fr. Lenormant sur les représentations figurées des stèles puniques de la Bibliothèque Nationale, *Gazette Archéologique*, 2 (1876), pp. 114-145.

Lettre à M. Fr. Lenormant sur les représentations figurées des stèles puniques de la Bibliothèque Nationale (suite), *Gazette Archéologique*, 3 (1877), pp. 27-29.

Tanit-Penê-Baal, la Juno Caelestis, *Gazette Archéologique*, 6 (1880), pp. 147-160.

Stèles trouvées à Hadrumète, *Gazette Archéologique*, 9 (1884), pp. 51-56.

Punique et néopunique, *Gazette Archéologique*, 9 (1884), pp. 82-87.

Note sur la grande inscription néo-punique et sur une autre inscription d'Altiburos, *Journal Asiatique*, 8e serie, IX (1887), pp. 466-471.

Les inscriptions de Constantine au Musée du Louvre, *Actes du onzième Congrès international des Orientalistes*, Liechtenstein 1897, pp. 273-294.

Musée et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. Musée Lavignerie de Saint-Louis de Carthage. I. Antiquités puniques, (Musées et Collections Archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie VIII, 1), Paris 1900.

L'inscription punique de Ksiba Mraou, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1901), pp. CXCIV-CXCVI

- Inscriptions funéraires de la nécropole de Bordj-Djédid à Carthage, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1907), pp. 180-185.
- Empreinte céramique de Carthage portant le nom de Baal, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1909), pp. 977-1000.
- Inscriptions puniques peintes sur urnes cinéraires à Carthage, en *Florilegium Melchior de Vogüés*, Paris 1909, pp. 45-52.
- BERGER, P. et CAGNAT, R., Le temple de Saturne à Aïn Touna, *Bulletin du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1889), pp. 207-270.
- BERGMANN, M.S., *In the Shadow of Moloch. The Sacrifice of Children and Its Impact on Western Religion*, New York 1992.
- BERNARDINI, P., Lo scavo dell'area del Cronico di S. Antioco e le origini della presenza fenicia a Sulcis, *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, pp. 135-149.
- Tharros XV-XVI. Tre nuovi documenti di importazione dalla collina di Muru Mannu, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), pp. 285-290.
- Giustino. Cartagine e il Tofet, *Rivista di Studi Fenici*, 24 (1996), pp. 27-45.
- BERTHIER, A., *La Numidie, Rome et le Magreb*, Paris 1981.
- BERTHIER, A. et CHARLIER, R., *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine. Texte et Planches*, Paris 1952-1955.
- BERTHIER, A. et LEGLAY, M., Le sanctuaire du sommet et les stèles à Baal-Saturne de Tiddis, Libyca VI (1958), pp. 23-58, tav. I-XV.
- BERTINELLI ANGELI, M.G., Ancora in tema di titolatura imperiale romana in ambiente punico, en L. Gasperini (ed.), *Scritti sul mondo antico in memoria di Fulvio Grosso*, Roma 1981, pp. 13-22.
- BERTRANDY, F. et SZNYCER, M., *Les stèles puniques de Constantine*, (Notes et Documents des Musées de France, 14), Paris 1987.
- BEVILACQUA, F., Considerazioni sulle stele, en F. Bevilacqua, A. Ciasca, G. Matthiae Scandone, S. Moscati, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-VII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 40), Roma 1972, pp. 109-117.
- BEVILACQUA, F., CIASCA, A., MATTHIAE SCANDONE, G., MOSCATI, S., TUSA, V. e TUSA CUTRONI, A., *Mozia-VII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 40), Roma 1972.
- BIANCHI-BANDINELLI, R., *L'arte etrusca*, Roma 1982.
- BIENKOWSKI, P.A., Some Remarks on the Practice of Cremation in the Levant, *Levant*, 14 (1982), pp. 80-89.

- BIRDSELL, J.B., Some predictions for the Pleistocene based on equilibrium systems among recent hunter-gatherers, en R. Lee and I. DeVore, *Man the Hunter*, Chicago 1968, pp. 229-240.
- BISI, A.M., Un bassorilievo di Aleppo e l'iconografia del dio Sin, *Oriens Antiquus*, 2 (1963), pp. 215-221.
- La religione punica nella rappresentazioni figurate delle stele votive, *Studi e Materiali per la Storia della Religione*, 36 (1965), pp. 99-157.
- Studi punici - II. Due nuove stele dal *tophet* di Cartagine, *Oriens Antiquus*, 5 (1966), pp. 232-237.
- Le stele puniche*, (Studi Semitici 27), Roma 1967.
- Osservazioni sulle stele puniche, *Bolletino di Archeologia*, (1967), pp. 131-148.
- Les stèles puniques, *Archéologie Vivante*, 2 (1968-1969), pp. 119-125.
- La ceramica punica. Aspetti e problemi*, Napoli 1970.
- La religione punica nelle rappresentazioni figurate delle stele votive, *Studi e Materiali per la Storia della Religione*, 36 (1975), pp. 99-157.
- Su un gruppo di stele neo-puniche, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 23-40.
- Ancora sull'origine del segno di Tanit. (Un contributo cipriota alla problematica del simbolo nel mondo punico), *Φιλικὴ Χάρτις. Miscellanea in onore di Eugenio Manni*, Roma 1979, pp. 213-229, tav. I-IV.
- BLACK, J. and GREEN, A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamian. An Illustrated Dictionary*, London 1992.
- BLASCO ARASANZ, M., Tharros XV-XVI. Las ánforas de la campaña de 1988, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), pp. 263-284.
- BLAZQUEZ MARTINEZ, J.M., *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Salamanca 1975.
- BLENKINSOPP, J., Judah's Covenant with Death (Isaiah XXVIII 14-22), *Vetus Testamentum*, L (2000), pp. 472-483.
- BLOME, H., Otto Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, *Theologie und Gabe*, 28 (1936), p. 27.
- BOEHM, O., Child Sacrifice, Ethnical Responsibility and the Existence of the People of Israel, *Vetus Testamentum*, LIV, 2 (2004), pp. 145-156.
- BÖHL, F.M.T., Die Sprache der Amarnabriefe Die Sprache der Amarnabriefe mit besonderer Berücksichtigung der Kanaanismen, Leipzig 1909.
- BONFANTE, L. (ed.), *Etruscan Life and Afterlife. A Handbook of Etruscan Studies*, Detroit 1986.
- BONDI, S.F., *Le stele di Monte Sirai*, (Studi Semitici, 43), Roma 1972.
- Per una riconsiderazione del tofet, *Egitto e Vicino Oriente*, 2 (1979), pp. 139-149.
- Nuove stele da Monte Sirai, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 51-70.
- Monte Sirai 1980. Lo scavo nel tofet, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 217-222.

- Monte Sirai 1981. Lo scavo nel *tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 273-281.
- Monte Sirai 1982. Lo scavo nel *tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 193-203.
- Monte Sirai 1983. Lo scavo nel *tofet*, *Rivista di Studi Fenici*, 12 (1984), pp. 185-198.
- Monte Sirai 1985. Lo scavo nel Tofet (Campagne 1984 e 1985), *Rivista di Studi Fenici*, 15 (1987), pp. 179-190.
- Nuovi dati sul tofet di Monte Sirai, *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, pp. 23-43.
- Il tofet, *Monte Sirai*, (Itinerari, 9), Roma 1992, pp. 55-60.
- Il tofet di Monte Sirai, en V. Santoni (ed.), *Carbonia e il Sulcis. Archeologia e territorio*, Oristano 1995, pp. 223-238.
- BONGAARTS, J., Does Malnutrition Affect Fertility? A Summary of the Evidence, *Science*, 208 (1980), pp. 564-569.
- BONNET, C., *Melqart: cuktes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, (Studia Phoenia 8; Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur 69), Leuven 1988.
- Shamash dans le monde phénico-punique, *Studi Epigraphici e Linguistici*, 6 (1989), pp. 97-115.
- L'onomastique de Melqart. En appendice: L'inscription punique CIS I, 4612, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), pp. 31-40.
- La terminologie phénico-punique relative au métier de lapicide et à la gravure des textes, *Studi Epigraphici e Linguistici*, 7 (1990), pp. 111-122.
- Réflexions historiques sur le culte d'Astarté à Carthage, en Y. Le Bohec (ed.), *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, (*Latomus*, 226), Bruxelles 1994, pp. 3-8.
- «L'interprète des Crétois» (phén. mlš [h]krsym). De Mari aux phéniciens de Kition en passant par Ougarit, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolica*, 36 (1995), pp. 113-123.
- Astarté: dossier documentaire et perspectives historiques*, (Collezione di Studi fenici 37), Roma 1996.
- BONUCCI, E. e GRAZIANI, G., Comparative thermogravimetric, x-ray diffraction and electron microscope investigations of burnt bones from recent, ancient and prehistoric age, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze fisiche, matematiche e naturali, ser. VIII, vol. LIX, fasc. 5, 1975 (1976), pp. 517-532.

- BORDREUIL, P., Nouveaux apports de l'archéologie et de la glyptique à l'onomastique phénicienne, en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Roma, 5-10 novembre 1979*, (Collezione Studi Fenici 16), vol. III, Roma 1983, pp. 751-756.
- Attestations inédites de Melqart, Baal Hammon et Baal Saphon à Tyr, en C. Bonnet, E. Lipinski et P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia: acta colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984*, (Studia Phoenicia IV; Collection d'études classiques 1), Namur 1986, pp. 71-86.
- Tanit du Liban, en E. Lipinski (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.*, (Studia Phoenicia V), Leuven 1987, pp. 79-85.
- A propos de Milkou, Milqart et Milk'ashtart, *Maarav* 5-6 (1990), pp. 11-21.
- BORDREUIL, P. et CAQUOT, A., Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1977 à Ibn Hani, *Syria*, 56 (1979), pp. 295-315, pl. VI-VII.
- BORDREUIL, P. et FERJAOUI, A., A propos des «fils de Tyr» et des «fils de Carthage», en E. Lipinski (ed.) *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 137-142.
- BOSCO, J., Notice sur une stèle votive d'El-Hofra, *Recueil de la Société Archéologique de Constantine*, 46 (1912), pp. 240-248.
- BOSWELL, J., *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, New York.
- BOTTERWECK, G. and RINGGREN, H., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids 1977.
- BOURDILLON, M.F.C., Introduction, en M.F.C. Bourdillon and M. Fortes (eds.), *Sacrifice*, London 1980, pp. 1-27.
- BRANCOLLI, I., CIASCA, A., GARBINI, G., PUGLIESE, B., TUSA, V. e TUSA CUTRONI, A., *Mozia-III. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 24), Roma 1967.
- BRECCIAROLI TABORRELLI, L., Il Tofet neopunico de Sabratha, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol. II, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, pp. 543-547.
- L'Area Sacra di Ras Almunfakh presso Sabratha. Le Stele*, (Suppl. della Rivista di Studi Fenici 20), Roma 1992.
- BRELICH, A., *Presupposti del sacrificio umano*, Roma 1967.
- BRENOVA, K., The Reminiscences of the Deities of Death in the Old Testament, *Archiv Orientální*, 70 (2002), pp. 481-488.
- BRETT, M., Carthage. The God in the Stone, *History Today* (1997), pp. 44-50
- BRIAND-PONSART, C., Gustave Flaubert à la découverte de Carthage. Note préliminaire, en M. Khanousi, P. Ruggieri e C. Vismara (eds.), *L'africa romana:*

- atti del XIII convegno di studio, Djerba, 10-13 dicembre 1998. Geografi, viaggiatori, militari nel Magreb: alle origini dell'archeologia*, Roma 2000, pp. 501-509.
- BRIEND, J. et THALMANN, J.P., Sarepta, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément 11, Paris 1991, pp. 141-142.
- BRILLANTE, C., Eroi orientali nelle genealogie greche, en S. Ribichini, M. Rocchi e P. Xella (eds.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: atti del Colloquio internazionale, Roma, 20-22 maggio 1999*, Roma 2001, pp. 255-279.
- BRIQUEL-CHATONNET, F., Les sacrifices d'enfants chez les carthaginois, *L'Histoire*, 125 (1989), pp. 74-76.
Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israel et Juda, (Studia Phoenicia 12; Orientalia Lovaniensia Analecta 46), Leuven 1992.
- BROCCIA, G., Riso sardanio e riso sardonio da Omero a Nonno. Una storia di destini incrociati, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata*, 34 (2001), pp. 9-54.
- BRON, F., *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe*, Genève-Paris 1979.
Notes sur quelques stèles provenant du tophet de Carthage, *Semitica* (Hommages à Maurice Sznycer I), 38 (1990), pp. 69-77.
Sur quelques stèles puniques, *Semitica*, 40 (1991), pp. 65-71.
- BRON, F. et BRIQUEL-CHATONNET, F., Notes sur quelques stèles provenant du tophet de Carthage (II), *Semitica*, 40 (1991), pp. 55-68.
- BRONGERS, H.A., Review of De Molochdienst, by K. Dronkert, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 8 (1954), pp. 243-245.
- BROWN, J.P., *The Lebanon and Phoenicia. Ancient Text Illustrating their Physical Geography and Native Industries, 1: The Physical Setting and the Forest*, Beirut 1959.
- BROWN, S., *The Cult of Molek. A Reassessment*, by George C. Heider, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 272 (1988), pp. 90-91.
Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Contexts, (JSOT/ASOR monograph series 3), Sheffield 1991.
- BUBER, M., *Königtum Gottes*, Berlin 1936.
- BUNNENS, G., *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondée sur une analyse des traditions littéraires*, (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes 17), Bruxelles-Rome 1979.
- BURKERT, W., *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983.
- BURR CARTER, J., The Masks of Ortheia, *American Journal of Archaeology*, 91 (1983), pp. 355-383.

- BURT, C., The inheritance of mental ability, *American Psychologist*, 13 (1958), pp. 1-15.
- BUTZER, K.W., *Arqueología una ecología del hombre*, Barcelona 1989.
- CABRE J. y MOTOS, F. de, *La necrópolis ibérica de Tútugi (Galera, provincia de Granada). Memoria de las excavaciones practicadas en la campaña de 1918*, (Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Memoria 25, 4 (1918), Madrid 1920.
- CADDEO, A., Tharros XIII. Sistemi di protezione e salvaguardia del pozzo nell'area del tofet di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 15 (1987), pp. 99-102.
- CAGIANO DE AZEVEDO, M. (ed.), *Missione archeologica a Malta: rapporto preliminare della campagna 1964*, Roma 1965.
- CAGNAT, R. (ed.), *Inscriptiones graecae ad res Romanas pertinentes*, Paris 1911-1922.
- CALI, A., LENTINI, A. e PALMERI, A.M., Tharros XVIII-XIX. Test sedimentologico nel sito di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 21 (1993), pp. 183-190.
- CAMPS, G., A propos d'une inscription punique. Les suffetes de Volubilis aux III^e et II^e siècles av. J.C., *Bulletin d'Archeologie Marocaine*, 4 (1960), pp. 423-426.
- CANAAN, D., Der Kalender des palastinischen Fallachen, *Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins*, 36 (1913), pp. 285-291.
- CAQUOT, A., Nouveaux documents ougaritiques, *Syria*, 46 (1969), pp. 241-265.
Le dieu milk'ashtart et les inscriptions de 'Umm el 'Amed, *Semitica*, 15 (1965), pp. 29-33.
- CAQUOT, A., SZNYCER, M. et HERDNER, A., *Textes ougaritiques, I. Mythes et légendes*, Paris 1974.
- CARCOPINO, J., Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine, *Revue de l'Histoire des Religions*, CVI (1932), pp. 592-599.
Rome et les immolations d'enfants, en J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, pp. 39-48.
- CARTER, J.B., The Masks of Ortheia, *American Journal of Archaeology*, 91 (1987), pp. 355-384.
- CARTON, L., Rapport sur les fouilles faites à Bulla Regia en 1890, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1892), pp. 71-74, tav. XIV 4.
Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga, *Nouvelles Archives des Missions Scientifiques et Littéraires*, VII (1897), pp. 367-474, tav. I-IV.
Note sur la découverte d'un sanctuaire de Saturne dans la «colonia Thuburnica», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1907), pp. 380-384.

- Le sanctuaire de Tanit à El-Kenissia, *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1ère série, XII, Paris 1908, pp. 1-160, tav. I-X.
- Note sur des fouilles exécutées à Thuburnica et à Chemtou, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (1908), pp. 410-427.
- Documents pour servir à l'étude des ports et de l'enceinte de la Carthage punique, *Revue Tunisienne* 1913.
- La Carthage punique d'après les récentes découvertes, *Revue Archéologique*, 17 (1923), pp. 329-338.
- CARUSO, T., Il sacrificio di Isacco, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana: Atti della Settimana (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982)*, (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma 1983, pp. 291-313.
- CASSIM, E.M., *L'adoption à Nuzi*, Paris 1938.
- CAZELLES, H., Encore un texte sur Mâlik, *Biblica*, 38 (1957), pp. 485-486.
- Molok, en L. Pirot (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, supplément V, Paris 1957, cols. 1337-1346.
- Reviews: Ugaritica V-Nouveaux textes accadiens, hurrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit; commentaires des textes historiques par Jean Nougayrol, Emmanuel Laroche, Charles Virolleaud, Claude Schaeffer, *Vetus Testamentum*, 19 (1969), p. 550.
- Premier-nés. II. Dans l'Ancien Testament, en L. Pirot (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, supplément VIII, Paris 1972, cols. 482-491.
- Consécration d'enfants et de femmes, en J.M. Durand et J.R. Kupper (eds.), *Miscellanea babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris 1985, pp. 45-49.
- CECCHINI, S.M., Les stèles du tofet de Sulcis, en *Actes du 11ème Congrès d'Etudes des Cultures de la Méditerranée Occidentale*, vol. II, Alger 1978, pp. 90-108.
- Motivi iconografici sulcitani: una scena cultuale e i personaggi con «stola», *Vicino Oriente*, 4 (1981), pp. 13-32.
- CECCHINI, S.M. et AMADASI GUZZO, M.G., La stele CIS I, 176, *Carthage et son territoire dans l'Antiquité. IV Colloque International sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord. Strasbourg, 5-9 avril 1988 (113e Congrès national des Sociétés savantes)*, vol. I, Strasbourg 1990, pp. 101-111.
- CHABOT, J.-B., Les inscriptions puniques de la collection Marchant, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1916), pp. 17-34.
- Les inscriptions de Dougga, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1916), pp. 121-125.
- Les inscriptions néopuniques de Maktar, *Journal Asiatique*, (1916), pp. 87-103.
- Punica XI. Les inscriptions néopuniques de Guelma (Calama), *Journal Asiatique* ser. 11, 8 (1916), pp. 483-520.

- Punica XII. La collection de la Toison d'or, *Journal Asiatique* ser. 11, 9 (1917), pp. 145-166.
- Punica XIII. Nouvelle inscription punique de Sardaigne, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), pp. 5-11.
- Punica XIV. Inscriptions néopuniques de Ksiba-Mraou, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), pp. 11-18.
- Punica XV. Quatre inscriptions inédites de Maktar, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), pp. 18-23.
- Punica XVI. Inscriptions néopuniques de Guelma a Bou Sba, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), pp. 23-31.
- Punica XVII. Inscriptions néopuniques du British Museum, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), pp. 31-38.
- Punica XVIII. Steles puniques de Constantina, *Journal Asiatique* ser. 11, 10 (1917), pp. 38-79.
- Note sur une inscription punique de Carthage, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1922), pp. 112-114.
- Seance du 13 Juin, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1924), pp. 192-193.
- Mélanges épigraphiques et archéologiques, III. – Trois inscriptions carthaginoises à imprécations, *Le Muséon*, XXXVII (1924), pp. 153-162.
- Note complementarie de M. J.-B. Chabot, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres* (1931), pp. 26-27.
- Note additionnelle, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres* (1935), pp. 88-89.
- Comunication sur une inscription carthaginoise, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1941-1942), pp. 387-394.
- Note sur le système d'abréviation usité dans l'écriture punique, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1943-1945), pp. 217-224 y 237-244.
- Contributions à l'épigraphie et à l'archéologie carthaginoises, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (1948), pp. 393-397.
- CHALBI, F., Recension: P. Bartoloni, *Le stele arcaiche del tofet di Cartagine*, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), pp. 219-220.
- CHARLIER, R., La nouvelle série de stèles puniques de Constantine et la question des sacrifices dits 'Molchomor', en relation avec l'expression 'BSRM BTM', *Karthago*, IV (1953), pp. 1-48.
- CHEHAB, M., *Fouilles de Tyre. Le Nécropole*, (Bulletin du Musée de Beyrouth 33-36), Paris 1983-1986.

- CHERYL EXUM, J., On Judges 11, en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges*, (*The Feminist Companion to the Bible* 4), Sheffield 1993, pp. 131-145.
- CHEYNE, T.K., Tophet, topheth, en T.K. Cheyne and J. Sutherland Black (eds.), *Encyclopaedia Biblica*, vol. IV, New York 1903, p. 5140.
- CHEYNE, T.K. and COOK, STANLEY A., Hinnom, Valley of, en T.K. Cheyne and J. Sutherland Black (eds.), *Encyclopaedia Biblica*, vol. II, New York 1903, pp. 2070-2072.
- CHIERA, G., *Testimonianze su Nora*, (Collezione di Studi Fenici, 11), Roma 1978.
Progetto e creazione di una banca-dati delle stele puniche di Monte Sirai, *Rivista di Studi Fenici*, suppl. 12, 1984.
- CHRISTOU, D., Cremations in the Western Necropolis of Amathus, en V. Karageorghis and N.C. Stampolidis (eds.), *Eastern Mediterranean Cyprus-Dodecanese-Crete 16th-6th cent B.C.*, Athens 1998, pp. 206-215.
- CIASCA, A., Scavi recenti al tofet di Mozia, *Kokalos*, XIV-XV (1968-1969), pp. 315-320.
Sul 'tofet' di Mozia, *Sicilia Archeologica*, 14 (1971), pp. 11-15.
Sul tofet di Mozia, *Kokalos*, XVIII-XIX (1972-1973), pp. 411-414.
Mozia (Sicilia): Il «tofet». Campagne 1971-72, *Rivista di Studi Fenici*, 1 (1973), pp. 94-98.
Tharros I. Lo scavo del 1974, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 101-110.
Mozia, *Kokalos*, XXVIII-XXIX, 1982-1983 (1984), pp. 150-151.
Note moziesi, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Roma, 5-10 Novembre 1979*, vol. III, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, pp. 617-622.
Le protomi e le maschere, en S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milano 1988, pp. 354-369.
A. Ciasca, Tofet, en AA.VV., *Mozia*, (Itinerari 4), Roma 1989.
Mozia: Sguardo d'insieme sul tofet, *Vicino Oriente*, 8 (1992), pp. 113-155.
Un arredo cultuale del tofet di Mozia (Sicilia), en E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di S. Moscati*, Pisa-Roma 1997, pp. 629-637.
- CIASCA, A., FORTE, M., GARBINI, G., MOSCATI, S., PUGLIESE, B. e TUSA, V., *Mozia-I. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 12), Roma 1964.
- CIASCA, A., FORTE, M., GARBINI, G., TUSA, V., TUSA CUTRONI, A. e VERGER, A., *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966.

- CIASCA, A., GARBINI, G., MINGAZZINI, P., PUGLIESE, B. e TUSA, V., *Mozia-IV. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 29), Roma 1968.
- CIASCA, A., GUZZO AMADASI, M.G., MATTHIAE SCANDONE, G., OLIVIERI PUGLIESE, B., TUSA, V. e TUSA CUTRONI, A., *Mozia-V. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 31), Roma 1969.
- CIASCA, A., GUZZO AMADASI, M.G., MOSCATI, S. e TUSA, V., *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970.
- CIASCA, A., TUSA, V. ed UBERTI, M.L., *Mozia-VIII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 45), Roma 1973.
- CIASCA, A., COACCI POLSELLI, G., CUOMO DI CAPRIO, N., GUZZO AMADASI, M.G., MATTHIAE SCANDONE, G., TUSA, V., TUSA CUTRONI, A. ed UBERTI, M.L., *Mozia-IX. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 50), Roma 1978.
- CIASCA, A. et AMADASI, M.G., Ausgrabungen in Mozia, *Archiv für Orientforschung*, 23 (1970), pp. 140-144.
- CIASCA, A., DI SALVO, R., CATELLINO, M., DI PATTI, C., Saggio preliminare sugli incinerati del tofet di Mozia, *Vicino Oriente*, 10 (1996), pp. 317-346.
- CINTAS, P., Le sanctuaire punique de Sousse, *Revue Africaine*, 91 (1947), pp. 1-80.
Un sanctuaire pré-carthaginois sur la grève de Salammbô, *Revue Tunisienne* (1948), pp. 1-31.
Céramique punique, Tunis 1950.
Deux campagnes de fouilles à Utique, *Karthago*, II (1951), pp. 5-88.
Trouvailles anciennes et récentes à Motye, entrepôt de Carthage en Sicile, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1961-1962), pp. 150-151.
Le signe “de Tanit”, *Archéologie Vivante*, I, 2 (1968-1969), pp. 4-10.
Manuel d'archéologie punique I. Histoire et archéologie comparées. Chronologie des temps archaïques de Carthage et des villes phéniciennes de l'ouest, Paris 1970.
Manuel d'archéologie punique. II. La civilisation carthaginoise. Les réalisations matérielles, Paris 1976.
- CLERMONT-GANNEAU, C., La Tanit-Pené Baal et le couple Déméter-Perséphone à Carthage, *Etudes d'archéologie orientale*, I, Paris 1880, pp. 149-155.

- Sceaux et cachets israélites, phéniciens et syriens, suivis d'épigraphes phéniciennes inédites sur divers objets et de deux entailles cypriotes, *Journal Asiatique*, sér. 8, tome 1 (1883), pp. 123-159
- L'inscription phéniciennede Ma'soub, *Recueil d'Archéologie Orientale*, I, Paris 1888, pp. 81-84.
- Le Mazrah et les curiae, collegia ou ordines carthaginois dans le tarif des sacrifices de Marseille et dans les inscriptions néopuniques de Maktar et d'Althiburos, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1898), pp. 350-356.
- Tanit et Perséphone-Artémis, *Recueil d'archéologie orientale*, III, Paris 1900, pp. 186-188.
- Recueil d'Archéologie Orientale*, V, Paris 1903.
- CLIFFORD, R.J., Phoenician Religion, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 279 (1990), pp. 55-64.
- COACCI POLSELLI, G., Una stele ricomposta da Cartagine, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 193-195.
- Recensioni: M. Fantar, *Téboursouk. Stèles anépigraphiques et stèles à inscriptions néopuniques*, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 235-237.
- COGAN, M., *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B.C.E.*, (Society of Biblibal Literature monograph series 19), Missoula 1974.
- COLLON, D., *First Impressions. Cylinder Seals in The Ancient Near East*, London, 1987.
- CONHEENEY, J. and PIPE, A., Note on some cremated bone from tyrian cinerary urns (AUB rescue action 'Tyre 1991'), *Berytus*, XXXIX (1991), pp. 83-87.
- CONTENAU, G., La représentation du divinités solaires en babylonie, *Revue Biblique*, (1916), pp. 527-560.
- Manuel d'archéologie orientale*, III, Paris 1931.
- COOPER, A., Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts, en L.R. Fisher & S. Rummel (eds.), *Ras Shamra Parallels*, vol. 3, (Analecta Orientalia 51), Leiden 1981, pp. 333-469.
- CORZO SANCHEZ, R., Los sacrificios infantiles en Cádiz, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 14 (1989), pp. 239-246.
- El ritual de los sacrificios infantiles en el área gaditana, *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, (IX Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1994), Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 35), Eivissa 1995, pp. 67-89.
- COURTEVILLE, G., *Diagnostic différentiel entre les os longs du nouveau-nè humain et ceux de certains animaux jeunes après incinération*, Lille 1949.
- CRAMER, M.F., *De Molocho Ammonitorum Idolo*, Wittenberg 1720.

- CROSS, F.M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973.
- A Phoenician Inscription from Idalion: Some Old and New Texts Relating to Child Sacrifice, en Coogan, N.D., Exum, J.C. and Stager, L.E. (eds.), *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Westminster 1994, pp. 93-107.
- CROSS, F.M. (jr.), Appendix I. Phoenician Stelae from Akhziv, en M. Dayagi-Mendels, *The Akhziv Cemeteries. The Ben-Dor Excavations, 1941-1944*, Jerusalem 2002, pp. 169-173.
- CROSS, F.M. and FREEDMAN, D.N., The Pronominal Suffixes of the Third Person Singular in Phoenician, *Journal of Near Eastern Studies*, 10 (1951), pp. 228-230.
- CULLICAN, W., Problems of Phoenicio-Punic Iconography. A Contribution, *Australian Journal of Biblical Archaeology*, 13 (1968), pp. 53-57.
- Some Phoenician Masks and Other Terracottas, *Berytus*, XXIV (1975-1976), pp. 47-87.
- CURTOIS, C., *Timgad, antique Thamugadi*, Alger 1951.
- DAHOO, M., GARBINI, G., GROTTANELLI, C., RIBICHINI, S., SCANDONE MATTHIAE, G., SOGGIN, J.A. e XELLA, P., *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, (Studi Semitici, 53), Roma 1981.
- DAUMER, G.Fr., *Der Feuer- und Molech-dienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Kultus der Nation*, Braunschweig 1842.
- DAVIES, N., *Sacrificios humanos*, Barcelona 1983.
- DAY, J., *Molech. A god of Human Sacrifice in the Old Testament*, (University of Cambridge oriental publications 41), Cambridge 1989.
- DAY, P.L., From the Child is Born the Woman: The Story of Jephthah's Daughter, en P.L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, pp. 58-74.
- DEARMAN, J.A., The Tophet in Jerusalem: Archaeology and Cultural Profile, *Journal of Northwest Semitic Languages*, 22 (1996), pp. 59-71.
- DEBERG, J., Image grecque et interprétation carthaginoise, notes complémentaires, en *Homenaje a Garcia y Bellido*, vol. II, Madrid 1975, pp. 201-204.
- DECHELETTE, J., Le culte du soleil aux temps préhistoriques, *Revue Archéologique* (1909), pp. 94-123.
- DEEVEY, E.S., The human population, *Scientific American*, 203, 1960, pp. 195-204.
- DE HORATIIS, F., Tharros V. Note geo-morfologica, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 61-65.
- DELAMARE, A.H.A., *Exploration scientifique de l'Algerie pendant les années 1840-1845. Archéologie*, Paris 1850.
- DELATTRE, A.L., *La nécropole punique voisine de la colline de Sainte-Monique, second mois des fouilles (février 1898)*, Paris 1901.

- DELAVALT, B. et LEMAIRE, A., Une stèle "Molk" de Palestine dédiée à Eshmoun? RES 367 reconsidéré, *Revue Biblique*, 83 (1976), pp. 569-583.
Les inscriptions phéniciennes de Palestine, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 1-39.
- DELCOR, M., Une inscription punique inedite trouvee à Carthage et conservée dans la region de Toulouse, *Oriens Antiquus*, 7 (1968), pp. 213-221.
Le tarif dit Marseille (CIS I, 165). Aspects du système sacrificiel punique, *Semitica* (Hommages à Maurice Sznycer I), 38 (1990), pp. 87-93.
- DELLER, K., R. de Vaux, Les sacrifices de l'Ancien Testament, *Orientalia*, n.s. 34 (1965), pp. 382-386.
- deMAUSE, Ll., *Historia de la infancia*, Madrid 1982.
- DÉONNA, W., L'ex-voto de Cypselos à Delphes: le symbolisme du palmier et des grenouilles, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXIX (1951), pp.162-207.
- DE RANITZ-LABOUCHERE, E., Salammbô, *Phoenix*, 28 (1982), pp. 131-133.
- DERCHAIN, P., Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les Sémites occidentaux, *Vetus Testamentum*, 20 (1970), pp. 351-355.
- DEVALLET, G., *Perfidia plus quam punica*: l'image des Carthaginois dans la littérature latine, de la fin de la République à l'époque des Flaviens, *Lalies*, 16 (1996), pp. 17-28.
- DEVER, W.G., Gezer, en E. Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological excavations in the holy Land. The Israel Exploration Society Carta*, vol. 2, Jerusalem 1993, pp. 496-506.
- DEYLING, S., Tabernaculum Molochi, *Observationum Sacrarum*, Leipzig 1737, pp. 2444-2456.
- DHORME, E., Première Traduction des Textes Phéniciens de Ras Shamra, *Revue Biblique*, 40 (1931), pp. 32-56.
Analyses et Comptes Rendus: Otto Eissfeldt: Molk als Opferbegriff opferbegriff im punischen und hebräischen und das ende des gottes Moloch, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXIII (1936), pp. 276-278.
L'évolution religieuse d'Israël. I. La religion des Hébreux nomades, Bruxelles 1937.
Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique, *Anatolian Studies*, 6 (1956), pp. 57-61.
- DIAZ ESTEBAN, F., Los sacrificios de niños y el <tófet>, *Cultura Bíblica*, 24 (1967), pp. 282-288.
- DIETRICH, W., *Prophetie und Geschichte: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, (Forschungen zur Religion und Lieratur des Alten und Neuen Testament, 108) , Göttingen 1972.
- DIETZSCH, D., *De cultu Molochi*, s.d, en B. Ugolino (ed.), *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, vol. 23, Venice 1760.

- DISTEFANO, G., Il Trattato d'Imera del 480 a.C.: principio d'umanità, ma non solo, *Iura*, LIII (2002), pp. 242-277.
- DOCTER, R.F, SMITS, E., HAKBIJL, T., STUIJTS, I.L.M. and VAN DER PLICHT, J., Interdisciplinary Research on Urns from the Carthaginian Tophet and Their Contents, *Palaeohistoria*, 43/44 (2001/2002), pp. 417-433.
- DONNER, H. und ROLLING, W. Punische Inschriften (Nr. 99), en Idem, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Band II *Kommentar*, Wiesbaden 1968.
- DONOHUE, V.A., A Gesture of Submission, en A.B. Lloyd (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, London 1992, pp. 82-114.
- DOSSIN, G., Signaux Lumineux au Pays de Mari, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 35 (1938), pp. 174-186.
- DOTHAN, M., Excavations at 'Afula, 'Atiqot, 1 (1955), 19-70.
A Sign of Tannit from Tell Akko, *Israel Exploration Journal*, 24 (1974), pp. 44-49.
Azor, en M. Avi-Yonah and E. Stern (eds.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 1, London 1975, p. 147.
- DOYLE, R., Molek of Jerusalem?, en R.S. Hess and G.J. Wenham (eds.), *Zion, City of Our God*, Grand Rapids 1999, pp. 171-206.
- DRIJVERS, H.J.W., Aramaic *ḥmn* and Hebrew *ḥmn*: Their Meaning and Root, *Journal of Semitic Studies*, 33 (1988), pp. 165-180.
- DRINE, A. et FERJAOUI, A., Présentation des stèles votives découvertes à Zion (Tunisie), *Actes du IIIe Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques*, vol. II, Tunis 1995, pp. 396-400.
- DRIVER, G.R., Some Hebrew Medical Expressions, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 65 (1953), pp. 255-262.
- DRIVER, S.R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, Nueva York 1903.
The Book of Genesis, London 1904.
- DRONKERT, K., *De Molochdienst in het Oude Testament*, Leiden 1953.
- DU COUDRAY DE LA BLANCHÈRE, F. et GAUCKLER, P., *Catalogue du Musée Alaoui*, (Musées et Collections Archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie VII), Paris 1897.
- DUBUISSON, M., L'image du Carthaginois dans la littérature latine, en E. Gubel, E. Lipinski et B. Servais-Soyes (eds.), *Redt Tyrus = Sauvons Tyr / Histoire Phénicienne*, (Studia Phoenicia I-II; Orentalia Lovaniensia Analecta 15), Leuven 1983, pp. 159-167.
- DUNAND, M. et DURU, R., *Oumm el-ʿAmed. Une ville de l'époque hellénistique aux échelles de Tyr, Texte et Atlas*, Paris 1962.
- DUPONT-SOMMER, A., Une nouvelle inscription punique de Carthage, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1968), pp. 116-133.

- Observations nouvelles sur l'expression "suspendi vivant sur le bois", *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1973), pp. 709-720.
- DUSSAUD, R., Notes de mythologie syrienne, *Revue Archéologique*, 1 (1903), pp. 124-148.
- Milk, Moloch, Melqart, *Revue de l'Histoire des Religions*, IL (1904), pp. 163-168.
- Le dieu phénicien Echmoun, *Journal des Savants* (1907), pp. 36-47.
- Les sacrifices humains chez les Cananéens d'après les fouilles récentes, *Annales du Musée Guimet*, 34 (1910), pp. 77-109.
- Héraclès et Astronoé à Tyr, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXVI (1911), pp. 331-339.
- Un monument du culte syrien et d'époque perse, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXVIII (1913), pp. 62-68, fig. 1.
- Trois stèles votives néopuniques de Dougga, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1914), pp. 44-45.
- Inscriptions néo-puniques de Algérie et de Tunisie, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (1917), pp. 161-167.
- Note, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (1922), p. LXIV.
- Note, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (1922), pp. CXLVI-CXLVIII.
- Trente-huit textes puniques provenant du sanctuaire des portes à Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1922), pp. 244-245.
- Inscriptions néo-puniques et libyques d'Henchir-el-Bled et de Aïn-Kseiba, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1925), p. CCLII-CCLIII.
- Bibliographie: O. Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, *Syria*, 16 (1935), pp. 407-409.
- Rezensionen: O. Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, *Archiv für Orientforschung*, 11 (1936), pp. 167-168.
- Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Paris 1937.
- Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris 1941.
- Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1946), pp. 371-387.
- Melqart, *Syria*, 25 (1946-1948), pp. 205-230.
- L'art phénicien du II^e millénaire*, Paris 1949.
- Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, Paris 1949.

- Melqart d'après de récents travaux, *Revue de l'Histoire des Religions*, CLI (1957), pp. 1-21.
- Bibliographie: James G. Février, Le vocabulaire sacrificiel punique, *Syria*, 34 (1957), pp. 393-395.
- EBACH, J., *PGR* = (TOTEN-)OPFER?. Ein Vorschlag zum Verständnis von Ez. 43,7,9, *Ugarit Forschungen*, 3 (1971), pp. 365-368.
- ADRMLK, "Moloch" und BA'AL ADR. Eine Notiz zum Problem der MolochVerehrung im alten Israel, *Ugarit Forschungen*, 11 (1979), pp. 219-226.
- EDELMAN, D., Biblical *Molek* Reassessed, *Journal of the American Oriental Society*, 107 (1987), pp. 727-731.
- EERDMANS, B.D., *Melekdienst en vereering van hemellichamen in Israël's Assyrische periode*, Layden 1891.
- EIBL-EIBESFELDT, I., *El Hombre Preprogramado*, Madrid 1987.
- EISSFELDT, O., *Molk als opferbegriff im punischen und hebräischen und das ende des gottes Moloch*, (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 3), Halle 1935.
- Ba'alsamêm und Yahwe, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 57 (1939), pp. 1-31.
- The Beginnings of Phoenician Epigraphy according to a Letter written by Wilhelm Gesenius in 1835, *Palestine Exploration Quartely*, 74 (1947), pp. 68-86.
- Adrammelek und Demarus, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* (Mélanges Isidore Levy), 13 (1953), pp. 153-159.
- Menschenopfer, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3 4 (1960), col. 868.
- ELAYI, J. et SAYEGH, H., *Un quartier phénicien du port de Beyrouth au Fer III/Perse. Les objets*, (Supplements à Transeuphratène 6), Paris 1998.
- Un quartier phénicien du port de Beyrouth au Fer III/Perse. Archéologie et histoire*, (Supplements à Transeuphratène 7), Paris 2000.
- ELAYI, J. et SAPIN, J., *Quinze ans de recherche (1985-2000) sur la Transeuphratène à l'époque perse*, (Supplements à Transeuphratène 8), Paris 2000.
- ELLIGER, K., Das Gesetz Leviticus 18, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 67 (1955), pp. 1-25.
- ENG, R.W. and SMITH, T.C., Peasant Families and Population Control in Eighteenth-Century Japan, *Journal of Interdisciplinary History*, 6 (1976), pp. 417-445.
- ENGELS, D., The Problem of Female Infanticide in the Graeco-Roman World, *Classical Philology*, 75 (1980), pp. 112-120.
- The Use of the Historical Demography in Ancient History, *Classical Quarterly*, 34 (1984), pp. 386-393.
- ERCOLAN, I., Vendicare il sangue in 2 Sam, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana: Atti della Settimana* (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982), (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma 1983, pp

- ERLING, B., First-Born and Firstlings in the Covenant Code, *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 25 (1986), pp. 470-478.
- ESHED, V., *From Foraging to Farming in the Holocene (The Pre-Pottery Neolithic Period 8.300-6.000 B.C.) in the Southern Levant: The Skeletal Evidence* (Ph.D. diss., Tel Aviv University), Tel Aviv.
- ETIENNE, R., La Conscience Médicale Antique et la Vie des Enfants, *Annales de Démographie Historique: Enfant et Sociétés*, (1973), pp. 15-61.
- EYBEN, E., Family planning in graeco-roman antiquity, *Ancient Society*, 11-12 (1980-1981), pp. 5-82.
- FALSONE, G., Il simbolo di Tanit a Mozia e nella Sicilia punica, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 137-151, pl. XXIX-XXX.
- FANTAR, M.H., Les nouvelles inscriptions monumentales néopuniques de Mactar, *Karthago* 12 (1963-1964), pp. 45-59.
- Pavimenta Punica et signe de Tanit dans les habitations de Kerkouane, *Studi Magrebini*, 1 (1966), pp. 57-65.
- II. Les inscriptions, en E. Acquaro, F. Barreca, S.M. Cecchini, D. Fantar, M. Fantar, M.G. Amadasi Guzzo e S. Moscati, *Ricerche puniche ad Antas (Rapporto preliminare di campagne di scavi 1967 e 1968)*, (Studi Semitici 30), Roma 1969, pp. 47-93.
- Carthage, la prestigieuse cité d'Elissa*, Tunis 1970.
- Récents découvertes dans les domaines de l'archéologie et l'épigraphie puniques, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 7 (1971), pp. 241-264.
- Une inscription punique exposée au Musée d'Utique, *Cahiers du Tunisie*, 20/79-80 (1972), pp. 9-15.
- A propos d'Ashtart en Méditerranée occidentale, *Rivista di Studi Fenici*, 1 (1973), pp. 19-29.
- Récents découvertes dans le domaine punique, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 9 (1973), pp. 241-264, en especial pp. 262-264.
- Stèles Inédites de Carthage, *Semitica*, 24 (1974), pp. 13-21.
- Téboursouk. Stèles anépigraphes et stèles à inscriptions néo-puniques, *Memoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, XVI (1974), pp. 378-471, pl. I-XII.
- Les études puniques en Tunisie, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol. I, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, pp. 179-186.
- Kerkouane*, I, Tunis 1984.
- Kerkouane, cité punique du Cap Bon (Tunisie). III. Sanctuaires et cultes. Société-Economie*, Tunis 1986.

- Les tumbees puniques de Carthage. A propos d'un livre récent, *Antiquités Africaines*, 20 (1984), pp. 95-103.
- Nouvelles stèles à épigraphiques néopuniques de Mididi, *Semitica*, 36 (1986), pp. 25-42.
- A propos du toponyme Hadrumentum, *REPPAL*, II (1986), pp. 267-272.
- Présence punique et libyque dans les environs d'Aspis au Cap Bon, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1988), pp. 502-518.
- Une inscription punique de Bulla Regia, *Semitica* (Hommages à Maurice Sznycer I), 38 (1990), pp. 107-114.
- Baal Hammon, *REPPAL*, V (1990), pp. 67-105.
- Il tofet e il sacrificio dei fanciulli de Sergio Ribichini, *REPPAL*, V (1990), pp. 225-231.
- Formule propitiatoire liée au culte du Tophet, *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord (Actes du Ve Colloque International (Avignon, 9-13 avril 1990))*, Paris 1992, pp. 59-68.
- A propos d'un livre sur Carthage, *Rivista di Studi Fenici*, 21, suppl. (1993), pp. 75-86.
- Présence égyptienne à Carthage, en *Hommages à Jean Leclant, (Bulletin d'Égyptologie, 106/3)*, 1993, pp. 203-211.
- Carthage. Approche d'une civilisation*, I-II, Tunes 1993.
- Formules propitiatoires sur des stèles puniques et néopuniques, en J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East: Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of april 1991*, (Orientalia Lovaniensia Analecta 55), Leuven 1994, pp. 125-133.
- Stèles épigraphiques du tophet de Sousse, *REPPAL*, IX (1995), pp. 25-47.
- Luigi Taborrelli. L'area sacra di Ras Al-Munfakh presso Sabrata: le stele, *Reppal*, X (1997), pp. 155-158.
- FANTAR, M.H., STAGER, L.E. and GREENE, J.E., An *Odyssey* Debate: Were Living Children Sacrificed to the Gods?, *Archaeology Odyssey*, (Nov/Dec 2000), pp. 28-31.
- FANTAR, M.H. et PICARD, C.G.CH., Steles puniques de Carthage, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 43-60.
- FEDELE, F., Antropologia fisica e paleoecologia di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 5, (1977), pp. 185-193.
- Tharros IV. Antropologia fisica e paleoecologia di Tharros. Campagna 1977, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 77-79.
- Tharros V. Antropologia e paleoecologia di Tharros. Ricerche sul Tofet (1978) e prima campagna territoriale nel Sinis, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 67-112.

- Tharros VI. Antropologia e Paleoecologia di Tharros. Ricerche sul *Tofet* (1979) e seconda campagna territoriale nel Sinis, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 90-98.
- Tharros: Anthropology of the Tophet and Paleoecology of a Punic Town, en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol. III, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, pp. 637-650.
- FEDELE, F. e FOSTER, G.V., Tharros: ovicaprini sacrificali e rituali del Tofet, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 29-46.
- FERJAOUI, A., Epigraphie phenicienne et punique: a propos de CIS I 97a et 4621, *REPPAL*, IV (1988), pp. 241-245.
- Les steles puniques de Constantine, *REPPAL*, IV (1988), pp. 287-293.
- Nouvelles inscriptions néopuniques de Mididi, *Bulletin des travaux de l'Institut National d'Archéologie et d'art*, 3 (1989), pp. 55-63.
- Dédicace d'un sanctuaire à 'Aštart découverte à Mididi (Tunisie), *Semitica*, 38 (1990), pp. 113-120, pl. XXI-XXII.
- Fonctions et metiers de la Carthage punique a travers les inscriptions, *REPPAL*, VI (1991), pp. 71-86.
- A propos des inscriptions mentionnant les sufètes et les rabs dans la généalogie des dedicants à Carthage, *Atti del II Congresso di Studi Fenici e Punici*, vol. II, (Collezione di Studi Fenici 30), Roma 1991, pp. 479-483.
- Stèles votives et funéraires trouvées à Kesra, *REPPAL*, VII-VIII (1992-1993), pp. 127-164.
- Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage*, (Orbis biblicus et Orientalis 124), Göttingen 1993.
- A propos de la formule bym n'm wbym brk dans les inscriptions néo-puniques, *Latomus* (Mélanges à la mémoire de Marcel Leglay), 226 (1994), pp. 9-12.
- Stèles du sanctuaire de Ba'al Hammon-Saturne de Henchir el-Hammi, *Reppal*, X (1997), pp. 55-61.
- Les femmes à Carthage à travers les documents épigraphiques, *Reppal* XI (1999), pp. 77-86.
- A propos de l'inscription punique CIS, I, 5866 mentionnant l'armée, en Y. Le Bohec (ed.), *La première guerre punique*, Lyon 2001, pp. 119-122.
- Nouveaux fragments de stèles néopuniques de Mididi, *REPPAL*, XII (2002), pp. 65-72.
- Le sanctuaire de Baal Hammon-Saturne à Henchir Sidi El-Hani, e.p.
- FERJAOUI, A. et M'CHAREK, A., Le sanctuaire de Baal-Hammon-Saturne a Henrich Ghayadha: Les inscriptions, *REPPAL*, V (1990), pp. 117-148.
- FERNANDEZ, A., ¿Existieron en Israel los sacrificios humanos autorizados por la ley?, *Estudios Eclesiásticos*, 2 (1923), pp. 443-444.

- FERRARI, D., Gli amuleti del *tofet*, *Studi di egittologia e di antichità puniche*, 13 (1994), pp. 83-115.
- FERRON, J., La Byzacène à l'époque punique. Etat actuel des connaissances, *Cahiers de Tunisie*, XI, 44 (1963), pp. 31-46.
- Inscription punique archaïque a Carthage, *Mélanges de Carthage*, 10 (1964-1965), pp. 55-64.
- Le caractère solaire du Dieu de Carthage, *Africa*, 1 (1966), pp. 41-64.
- L'épithaphe de Milkpilles à Carthage, *Studi Magrebini*, 1 (1966), pp. 67-79.
- L'inscription du mausolée de Dougga, *Africa*, 3-4 (1969-1970), pp. 83-98.
- Offrande a Carthage d'un autel a Ba'al-Hammon, *Studi Magrebini*, 4 (1971), pp. 1-15.
- Restauration de l'autel et gravure d'une image sacrée dans un sanctuaire sabélien de Ba'al 'Addir, *REPPAL*, 3 (1987), pp. 193-227.
- Le religion punique de Carthage, *IBLA*, 161 (1988), pp. 3-35.
- La formule "bym n'm wbrk" des steles votives puniques ou neopuniques de l'Afrique du nord, *CEDAC Carthage Bulletin*, 13 (1993), pp. 36-54.
- Le dédicace punique à Astarté et à Tanit du Liban: son lien avec l'inscription de Carthage, *CEDAC Carthage Bulletin*, 14 (1994), pp. 32-42.
- Importants travaux de restauration ou d'agrandissement et d'embellissement au Tophet de Carthage à partir de la fin du V^e siècle avant l'ère, *REPPAL*, IX (1995), pp. 73-91.
- FEUCHT, E., Kinder fremder völker in Ägypten I, *Festschrift Jürgen von Beckerath. HÄB*, 30 (1990), pp. 29-48.
- FEVRIER, J.-G., Magistratures et sacerdoces puniques, *Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale*, 42 (1948), pp. 83-86.
- Épithaphe néo-punique d'une prêtresse, *Semitica*, 5 (1951-1952), pp. 63-64.
- Un sacrifice d'enfant chez les Numides, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves (Mélanges Isidore Levy)*, 13 (1953), pp. 161-171.
- Molchomor, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLIII (1953), pp. 8-18.
- Le vocabulaire sacrificiel punique, *Journal Asiatique*, 243 (1955), pp. 49-63.
- Vir Sidonius, *Semitica* IV (1955), pp. 13-18.
- Une corporation de l'encens à Althiburos, *Semitica*, IV (1955), pp. 19-24.
- Paralipomena Punica, *Cahiers de Byrsa*, 6 (1956), pp. 13-25.
- Remarques sur le grand tarif de Marseille, *Cahiers de Byrsa*, VIII (1958-1959), pp. 35-43.
- L'évolution des rites sacrificiels à Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* (1959-1960), pp. 22-27.
- Deux inscriptions néo-puniques, *Karthago*, 10 (1959-1960), p. 59-66.
- Essai de reconstruction du sacrifice Molek, *Journal Asiatique*, 248 (1960), pp. 160-187.

- Paralipomena Punica (suite)*, *Cahiers de Byrsa*, IX, (1960-1961), pp. 33-36.
- Textes puniques et néopuniques relatifs aux testaments, *Semitica*, 11 (1961), pp. 5-8.
- Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous, *Journal Asiatique*, 250 (1962), pp. 1-10.
- Les rites sacrificiels chez les Hébreux et à Carthage, *Revue des Etudes Juives*, 123 (1964), pp. 7-18.
- Molok, *Enciclopedia de la Biblia* V, Barcelona 1965, pp. 273-277.
- Inscriptions puniques et néopuniques inédites, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, n.s. 1-2(1965-1966), pp. 223-229.
- Astronoé, *Journal Asiatique*, 256 (1968), pp. 1-9.
- Les sacrifices d'enfants, *Archéologie Vivante*, 2 (1968-1969), pp. 114-117.
- FEVRIER, J. et BERTHIER, A., Les stèles neopuniques de Tiddis, *Bulletin d'Archeologie Algerienne*, 6 (1975-1976), pp. 67-81.
- FÉVRIER J.-G. et FANTAR M., Les nouvelles inscriptions monumentales néopuniques de Mactar, *Karthago*, 12, (1963-1964), p. 43-60.
- FINKELSTEIN, I. y SILBERMAN, N.A., *La Biblia desenterrada*, Madrid 2003.
- FITZMYER, J.A., The sacrifice of Isaac in Qumran literature, *Biblica*, 83 (2002), pp. 211-229.
- FIUMI, E., *Volterra, il museo etrusco e i monumenti antichi*, Pisa 1976.
- FLANNERY, K.V., The Cultural Evolution of Civilizations, *Annual Review of Ecology and Systematics* 3, (1972), pp. 399-426.
- FORSTER, B., The Biblical 'Omēn and Evidence for the Nurturance of Children by Hebrew Males, *Judaism*, 42 (1993), pp. 321-331.
- FOUCHER, L., *Hadrumentum*, Paris 1964.
- FOUCHET, M.P., *L'art à Carthage*, Paris 1962.
- FRANCIS, C. and WERLE, P., The appearance of centers of ossification from birth to 5 years, *The American Journal of Physical Anthropology*, XXIV, 3 (1939), pp. 273-299.
- FRANCISI, M.T., Tharros III. Note sul rilievo topografico delle campagne 1974-1976, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 205-206.
- Fasi edilizie e ristrutturazioni nell'area del tofet di Tharros, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol II, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, pp. 475-489.
- Gli elementi architettonici delle stele puniche, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 9-14 Novembre 1987)*, vol. II, (Collezione di Studi Fenici 30), Roma 1991, pp. 863-874.
- Tharros – XVII. Un'edicola votiva a Tharros?, *Rivista di Studi Fenici*, 19 (1991), pp. 233-237.
- FRAZER, J., *La rama dorada. Magia y religión*, México 1969.

- FREE, J.P., The Sixth Season at Dothan, *Bulletin of American Schools of Oriental Research*, 156 (1959), pp. 22-29.
The Seventh Season at Dothan, *Bulletin of American Schools of Oriental Research*, 160 (1960), pp. 6-15.
- FRENCH, V., Midwives and Maternity Care in the Roman World, *Helios*, 13 (1987), pp. 69-84.
- FRERE, S.S., *Britannia*, London 1978.
- FRIER, B., Roman Life Expectancy: Ulpian's Evidence, *Harvard Studies Classical Philology*, 86 (1982), pp. 213-251.
Roman Life Expectancy: the Pannonian Evidence, *Phoenix*, 37 (1983), pp. 328-344.
- FRISCH, R., Body Fat, Puberty and Fertility, *Biological Review*, 59 (1984), pp. 161-188.
- FUCHS, E., Marginalization, Ambiguity, Silencing: The Story of Jephthah's Daughter, en Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges*, pp. 116-130.
- FUENTES ESTAÑOL, M.J., Tres estelas púnicas de Túnez en un museo siciliano, *Anuario de Filología*, 2 (1976), pp. 173-179.
Tre stele cartaginesi con iscrizioni del Museo Nazionale Pepoli di Trapani, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), pp. 51-54.
Vocabulario fenicio, (Biblioteca Fenicia 1), Barcelona 1980.
- FULCO, J., *The Canaanite God Re^{ep}*, New Haven 1976.
- FUND PATRON DE SMITH, A., El "tofet". Su significación en la historia de las religiones semíticas, *Revista del Instituto de Historia de las Religiones Semíticas*, IV (1978), pp. 99-128.
- GABRICI, E., Stele sepolcrali di Lilibeo a forma di heroon, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XXXIII (1929), coll. 41-60, tav. I-VII.
- GANDOLPHE, P., Stèle votive de Carthage, *Semitica*, 28 (1990), pp. 125-131.
- GARBINI, G., Le stele, en A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, S. Moscati, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-I. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 12), Roma 1964, pp. 83-94.
I monumenti figurati, en F. Barreca e G. Garbini, *Monte Sirai-I. Rapporto preliminare della Missione Archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici 11), Roma 1964.
L'iscrizione punica, en M.G. Amadasi Guzzo, F. Barreca, P. Bartoloni, I. Brancoli, S.M. Cecchini, G. Garbini, S. Moscati e G. Pesce, *Monte Sirai-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica dell'Università di Roma e della Soprintendenza alle Antichità di Cagliari*, (Studi Semitici 14), Roma, 1965, pp. 79-92.

Le stele, en A. Ciasca, M. Forte, G. Garbini, V. Tusa, A. Tusa Cutroni ed A. Verger, *Mozia-II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 19), Roma 1966, pp. 55-70.

Une nouvelle interprétation de la formule punique BŠRM BTM, *Comptes Rendus du Groupe Linguistique d'Etudes Chamito-Sémitiques*, 11 (1966-1967), pp. 144-146.

Note di epigrafia punica - II. 8. L'iscrizione cartaginese CIS I 5510 e il sacrificio 'molk', *Rivista degli Studi Orientali*, 42 (1967), pp. 8-13.

Recensione di R. de Vaux, *Studies in Old Testament*, Cardiff 1964, *Rivista degli Studi Orientali*, 42 (1967), pp. 297-301.

Le stele, en I. Brancolli, A. Ciasca, G. Garbini, B. Pugliese, V. Tusa ed A. Tusa Cutroni, *Mozia-III. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 24), Roma 1967, pp. 39-51.

Le stele, en A. Ciasca, G. Garbini, P. Mingazzini, B. Pugliese e V. Tusa, *Mozia-IV. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma*, (Studi Semitici 29), Roma 1968, pp. 55-63.

Note di epigrafia punica - III.9. mlkb'1 y mlk'mr, *Rivista degli Studi Orientali*, 43 (1968), pp. 5-11.

Maschere puniche, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 28 (18 ns.) (1968), pp. 319-330.

Influenze nordafricane sulla liturgia del cristianesimo primitivo, *Studi Magrebini*, 7 (1975), pp. 45-54.

I Fenici. Storia e Religioni, (Istituto Universitario Orientale, Series Minor, XI), Napoli 1980.

Gune Balsamen, *Studi Magrebini*, 12 (1980), pp. 89-92.

Il sacrificio dei bambini nel mondo punico, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia biblica: Atti della Settimana (Roma, 10-15 marzo 1980)*, vol. I, (Centro Studi Sanguis Christi 1), Roma 1981, pp. 127-134.

Troni, sfingi e sirene, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 41 (1981), pp. 301-307.

Il sangue dell'inocente, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana: Atti della Settimana (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982)*, (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma 1983, pp. 513-524.

Tharros XI. L'ostrakon iscritto, *Rivista di Studi Fenici*, 13 (1985), pp. 27-31.

Tharros XII. L'iscrizione punica, *Rivista di Studi Fenici*, 14 (1986), p. 99.

Venti anni di epigrafia punica del Magreb, (*Rivista di Studi Fenici*, 14 supplemento), Roma 1986

- Recensioni: F. Bertrandy - M. Sznycer, Les stèles puniques de Constantine, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), p. 263.
- Il semitico noroccidentale*, (Studi Semitici, n.s. 5), Roma 1988.
- Sull'iscrizione cartaginese RES 776, *Oriens Antiquus*, 28 (1989), pp. 213-216.
- Une inscription punique de Bulla Regia, *Semitica* (Hommages à Maurice Sznycer I), 38 (1990), pp. 107-112, pl. XIX-XX.
- KAI 78 nella letteratura di un filologo, *Rivista di Studi Fenici*, 19 (1991), pp. 83-88.
- Magomadas, *Rivista di Studi Fenici*, 20 (1992), pp. 181-187.
- Culti fenici a Pyrgi, *Studi di Egittologia e di Antichità Puniche*, 11 (1992), pp. 77-85.
- Iscrizioni funerarie da Tiro, *Rivista di Studi Fenici*, 21 suppl. (1993), pp. 3-6.
- La religione dei fenici in occidente*, (Studi Semitici, n.s. 12), Roma 1994.
- Ugaritico ʿzr circondidere, en P. Cipriano-P.Di Giovine-M.Mancini (ed.), *Miscellanea di studi linguistici in onore di Walter Belardi*, Roma 1994, pp. 483-494.
- Recensioni: John Day, *Moloch. A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, *Oriens Antiqui Miscellanea*, 2 (1995), pp. 189-190.
- Milkashtart, il re dell'Elisio fenicio, *Studi e Materiali per la Storia della Religione*, 62 (1996), pp. 179-187.
- GARCÍA, F.J. y LUQUE, J.M., Los sacrificios humanos y la ciudad de Roma en época de los Severos, en J. Alvar, C. Blázquez y C.G. Wagner (eds.), *Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo*, (ARYS, 7), Madrid 1995, pp. 179-183.
- GARCÍA LÓPEZ, F. y GARCÍA, A.G. (eds.), *Biblia, Literatura e Iglesia*, Salamanca 1995.
- GARFINKEL, Y., ML□ HKSYM in Phoenician Inscriptions from Cyprus, the QRSY in Arad, HKRSYM in Egypt, and BNY QYRS in the Bible, *Journal of Near Eastern Studies*, 47 (1988), pp. 27-34.
- GARNAND, B.K., *From Infant Sacrifice to the ABC's: Ancient Phoenicians and Modern Identities*, *Stanford Journal of Archaeology*, 1, pp. 1-82 [<http://archaeology.stanford.edu/journal/newdraft/garnand/index.html>].
- GASCOU, J., *La politique municipale de l'Empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*, (Collection de l'Ecole française de Rome 8), Rome 1972.
- GASTER, T.H., *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York and Evanston 1969.
- GASTER, T.H., *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*, Barcelona 1973.
- GASULL, J., En torno a los tofets, *Baetica*, 17 (1995), pp. 287-306.
- GATHIER, P.L., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, 2 – Région centrale, (IGLS XXI/2), Paris 1986.

- GAUCKLER, P., Note sur la découverte d'un nouveau sanctuaire punico-romain, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1984), pp. 295-303.
- GEORGE, A., Le sacrifice d'Abraham. Essai sur les diverses intentions de ses narrateurs, *Mélanges L. Vagnay*, (Etudes de Critique et d'Histoire Religieuses, Bibliothèque de la Faculté de Théologie Catholique de Lyon 2), Lyon 1948, pp. 99-110.
- GEIGER, A., *Urschrift und Übersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von den innern Entwicklung des Judenthums*, Breslau 1857.
- Der Baal in den hebräischen Eigennamen, *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 16 (1862), pp. 728-732.
- GELB, I.J., The Ancient Mesopotamian Ration System, *Journal of Near Eastern Studies*, 24 (1965), pp. 231-243.
- GERSTEIN, B., A Ritual Processes: A Look at Judges 11.40, en M. Bal (ed.), *Anti-Covenant: Counter Readings Women's Lives in the Hebrew Bible*, (Bible and Literature Series 22), Sheffield 1989, pp. 175-193.
- GESENIUS, W., *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaee veteris testamenti*, III, Lipsia 1842.
- GHAKI, M., Textes libyques et puniques de la haute vallée de l'oued el Htab, *REPPAL*, 1 (1985), pp. 169-178.
- Maghraoua dans l'Antiquité, *REPPAL*, 3 (1987), pp. 255-259.
- Prospection et decouvertes fortuites (centre ouest de la Tunisie), *REPPAL*, IV (1988), pp. 267-268.
- Les stèles d'El-Ghzaïzya, *REPPAL*, VII-VIII (1992-1993), pp. 165-173.
- GHILLANY, F.W., *Die Menschenopfer der alten Hebräer*, Nuremberg 1842.
- GIANTO, A., Some Notes on the Mulk Inscription from Nebi Yunis (RES 367), *Biblica*, 68 (1987), pp. 397-401.
- GIGOT, F.E., Molch, *The Catholic Encyclopedia*, Volume X. New York 1911.
- GINSBURG, C.D., *An Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, New York 1966.
- GIRARD, R., *La violenza e il sacro*, Milano 1980.
- GLASSNER, J.J., De Sumer a Babilonia: Familias para Administrar, Familias para Reinara, *Historia de la familia*, I, Madrid, 1988, pp. 103-138.
- GLOCK, A., Taanach, en E. Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological excavations in the holy Land. The Israel Exploration Society Carta*, vol. 4, Jerusalem 1993, pp. 1428-1433.
- GLOTZ, G. et HUMBERT, G., Expositio, en Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquites Grecques et romaines*, II, 1, Graz, 1969, pp. 930-939.
- GOLDEN, M., Demography and the Exposure of Girls at Athens, *Phoenix*, 35 (1981), pp. 316-331.

- GOMEZ BELLARD, C., *Urna de orejetas con incineración infantil del Puig des Molins*, (Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza 9), Eivissa 1983.
- GOMEZ BELLARD, C., HACHUEL FERNANDEZ, E. y MARI I COSTA, V., Más allá del tofet: hacia una sistematización del estudio de las tumbas infantiles en las necrópolis fenicias, *Sagvntvm*, 25 (1992), pp. 85-102.
- Les tombes d'enfants dans les necropoles phéniciennes et puniques: premières approches méthodologiques, *Actes du III Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. II, Tunis 1995, pp. 88-96.
- GOMEZ BELLARD, F., Apéndice I. Estudio antropológico, en C. Gómez Bellard, *La colonización fenicia de la isla de Ibiza*, (Excavaciones Arqueológicas en España 157), Madrid 1990, pp. 186-200.
- El análisis antropológico de las cremaciones, *Complutum*, Extra 6 (1996), pp. 55-64.
- GOMEZ BELLARD, C. y GOMEZ BELLARD, F., Enterramientos infantiles en la Ibiza fenicio-púnica, *Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a.E. al II d.E., Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses* 14 (1989), pp. 211-238.
- GONDOLPHE, P., Stèle votive de Carthage, *Semitica*, (Hommages à Maurice Sznycer I) 38 (1990), pp. 125-131.
- GONZÁLEZ PRATS, A., Una vivienda metalúrgica en La Peña Negra (Crevillente-Alicante). Aportación al conocimiento del Bronce Atlántico en la Península Ibérica, *Trabajos de Prehistoria* 49 (1992), pp. 243-247.
- GOODWIN, T., *Moses et Aaron: sev Civiles et Ecclesiastici Ritus Antiquorum Hebraorum*, Ultrajecti 1616.
- GORDON, C., *Ugaritic Handbook*, (Analecta Orientalia 25) Rome, 1947.
- Ugaritic Manual*, (Analecta Orientalia 35) Rome, 1955.
- GÖRG, M., *Topaet* (Tofet): "Die (Stätte) des Feuergottes"?, *Biblischen Notizien*, 43 (1988), pp. 12-13.
- GOUDER, T.C., et ROCCO, B., Un talismano bronzee da Malta contenente un nastro di papiro con iscrizione fenicia, *Studi Magrebini*, 7 (1975), pp. 1-18.
- GRACIA, F., Munilla, G., Mercadal, O. y Campillo, D., Enterramientos infantiles en el poblado ibérico de la Moleta del Remei, *Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a.E. al II d.E., Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses* 14 (1989), pp. 133-159.
- GRAS, M., ROUILLARD, P. et TEIXIDOR, J., The phoenicians and death, *Berytus*, XXXIX (1991), pp. 127-176.
- El universo fenicio*, Madrid 1991.
- GRAVES, R. *Los mitos griegos*, Madrid 1989
- GRAVES, R. y PATAI, R., *Los mitos hebreos*, Madrid 1986.

- GRAY, G.B., *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925.
- GRAY, J., The Desert God Attr in the Literature and Religion of Canaan, *Journal of Near Eastern Studies*, 8 (1949), pp. 72-83.
- Molech, Moloch, en G.A. Buttrick (ed.), *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3, Nashville 1962, pp. 422-423.
- The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament*, (Supplements to Vetus Testamentum, 5), Leiden 1965.
- GREEN, A.R.W., *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, (ASORDS, 1), Missoula 1975.
- GREISSING, V., *zbh bnym lmlk h.e. Inmolatio Liberatorum*, Wittenberg 1678.
- GRIDEL, H. Notes sur un temple à Sidi-el-Hani, *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse*, 17 (1925-1926), pp. 74-80.
- GRMEK, M.O., *Disease in the Ancient Greek World*, Baltimore, 1989.
- GROSSFELD, B., The Targum to Lamentations 2, 10, *Journal of Jewish Studies*, 28 (1977), pp. 60-64.
- GROTTANELLI, C., I «connotati fenici» della morte di Elissa, *Religione e Civiltà*, I (1976), pp. 320-327.
- La religione fenicio-punica: vecchi problemi e studi recenti, *Studi e Materiali per la Storia della Religione*, 54 (1988), pp. 171-184.
- Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine, *Archiv für Religionsgeschichte*, 1 (1999), pp. 41-59.
- Ideologie del sacrificio umano, en S. Verger (ed.), *Rites et espaces en pays celtique et Méditerranéen. Etude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance, Ardennes, France*, (Collection de l'Ecole française de Rome 276), Rome 2000, pp. 277-292.
- GSELL, S., Le champ de stèles de Saint-Leu (Portus Magnus), *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1899), pp. 459-464.
- Découvertes d'antiquités en Algérie, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1901), pp. CLI-CLII.
- Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840-1845. Archéologie. Texte explicatif des planches Ad.-H-Al. Delamare*, Paris 1912.
- Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. I*, Paris 1920.
- Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord. IV. La civilisation carthaginoise*, Paris 1928.
- Stèles votives à Saturne découvertes près de N'gaous (Algérie), par Jeanne et Prosper Alquier, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1931), pp. 21-27.
- GUARNERI, F., L'uso di indicazioni di provenienza nelle formule votive del *tofet*, en M. Gargiulo, C. Peri e G. Regalzi, *Definirsi e definire: percezione*,

- rappresentazione e ricostruzione dell'identità (Atti del 3° Incontro «Orientalisti»), Roma 2005, pp. 89-96.*
- GÜBEL, E., An Essay on the Axe-bearing Astarte and her Role in a Phoenician Triad, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 1-18.
- GUEY, J., II.-<Moloch> et <Molchomor>. A propos des stèles votives, *Melanges d'Archeologie et d'Histoire*, LIV (1937), pp. 83-107.
- GUILLAUME, P., New Light on the Nebiim from Alexandria: A Chronography to Replace the Deuteronomistic History, *Journal of Hebrew Scriptures*, 5 (2004), pp. 1-51 [http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_39.htm].
- GUSI, F., Inumazioni in urna di fanciulli dell'epoca iberica e la sua possibile relazione con delle influenza fenicio-punica, *Actes du III Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. II, Tunis 1995, pp. 133-141.
- GUY, P.L.D. and ENGBERG, R.M., *Megiddo Tombs*, (OIP 33), Chicago 1938.
- HACKETT, J.A., Religious Traditions in Israelite Transjordanian, en P.D. Miller, P.D. Hanson and S.D. McBride (eds.), *Ancient Israelite Religion: essays in honor of Frank Moore Cross*, Phyladelphia 1987, pp. 125-136.
- HAHN, S.W. and BERGSMA, J.S., What laws were “not good” a canonical approach to the theological problem of Ezekiel 20:25-26, *Journal of Biblical Literature*, 123 (2004), pp. 201-218.
- HALÉVY, J., *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques*, Paris 1883.
- HALFF, G., L'onomastique punique de Carthage, *Karthago*, XII (1963-1964), pp. 63-146.
- HALPERN, B. and VANDERHOOF, D.S., The Edictus of Kings in the 7th-6th Centuries BCE, *Hebrew Union College Annual*, 62 (1991), pp. 179-244.
- HANDY, L.K., A solution for many *mlkm*, *Ugarit Forschungen*, 20 (1988), pp. 57-59.
- HANNEZO, G., Stèles votives découvertes à Zaghouan, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1904), pp. 478-482.
- HARAN, M., The Shining of Moses' Face: A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography, en W.B. Barrick and J.R. Spenser (eds.), *The Shelter of Elyon. Essays in Honor of G.W. Ahlström*, (JSOT Suppl. 31), Sheffield 1984, pp. 159-173.
- HARDEN, D.B., Punic Urns from the Precinct of Tanit at Carthage, *American Journal of Archaeology*, 21 (1927), pp. 297-310.
- The Pottery from the Precinct of Tanit at Salammbô, Carthage, *Iraq*, 4 (1937), pp. 59-89.
- The Phoenicians*, London 1963.
- Los fenicios*, Barcelona 1967.
- HARDESTY, D.L., *Antropología Ecológica*, Barcelona 1979.

- HARRELSON, W.J., Molech, Moloch, en H.H. Rowley and F.C. Grant (eds.), *Dictionary of the Bible*, Edinburgo 1963, p. 669.
- HARRIS, W.V., The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Graeco-Roman World, *Classical Quarterly*, 32 (1982), pp. 114-116.
- Child-Exposure in the Roman Empire, *Journal of Roman Studies*, 84 (1994), pp. 1-22.
- HARRIS, M. y ROSS, E.B., *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*, Madrid 1987.
- HARRIS, R., Hierodulen, *Reallexicon der Assyriologie*, IV, Berlín-Leipzig 1972-1975, pp. 391-393.
- HARTLEY, J.E. and DWYER, T., An Investigation into the Location of the Laws on Offerings to Molek in the Book of Leviticus, en J.E. Coleson and V.H. Matthews (eds.), *"Go to the Land I will Show You": Studies in Honor of Dwight W. Young*, Winona Lake 1996, pp. 81-93.
- HASSAN, F.A., *Demographic Archaeology*, New York 1981.
- HAUSFATER, G. and HRDY, S.B. (eds.), *Infanticide. Comparative and Evolutionary Perspectives*, Hawthorne 1984.
- HAUTECOEUR, L., *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris 1954.
- HAWLEY, A., Ecology and Populations, *Science*, 179 (1973), pp. 1196-12001.
- HAZZIDAKIS, J., *Tylissos, Villas Minoennes*, Paris 1934.
- HEALEY, J.F., *Malkū: Mlkm: Anunnaki, Ugarit Forschungen*, 7 (1975), pp. 235-238.
- Mlkm/Rp'um and the Kispum, Ugarit Forschungen*, 10 (1978), pp. 89-91.
- Reviews: George C. Heider, *The Cult of Molek: a Reassessment, Journal of Semitic Studies*, 32 (1987), pp. 361-363.
- Review of *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, by J. Day, *Expository Times*, 102 (1990), p. 54.
- HEIDER, G.C., *The Cult of Molek. A Reassessment*, (Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. 43), Sheffield 1985.
- A Further Turn on Ezekiel's Baroque Twist in Ezek 20:25-26, *Journal of Biblical Literature*, 107 (1988), pp. 721-728.
- Molech, en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, New York 1992, pp. 895-898.
- Molech, en K. Van der Toorn, B. Becking and P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999, pp. 581-585.
- HELTZER, M., *The Rural Community of Ancient Ugarit*, Wiesbaden 1976.
- A recently discovered phoenician inscription and the problem of the guils of metal-casters. *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, I, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, pp. 119-123.

- Phoenician Theophorous Names with the Root 'ms, en C. Bonnet, E. Lipinski et P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia: acta colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984*, (Studia Phoenicia IV; Collection d'études classiques 1), Namur 1986, pp. 239-247.
- HENNESY, J.B., Excavation of a Late Bronze Age Temple at Amman, *Palestine Exploration Quarterly*, 98 (1966), pp. 155-162.
- A Temple of Human Sacrifice at Amman, *The Gazette*, November (1970), pp. 307-309.
- Thirteenth Century B.C. Temple of Human Sacrifice at Amman, en E. Gubel et E. Lipinski (eds.), *Phoenician and its neighbours. Proceedings of the Colloquium held on the 9th and 10th of December 1983 at the «Urije Universite Brussel» in a cooperation with the «Centrum von Myceense en Archaïsme Griekse Cultuur»*, (Studia Phoenicia III), Leuven 1985, pp. 85-104.
- HENNINGER, J., Premier-nés. I. La primogéniture en ethnologie, en L. Pirot (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, supplément VIII, Paris 1972, cols. 461-481.
- HENRICHS, A., Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies, en J. Rudhardt et O. Reverdin (eds.) *Le sacrifice dans l'antiquité: huit exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres-Genève, 25-30 août 1980, (*Entretiens sur l'antiquité classique* XXVII), Geneva 1980, pp. 195-242.
- HENRY, L., *Manuel de démographie historique*, Genève 1967.
- HERBST, E.L., Classical Mythology in *Paradise Lost*, *Classical Philology*, 29 (1934), pp. 147-148.
- HERDNER, A., Un nouvel exemplaire du Rituel, *Syria*, 33 (1956), p. 112.
- Une prière a Baal des ugaritains en danger, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions* (1972), pp. 693-703.
- Nouveaux textes alphabétiques de Ras Shamra, *Ugaritica* VII, Paris 1978, pp. 31-33.
- HERR, L.G., The Amman Airport Excavations, 1976, *Annual of the Department of Antiquities Jordan*, 21 (1976), pp. 109-112.
- The Amman Airport Structure and the Geopolitics of Ancient Transjordan, *Biblical Archaeologist*, 46 (1983), pp. 223-229.
- HERRING, D.A., SAUNDERS, S. and BOYCE, G., Bones and Burial Registers: Infant Mortality in a 19th-Century Cemetery from Upper Canada, *Northeast Historical Archaeology*, 20 (1991), pp. 54-70.
- HOFFMEIER, J.K., Further Evidence for Infant Sacrifice in the Ancient Near East, *Biblical Archaeology Review*, 13/2 (1987), pp. 60-61.
- HOFFNER, H.A., Birth and Name-Giving in Hittite Texts, *Journal of Near Eastern Studies* 27 (1968), pp. 198-203.
- HOFTIJZER, J., Eine Notiz zum Punischen Kinderopfer, *Vetus Testamentum*, 8 (1958), pp. 288-292.

- HOFTIJZER, J. and JONGELING, K., *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Part One, ʾ - L, (Handbuch der Orientalistik. Abt.1, De Nahe und Mittlere Osten ; Bd. 21, T. 1), Leiden 1995.
- Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Part Two, M - T, (Handbuch der Orientalistik. Abt.1, De Nahe und Mittlere Osten ; Bd. 21, T. 2), Leiden 1995.
- HÖLBL, H., Egyptian Fertility Magic within Phoenician and Punic Culture, en A. Bonanno (ed.), *Archeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*, Amsterdam, 1986, pp. 197-205
- HOLM, A., *Storia della Sicilia nell'Antichità*, vol. I, Turin-Palermo 1896.
- HONEYMAN, A.M., Larnax tēs Lapēthou. A Third Phoenician Inscription, *Le Museon* (1938), pp. 285-298.
- HOPKINS, K. On the probable Age Structure of the Roman Population, *Population Studies*, 19 (1966), pp. 245-264.
- Death and Renewal*, Cambridge 1983.
- HORSFIELD, G. and VINCENT, L.H., Une stèle Egypto-Moabite au Balou'a, *Revue Biblique*, 41 (1932), pp. 417-444.
- HORST, P.W. van der, 'Laws that were not Good': Ezekiel 20:25 in Ancient Judaism and Early Christianity, en J.N. Bremmer and F. García Martínez (eds.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honour of A.S. van der Woude*, Kampen 1992, pp. 94-112.
- HOURS-MIEDAN, M., Les représentations figurées sur les stèles de Carthage, *Cahiers de Byrsa*, I (1950), pp. 15-160, pl. I-XXXIX.
- HUGHES, D., *La ecología de las civilizaciones antiguas*, México 1981.
- HUMBERT, J.E., *Notice sur quatre cippes sépulcraux et deux fragments découverts en 1817 sur le sol de l'ancienne Carthage*, La Haye 1821
- HUNTER, R.R., Malcam, Malcham, Molech, Moloch, *Cassell's Concise Bible Dictionary*, London 1909, pp. 463, 507-508.
- HURST, H. and STAGER, L.E., A Metropolitan Landscape: the Late Punic port of Carthage, *World Archaeology*, 9, 3 (Landscape Archaeology) (1978), pp. 334-346.
- HUSS, W., *Geschichte der Karthager*, München 1985.
- HVIDBERG-HANSEN, F.O., *La Déesse TNT: Une Etude sur la religion cananéopunique*, vol. 1. Texte, vol. 2. Notes, Copenhagen 1979.
- Due arule fittili di Solunto, *Analecta Romani Instituti Danica*, 13 (1984), pp. 25-48.
- Une stèle punique inédite du Musée National de Danemark, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 9-14 Novembre 1987)*, vol. III, (Collezione di Studi Fenici 30), Roma 1991, pp. 955-958.
- IANNIELLO, V., Espressioni relative al sacrificio del fanciulli nella Bibbia, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana: Atti della*

- Settimana* (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982), (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma 1983, pp. 525-544.
- ICARD, F., Découverte de l'aire du sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue Tunisienne* (1922), pp. 195-205.
- Stèles et champ d'urnes trouvées à Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1922), pp. XXIII-XXIV, XLII-XLV, 23-24.
- Stèles puniques découvertes à Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1925), p. 247-249.
- INGHOLT, H. Le sens du mot Ḥammân, *Mélanges syriens offerts à M. Renè Dussaud*, Paris 1939, p. 795-802.
- IRWIN, B.P., Molek Imagery and the Slaughter of Gog in Ezekiel 38 and 39, *Journal for the Study of the Old Testament*, 65 (1995), pp. 93-112.
- ISRAEL, F., Materiali per <Moloch>, *Rivista di Studi Fenici*, 18 (1990), pp. 151-155.
- JAMES, E.O., *The Origins of Sacrifice*, London 1933.
- JANIF, M.M., Les sacrifices d'enfants à Carthage: L'hypothèse de L.W. Stager reconsidérée, *Reppal*, XII (2002), pp. 73-78.
- JASTROW, M., The Element "Boshet" in Hebrew Proper Names, *Journal of Biblical Literature*, 13 (1894), pp. 19-30.
- JENSEN, P., Die Götter kemôš und melek und die Erscheinungsformen Kammuš und Malik des assyrisch-babylonischen Gottes Nergal, *Zeitschrift für Assyriologie*, 42 (1934), pp. 235-237.
- JIRKU, A., Moloch, en A. von Pauly und G. Wissowa, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertums wissenschaft*, vol. 16, Stuttgart 1933, p. 8.
- Gab es im AT einen Gott Molek (Melek)?, *Archiv für Religionswissenschaft*, 35 (1938), pp. 178-179.
- JODIN, A., *Les établissements du roi Juba II aux Iles Purpuraires (Mogador)*, Tanger 1967.
- JOHNS, C.N., Excavations at the Pilgrims' Castle 'Atlit, *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 6 (1936), 126-137.
- JONES, P.V., *The World of Athens: An introduction to classical Athenian culture*, Cambridge 1984.
- JONGELING, K., Remarks on Some Punic Texts, *Vicino Oriente*, 6 (1986), pp. 249-254.
- I wrote forty-three characters, *Near Eastern Languages and Literatures*, 2 (1996), pp. 69-80.
- A few remarks on some Neo-Punic texts, *Near Eastern Languages and Literatures*, 2 (1996), pp. 157-167.
- JULLY, J.J., Rapprochements avec Motyé (nécropole) et Carthage (*tophet*): céramiques, *Ampurias*, 38-40 (1976-1978), pp. 382-386.

- KAISER, O., Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer in Alten Testament, en O. Kaiser (ed.), *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments: gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte*, Göttingen 1984, pp. 142-166.
- KAMPHAUSEN, A., *Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, Bonn 1896.
- KRANDEL-BEN YOUNÈS, A., Stèles de Thibaris et de ses environs, *REPPAL*, V (1990), pp. 27-42.
- KARAGEORGHIS, V., A *tophet* al Amathus in Cyprus, *Orient-Express. Notes et Nouvelles d'Archéologie Orientale*, 1 (1991), p. 11.
- KAUFMAN, S.E., The Enigmatic Adad-Milki, *Journal of Near Eastern Studies*, 37 (1978), pp. 101-109.
- KAUFMANN, Y., *The Religion of Israel*, Chicago 1960.
- KAUTZSCH, A. and COWLEY, E., *Gesenius Hebrew Grammar*, Oxford 1988.
- KATZENSTEIN, H. J., Phoenician Deities Worshipped in Israel and Judah during the Time of the First Temple, en E. Lipinski (ed.), *Phoenicia and the Bible: proceedings of the Conference held at the University of Leuven on the 15th and 16th of March 1990*, (Studia Phoenicia XI; Orientalia Lovaniensia Analecta 44), Leuven 1991, pp. 187-191.
- KEEL, O., Kanaanäische sühneriten auf Ägyptischen tempelreliefs, *Vetus Testamentum*, XXV (1975), pp. 413-469.
- KELSEY, F.W., *Excavations at Carthage 1925 A Preliminary Report* (Supplement to the American Journal of Archaeology 1926), New York 1926.
- KHANOUSSE, M., Note préliminaire sur Bulla la Royale, *REPPAL*, II (1986), pp. 325-335.
- KHUN DE PROROK, B., The excavations of the Sanctuary of Tanit at Carthage, *Annual Report of the Board of Regents of the Sithsonian Institution*, Washington 1926, pp. 569-574.
- KILMER, A.D., The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as reflected in the Mithology, *Orientalia*, 41, 2 (1972), pp. 160-177.
- KING, P.J. and STAGER, L.E., *Life in Biblical Israel*, Lousville-London 2001.
- KIRPATRICK, F., *The Second Book of Samuel*, Cambridge 1899.
- KLEIN, L.R., *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, (Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. 68; Bible and Literature Series 14), Sheffield 1989, pp. 83-99.
- A Spectrum of Female Characters, en Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges*, pp. 24-33.
- KOEHLER, L. und BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985.

- KOMOROCZY, G. Cinq cylindres-sceaux de la Mésopotamie archaïque, *Bulletin du Musée National Hongrois des Baux-Arts*, 19 (1961), pp. 3-18.
- KORNFELDT, W., Der Moloch: Eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 51 (1952), pp. 287-313.
- KRAHMALKOV, C.R., Studies in Phoenicia and Punic Grammar, *Journal of Semitic Studies*, 15 (1970), pp. 181-188.
- A Carthaginian Report of the Battle of Agrigentum 406 B.C. (CIS I, 5510, 9-11), *Rivista di Studi Fenici*, 2 (1974), pp. 171-177.
- Notes on the Rule of the Sōffīm in Carthage, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 153-157.
- Phoenician-Punic Dictionary*, (Studia Phoenicia XV, Orientalia Lovaniensia Analecta 90), Leuven 2000.
- KRAMER, N.S., *La Historia empieza en Sumer*, Barcelona, 1985.
- KUENEN, A., *Critische bijdragen tot de geschiedenis van den Israelitischen Godsdienst, III: Jahveh en Molech*, Ttj 1868.
- KUTSCHER, E.Y., *A History of Hebrew Language*, Leiden 1982.
- LA BLANCHÈRE, R.M. du Coudray et GAUCKLER, P., *Catalogue des musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. Musée Alaoui*, Paris 1897.
- LACEY, W.K., *The Family in Classical Greece*, London, 1968.
- LAGARGE, E., Le rôle d'Ugarit dans l'élaboration du répertoire iconographique syro-phénicien du premier millénaire avant J.-C., en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Roma, 5-10 novembre 1979*, (Collezione Studi Fenici 16), vol. II, Roma 1983, pp. 547-562.
- LAGRANGE, M.-J., Mélék, Milk, Molék, dieu le roi, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris 1903, pp. 99-109.
- Etudes sur les Religions Sémitiques*, Paris 1905.
- LANCEL, S., *Byrsa II. Rapports préliminaires sur les fouilles 1977-1978: niveaux et vestiges puniques*, (Collection de l'Ecole Française de Rome 41), Rome 1982.
- Cartago*, Barcelona 1994 [traducción de la edición francesa de 1992].
- Questions sur le tophet de Carthage, *Les dossiers d'archéologie*, 200 (1995), pp. 40-47.
- LANCELLOTTI, M.G., Magia, pantheon, sacrificio: riflessioni metodologiche su alcuni temi di religione fenicia, en J.P. Vita y J.A. Zamora (eds.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica*, (Cuadernos de Arqueología Mediterránea 13), Barcelona 2006, pp. 61-69.
- LANGER, W.L. Infanticide: A Historical Survey, *History of Childhood Quarterly*, 1 (1973), pp. 353-365.
- LANNER, L., Cannibal Mothers and Me: A Mother's Reading of 2 Kings 6.24-7.20, *Journal for the Study for the Old Testament*, 85 (1999), pp. 107-116.

- LAPEYRE, G.G., L'enceinte punique de Byrsa d'après les dernières fouilles de la colline Saint-Louis de Carthage, *Revue Africaine* (1934), pp. 1-18.
 Fouilles récentes à Carthage, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1935), pp. 81-87.
 Les fouilles du Musée Lavignerie à Carthage de 1935 à 1939, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1939), pp. 294-299.
- LAPEYRE, G.G. et PELLEGRIN, A., *Carthage punique. 814-146 avant J.-C.*, Paris 1942.
- LARA PEINADO, F., *Código de Hammurabi*, Madrid 1986.
- LASSERE, J.M., *Ubique populus. Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 a.C.-235 p.C.)*, Paris 1977
- LEBLANC, C., Creation du Centre de documentation et d'études de Carthage, *UNESCO publication FMR/SHC/OPS/75/142*, 1975.
- LECLANT, J., Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes, *Syria*, 37 (1960), pp. 1-67.
- LEE, K.A., Attitudes and Prejudices Towards Infanticide: Carthage, Rome and Today, *Archaeological Review from Cambridge*, 13 (1994), pp. 65-79.
- LEE, R. and de VORE, I., *Man the Hunter*, Chicago 1968
- LEGLAY, M., *Saturne africain. Monuments*, vol. I, Paris 1961.
Saturne africain. Monuments, vol. II, Paris 1964.
Saturne africain. Histoire, (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 205), Paris 1966.
 Nouveaux documents, nouveaux points de vue sur Saturne Africain, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellensis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 187-237.
- LENTINI, A., Tharros XVIII-XIX. Indagini paleopalinoologiche a Tharros. Risultati preliminari, *Rivista di Studi Fenici*, 21 (1993), pp. 191-198.
- LEVENSON, J.D., *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.
- LEVI DELLA VIDA, G., Recensioni *Missione archeologica italiana a Malta: Rapporto preliminare della campagna 1963*, *Rivista degli Studi Orientali*, 39 (1964), pp. 314-320.
- LEVI DELLA VIDA, G. ed AMADASI GUZZO, M.G., *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, (Monografie di Archeologia Libia XXII), Roma 1987.
- LEVINE, B.A., The Cult of Molech in Biblical Israel, en B.A. Levine, *The JPS Torah Commentary. Leviticus*, Philadelphia 1989, pp. 258-260.
- LEWY, J., Amurritica, *Hebrew Union College Annual*, 32 (1961), pp. 245-264.

- LEYNAUD, A.F. Le Chanoine, Rapport sur les fouilles d'un sanctuaire phénicien a Sousse (Tunisie), *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1911), pp. 470-480.
- LEZINE, A., *Architecture punique. Recueil de documents*, Paris 1962.
- LICHTY, E., Demons and Population Control, *Expedition*, 13 (1971), pp. 22-26
- LIDZBARSKI, M., *Ephemeris für semitische Epigraphik*, Band I, Giessen 1902; Band II, Giessen 1908; Band III, Giessen 1915.
- Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften*, Hildesheim 1962.
- LILLIU, G., Le stele punique di Sulcis (Cagliari), *Monumenti Antichi dell'Accademia dei Lincei*, 40 (1944), cols. 293-418.
- Recensione a Cintas, Sousse, *Studi Sardi*, 8 (1948), pp. 444-454.
- LINDER, E., A Cargo of Phoenico-Punic Figurines, *Archaeology*, 26 (1973), pp. 182-187.
- LINDSAY, J., *The Ancient World*, Londres 1968.
- LIPINSKI, E., La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart, en A. Finet (ed.), *Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Ham-sur-Heure 1970, pp. 30-58.
- The Wife's Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition, *The Jewish Law Annual* 4 (1981), pp. 9-27.
- Syro-Fenicische wortels van de Karthaagse religie, *Phoenix*, 28 (1982), pp. 51-84.
- Notes d'épigraphie phénicienne et punique, *Orientalia Lovanensia Periodica*, 14 (1983), pp. 129-165, pl. II-VI.
- Vestiges phéniciens d'Andalousie, *Orientalia Lovanensia Periodica*, 15 (1984), pp. 81-132.
- Zeus Ammon et Baal-Hammon, en C. Bonnet, E. Lipinski et P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia: acta colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984*, (Studia Phoenicia IV; Collection d'études classiques 1), Namur 1986, pp. 307-332.
- Les racines syro-pheniciennes de la religion carthaginoise, *CEDAC Carthage Bulletin*, 8 (1987), pp. 28-44.
- Sacrifices d'enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 151-163.
- Stèles Carthaginoises du Musée National à Cracovie, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 162-182.

- Stèle Carthaginoise d'une collection privée, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellensis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 183-185.
- Ea, Kothar et El, *Ugarit Forschungen*, 20 (1988), pp. 137-143.
- Tannit et Ba'al-Hamon, *Hamburger Beiträge zur Archäologie*, 15-17 (1988-1990), pp. 209-249.
- La Phénicie e la Bible, en E. Lipinski (ed.), *Phoenicia and the Bible: proceedings of the Conference held at the University of Leuven on the 15th and 16th of March 1990*, (Studia Phoenicia XI; Orientalia Lovaniensia Analecta 44), Leuven 1991, pp. 1-9.
- Noordwest Semitisch: Levi della Vida & Amadasi Guzzo, Inscrizione punische della Tripolitana, *Bibliotheca Orientalis*, I-II (1991), pp. 229-232.
- Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique, en J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East: Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of april 199*, (Orientalia Lovaniensia Analecta, 55), Leuven 1994, pp. 257-281.
- Le «caducée», *Actes du III Congrès International des Etudes Phéniciennes et Punique (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. II, Tunis 1995, pp. 203-207.
- Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Studia Phoenicia XIV; Orientalia Lovaniensia Analecta 64), Leuven 1995.
- LIPTZIN, S., The Cult of Moloch, *Dor le Dor*, 9 (1982), pp. 82-95.
- LIVERANI, M., Economia delle fattorie ugaritiche palatine, *Dialoghi di Archeologia*, 2 (1979), pp. 57-72
- Ras Shamra. Histoire, en *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris 1979, cols. 1319-1320
- Dall'aculturazione alla deculturazione. Considerazioni sul modo dei contatti politici e economici nella storia sirio-palestinese preellenistica, *Modes di contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes = Forme di Contatto e Processi di Trasformazione nella Società Antiche. Colloque di Cortone (24-30 mai 1981)*, (Collection de l'Ecole française de Rome 67), Pisa-Roma 1983, pp. 503-522.
- Antico Oriente. Storia, Società, Economia*, Roma-Bari, 1988.
- Guerra e diplomazia nell'antico oriente: 1600-110 a.C.*, Bari 1994.
- LODS, A., Revue des livres: Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, XX (1940), pp. 93-97.
- LOHFINK, N., The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion, en P.D. Miller, P.D. Hanson and S.D. McBride

- (eds.), *Ancient Israelite Religion: essays in honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, pp. 459-475.
- LOISY, A., *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920.
- LONG, B.O., 2 Kings III and Gebres of Prophetic Narrative, *Vetus Testamentum*, 23 (1973), pp. 337-348.
- LONGO, O., Rapporti di riproduzione, "sacrifici" di adolescenti e controllo demografico nella Grecia Antica, *Centro Ricerche Documentazione sull'Antichità Classica. Atti*, vol. XI, Roma, 1981, pp. 127-163.
- LÖWENGARD, M., *Jehova, nicht Moloch, wer der Gott der alten Hebräer*, 1843.
- LUCKENBILL, D.D., *The Annals of Sennacherib*, (Oriental Institute Publications 2), Chicago 1924.
- LUST, J., Ez., XX, 4-26 une parodie de l'histoire religieuse d'Israël, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 43 (1967), pp. 488-527.
- The Cult of Molek/Milchom,: Some Remarks on G.C. Heider's Monograph *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 63 (1987), pp. 361-366.
- Molek and ΑΡΧΩΝ, en E. Lipinski (ed.), *Phoenicia and the Bible: proceedings of the Conference held at the University of Leuven on the 15th and 16th of March 1990*, (Studia Phoenicia XI; Orientalia Lovaniensia Analecta 44), Leuven 1991, pp. 193-208.
- MACALISTER, R.A.S., *The Excavation of Gezer, vol. II (1907-1909)*, London 1912.
- Human Sacrifice (Semitic), en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Firdion-Hyksos VI, 1913, pp. 862a-865a.
- MACADAMS, R., The Study of Ancient Mesopotamy Settlement Patters and the Problem of Urban Origins, *Sumer*, 25 (1969), pp. 111-124.
- A Heartland of Cities: surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of Euphrates*, Chicago 1981.
- MACCOBY, H., *The Sacred Executioner. Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*, London 1982.
- MACCULLOCH, J.A., First-Born, en J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Firdion-Hyksos VI, 1913, pp. 31-34.
- MADER, E., *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Freiburg 1909.
- MAGI, F. Le gronde fiorentine, *Studi Etruschi*, 58 (1980), pp. 141-148.
- MAHJOUBI, A. et FANTAR, M., Une nouvelle inscription carthaginoise, *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, s. VIII, 21 (1966), pp. 201-210.
- MAIURI, A., Un'iscrizione greco-fenicia a Rodi, *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 2 (1916), pp. 267-269.
- MANCA DI MORES, G., Tharros XV-XVI. Bucchero etrusco dalla campagna del 1988, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), pp. 291-294.

- MANDAU, M., Tharros XIII. Ceramica attica di V e IV secolo a.C. dal tofet di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 15 (1987), pp. 85-93.
- Tharros XIV. Ceramica attica dalla campagna del 1987, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 245-252.
- Tharros XV-XVI. Ceramica greca d'importazione e imitazione dalla campagna 1988, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), pp. 295-300
- MANFREDI, L.-I., Tharros XII. Bolli anforici da Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 14 (1986), pp. 101-107.
- Tharros XIII. Le monete rivenute nelle campagne del 1984 e del 1986, *Rivista di Studi Fenici*, 15 (1987), pp. 95-98.
- Tharros XIV. Bracieri ellenistici e baini decorati punica a Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 221-243.
- Tharros XV-XVI. Le monete rinvenute nelle campagne 1988-1989, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), pp. 301-306.
- I bacini decorati punici da Tharros, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 9-14 Novembre 1987)*, vol. III, (Collezione di Studi Fenici 30), Roma 1991, pp. 1011-1018.
- Tharros XVIII-XIX. Il laboratorio di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 21 (1993), pp. 205-217.
- I sufeti e l'assemblea del popolo in Sardegna, *Rivista di Studi Fenici*, 25 (1997), pp. 3-14.
- MANZANILLA, L., *La Constitución de la Sociedad Urbana en Mesopotamia*, México, 1986.
- MARGALIT, B., Why King Mesha of Moab Sacrifice His Oldest Son?, *Biblical Archaeology Review*, 12/6 (1986), pp. 62-63, 76.
- MARIN CEBALLOS, M.C., El ritual del tofet: ¿sacrificio infantil o ritual iniciático?, *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, (IX Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa 1994), Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 35), Eivissa 1995, pp. 55-66.
- MARIOTTI, M.G., Templi e sacerdoti a Cartagine, in Vattioni, F. (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, *Sangue e antropologia nella teologia medievale: Atti della VII Settimana (Roma 27 novembre-2 dicembre 1989)*, (Centro Studi Sanguis Christi 7), II, Roma 1991, pp. 713-736.
- MARLASCA, R., Tanit en las estrellas, in A. González Blanco, G. Matilla Séiquer y A. Egea Vivancos (eds.), *Estudios Orientales 5-6. El mundo púnico. Religión, antropología y cultura material*, Murcia 2004, pp. 119-132.
- MARROU, H.I. Palma et laurus, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome*, 58 (1941-1946), pp. 109-131.

- MARTINELLI, F., Il sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina, in F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica: Atti della Settimana (Roma, 10-15 marzo 1980)*, vol. I, (Centro Studi Sanguis Christi 1), Roma 1981, pp. 247-323.
- Aspetti di cultura religiosa punica (il *molk*) negli autori cristiani, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol II, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, pp. 425-436.
- Considerazioni in margine all'opera di Filone di Byblos, in *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 9-14 Novembre 1987)*, vol. I, (Collezione di Studi Fenici 30), Roma 1991, pp. 379-383.
- MARTINEZ ABAD, E., El culto a *Mlk* en el Antiguo Testamento. La historia del debate de los estudios bíblicos, *Anuari de Filologia. Secció E. Etudis Hebreus i Arameus*, 21 (1998-1999), pp. 51-70.
- MAURIN, J., Remarques sur la notion «puer» à l'époque classique, *Bulletin de l'Association G. Budé*, (1975), pp. 221-230.
- MAYER, E. Untersuchungen zur phönikischen Religion, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, NF 7 (1931), pp.
- MAZAR, E., *The Phoenicians in Achikiv The Southern Cemetery*, (Cuadernos de Arqueología Mediterránea 7), Barcelona 2001.
- MAZOR, L., The Origin and Evolution of the Curse upon the Rebuilder of Jericho. A Contribution of Textual Criticism to Biblical Historiography, *Textus* 14 (1988), 1-26.
- MAZZA, M., Su alcune epigrafi da Cartagine, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), pp. 131-137.
- Recensioni: Vattioni, Sangue e antropologia biblica nella Patristica, *Rivista di Studi Fenici*, 12 (1984), pp. 103-105.
- L'immagine dei Fenici nel mondo antico, in S. Moscati (ed.), *I Fenici*, Milano 1988, pp. 548-567.
- MAZZA, F., RIBICHINI, S e XELLA, P. (eds.), *Fonti classiche per la Civiltà fenicia e punica, I. Fonti letterarie greche dalle origini alle fine dell'età classica*, (Collezione di Studi Fenici, 27), Roma 1988.
- M'CHAREK, A., La romanisation du culte de Ba'al Hamon dans la région de Maktar (antique Thusca), *Actes du IIIe Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques*, vol. II, Tunis 1995, pp. 245-257.
- MCNEILL, W.H., *Plagas y Pueblos*, Madrid 1984.
- MCGOWAN, A., Early People. Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century, *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1994), pp. 413-414.
- MEDAS, S., *La marineria cartaginese le navi, gli uomini, la navigazione*, Sassari 2000.
- MEIER, E., Review of *Der Feuer- und Moloch-dients*, by G.F. Daumer, and of *Die Menschenopfer der alten Hebräer*, by F.W. Ghillany, *Theologische Studien und Kritiken*, 16 (1843), pp. 1007-1053.

- MENDLESON, C., Punic stelae in the British Museum, *Actes du IIIe Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. II, Tunis 1995, pp. 258-263.
- MERLIN, A., *Le sanctuaire de Baal et Tanit près Siagu*, Paris 1910.
- MEZZOLANI, A., Edilizia privata punica: annotazioni sulle fonti letterarie, iconografiche de epigrafiche, *Studi di Egittologia e Antichità Punica* 16 (1997), pp. 163-180
Catalogue of Punic Stelae in The British Museum, London 2003.
- MIGUEL IBÁÑEZ, M.P. de, Apendice II. Estudio antropológico de la inhumación infantil de La Peña Negra, en A. González Prats, *La necrópolis de cremación de Les Moreres (Crevillente, Alicante, España) (siglos IX-VII AC)*, Alicante 2002, pp. 471-475.
- MILGROM, J., The Alleged Wave-Offering in Israel and in the Ancient Near East, *Israel Exploration Journal*, 22 (1972), pp. 33-38.
 Were the Firstborn Sacrificed to YHWH? To Molek? Popular Practice or Divine Demand?, en A.I. Baumgarten (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 49-55.
- MILLER, P.D., *The Religion of Ancient Israel*, Louisville 2000.
- MIKESELL, M.W., The Deforestation of Mount Lebanon, *The Geographical of Mount Lebanon*, 59 (1969), pp. 1-28.
- MINUNNO, G., Gerontocidio punico? L'uccisione degli anziani nelle più antiche tradizioni sulla Sardegna, *Studi e Materiali per la Storia dei Religioni*, 69 (2003), pp. 285-312.
- MIRALLES, C., Le Rire Sardonique, *MH-TIS* 2 (1987), pp. 31-43.
- MOLINA FAJARDO, F. y HUERTAS JIMENEZ, C., Tharros VIII. El corte estratigráfico E14, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 53-78.
- MOLLESON, T.I., The Archeology and Anthropology of Death: what the bones tell us, en S.C. Humphreys and H. King, *Mortality and Immortality: the anthropology and archeology of death*, London 1981, pp. 15-32.
- MOMMERT, C., *Menschenopfer bei den Alten Hebräern*, Leipzig 1905.
- MOORE, J.F., Biblical Notes: 3. The Image of Moloch, *Journal of Biblical Literature*, 16 (1897), pp. 161-165.
 Molech, Moloch, en T.K. Cheyne and J. Sutherland Black (eds.), *Encyclopaedia Biblica*, vol. III, New York 1902, pp. 3183-3191.
- MORESTIN, H., *Le temple B de Volubilis*, (Etudes d'Antiquité Africaines), Paris 1980.
- MORETTI, L., Statistica demografica de epigrafica: durata media della vita in Roma imperiale, *Epigraphica*, 21 (1959), pp. 60-78.
- MORGENSTERN, J., *Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions among the Semites*, Cincinnati 1966.

- MOSCA, P.G., *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in Mulk and mlk*, (Unpublisheed Ph.D. dissertation), Harvard 1975.
- The Punic Inscriptions. Appendix to L.E. Stager, Excavations at Carthage 1975.
- Punic Project: First Interim Report, *Annual of the American School of Oriental Research*, 43 (1978), pp. 186-190.
- MOSCATI, S., Una stele di Akziv, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. VIII, 20 (1965), pp. 239-241, tav. I.
- Il sacrificio di fanciulli, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana de Archeologia*, 38 (1965-1966), pp. 61-68.
- Nuove stele di Mozia, *Oriens Antiquvs*, 6 (1967), pp. 259-264.
- Le nuove stele puniche scoperte a Mozia, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana de Archeologia*, 40 (1967-1968), pp. 21-34.
- Il popolo di Bitia, *Rivista degli Studi Orientali*, 43 (1968), pp. 1-4.
- Sulla diffusione del culto di Astarte Ericina, *Oriens Antiquvs*, 7 (1968), pp. 91-94.
- New Light on Punic Art, en W.A. Ward, *The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations*, Beirut 1968, pp. 65-75.
- Considerazioni sulle stele di Mozia, *Kokalos*, 14-15 (1968-1969), pp. 295-307.
- Iconismo e aniconismo nelle più antiche stele puniche, *Oriens Antiquus*, 8 (1969), pp. 59-67.
- Nuova luce sulle stele di Mozia, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana de Archeologia*, 42 (1969-1970), pp. 53-62.
- Considerazioni sulle stele, en A. Ciasca, M.G. Guzzo Amadasi, S. Moscati e V. Tusa, *Mozia-VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 37), Roma 1970, pp. 83-93.
- Le stele di Mozia. Nuove scoperte sull'arte punica in Sicilia, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8^a, 25 (1970), pp. 367-382.
- Steles puniques de Nora, en J. Amusin et alii (ed.), *Hommages a André Dupont-Sommer*, Paris 1971, pp. 95-116.
- Une stele di Nora, *Oriens Antiquvs*, 10 (1971), pp. 145-146.
- L'origine del «segno di Tanit», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. 8, 27 (1972), pp. 371-374.
- I Fenici e Cartagine*, Torino 1972.
- Italia archaeologica. Centri greci, punici, etruschi, italici*, I, Novarra 1973.
- Studi Fenici 1-3, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 7-13.
- Un'iconografia del sacrificio dei fanciulli, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 36 (26 n.s.) (1976), pp. 419-422.
- Studi fenici 4-6, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 147-151.
- Tharros III. Note sull'arte: polimaterico a Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 225-228.

- Stele e pilastri, *Homenaje a García y Bellido*, (Revista de la Universidad Complutense, 25), Madrid 1976, pp. 143-147.
- L'arte fenicia di Tharros, *Rendiconti. Atti della Pontificia Accademia Romana d'Archeologia*, ser. 3, 59 (1976-1977), pp. 43-62.
- Per una storia delle stele puniche, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 50 (1977-1978), pp. 55-73.
- L'urna del sacrificio, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8^a, 33 (1978), pp. 289-392.
- Tharros IV. Una stele punica a Monti Prama?, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 97-99.
- Un «segno di Tanit» presso Olbia, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 41-43.
- Stele monumentali puniche scoperte a Tharros, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8^a, 35 (1980), pp. 553-566.
- Nuovi studi sulle stele di Mozia, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 185-193.
- Tharros VII. Tharros: primo bilancio, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 29-41.
- Un bilancio per TNT, *Oriens Antiquus*, 20 (1981), pp. 107-117.
- Stele sulcitane con animale passante, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8^a, 36 (1981), pp. 3-8.
- Baitylos. Sulla cronologia delle più antiche stele puniche, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8^a, 36 (1981), pp. 101-105.
- La dea e il fiore, *Rendiconti. Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8^a, 36 (1981), pp. 189-191.
- Dall'Egitto alla Sardegna: il personaggio con ankh, *Rendiconti. Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8^a, 36 (1981), pp. 193-196.
- Documenti inediti sugli scavi di Nora, *Rendiconti. Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8^a, 37 (1982), pp. 157-161.
- Le stele di S. Antioco (Sardegna). Nuove scoperte sull'arte punica in Italia, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8^a, 40 (1985), pp. 253-263.
- Iconografie sulcitane, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 8^a, 40 (1985), pp. 273-282.
- Tharros XI. Betili virtuali, *Rivista di Studi Fenici*, 13 (1985), pp. 141-143.
- Le Stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, (Collezione Studi Fenici, 23), Roma 1986.
- Una nuova stele di Mozia, *Rivista di Studi Fenici*, 14 (1986), pp. 91-92.
- Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?*, (Quaderni dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Problemi attuali di Scienza e di Cultura 261), Roma 1987.
- Tharros XIII. Una nuova stele di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 15 (1987), pp. 81-84.
- Le officine di Tharros*, (Studia Punica 2), Roma 1987.
- Le stele, in S. Moscati (dir.), *I Fenici*, Milano 1988, pp. 304-327.

- Tharros XV-XVI. Un nuovo cippo a trono da Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), pp. 259-262.
- L'olocausto dei fanciulli, *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, pp. 7-12.
- Nuovi studi sulle stele di Mozia, *Rendiconti Morali dell'Accademia dei Lincei*, 9 (1990), pp. 209-232.
- Il tofet: dove e perché, *Rendiconti Morali dell'Accademia dei Lincei*, 9 (1991), pp. 105-112.
- Nouvi studi sulle stel di Mozia, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. IX, 1, 3 (1991), pp. 209-232.
- Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano 1991.
- Il santuario dei bambini* (tofet), Roma 1992.
- Non e un tofet a Tiro, *Rivista di Studi Fenici*, 21 (1993), pp. 147-152.
- Le officine di Mozia, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie*, s. 9^a, 7 (1995).
- Tofet e necropoli - I*, *Rivista di Studi Fenici*, 24 (1996), pp. 73-76.
- Studi sulle stele di Sousse, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 9^a, 7 (1996), pp. 247-281.
- Nuovi contributi sul «sacrificio dei bambini», *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, s. 9^a, 7 (1996), pp. 499-504.
- MOSCATI, S. e RIBICHINI, S., *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento*, (Quaderni dell'Accademia Nazionale dei Lincei 266), Roma 1991.
- MOSCATI, S. e UBERTI, M. L., *Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari*, (Studi Semitici 35), Roma 1970.
- Scavi a Mozia – Le stele, I-II*, (Serie Archeologica, 25), Roma 1981.
- Le stele di Tharros e l'artigianato punico in Italia, *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti*, 57 (1984-1985), pp. 37-56.
- Scavi al Tofet di Tharros. I monumenti lapidei*, (Collezione di Studi Fenici, 21), Roma 1985.
- MOVERS, F.C., *Die Phönizier*, Bonn 1841.
- MUERS, R., Idolatry and Future Generations: The Perspective of Molech, *Modern Theology*, 19 (2003), pp. 547-561.
- MÜLLER, H.P., Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu der Texte von Ebla, *Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins*, 96 (1980) 11-14.
- מֹלֶךְ *moloek*, en J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IV, Kohlhammer 1984, pp. 957-968.
- Der phönizisch-punische *mqm 'lm* im Licht einer althebräischen Isoglosse, *Orientalia*, 65 (1996), pp. 111-126.

- Genesis 22 und das *mlk*-Opfer, *Biblische Zeitschrift*, 41 (1997), pp. 237-246.
- Punische Weihinschriften und altestamentliche Psalmen im religionengeschichtlichen Zusammenhag, *Orientalia*, 31 (1998), pp. 477-496.
- Die geschichte der phönizischen und punischen religion, *Journal of Semitic Studies*, 44 (1999), pp. 17-33.
- Hebräisch מֶלֶךְ und punisch *ml(ʿ)k(t)*, en Y. Avishur and R. Deutsch (eds.), *Michael. Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Prof. Michael Heltzer*, Tel Aviv-Jaffa 1999, pp. 243-253.
- MÜLLER, J.G., Moloch, en J.J. Herzog (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. VI, Stuttgart 1858, pp. 316-321.
- MÜLLER, L., *Numismatique de l'ancienne Afrique*, II, Copenhage 1861.
- MULLER, M.; DEPREUX, R.; MULLER, P et FONTAINE, M., Recherches anthropologiques sur les ossements retrouvés dans des urnes puniques, *Bulletins et Mémoires de la Societé d'Anthropologie de Paris*, 3 (1952), pp. 160-173.
- MÜNTER, F., *Religion der Karthager*, Copenhagen 1821.
- NAGAR, Y., *Anthropological Report - Rasm en-Naqur*: IAA Anthropological Reports, Jerusalem 1999.
- NAGAR, Y. and ESHED, V., Where are the Children? Age-dependent Burial Practices in Peqi'in, *Israel Exploration Journal*, 51 (2001), pp. 27-35.
- NARDI, E., *Procurato Aborto nel Mondo Greco-Romano*, Milano 1971.
- NELSON, R.D., *The Double-Redaction of the Deuteronomistic History*, (Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. 18), Sheffield 1981.
- NÉREDAU, J.P., *Être enfant a Rome*, Paris, 1984.
- NESBIT, W.M., Molech, Moloch, en J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible*, Edimburgo 1909, p. 627.
- NEWMAN, L.F., *Birth Control: An Anthropological View (Current Topics in Anthropology)*, (Addison-Wesley Module in Anthropology 27), Reading 1972.
- NIERHR, H., *Ba'alsamem: Studien su Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*, (Studia Phoenicia 17; Orientalia Lovaniensia Analecta 123), Leuven 2003.
- NISBET, R., Tharros VI. I roghi del *Tofet* di Tharros: uno studio Paleobotanico, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 111-126.
- NOTH, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien: die sammeluden und bearbeitenden Geschichtswerkr in Alten Testament*, Tübingen 1967.
- El mundo del Antiguo Testamento*, Madrid 1976.
- OHATA, K. (ed.), *Tel Zeror*, Tokyo, 1966-1970, vol. 3, pp. 71-74.
- O'BRYHIM, S., The *Cerastae* and Phoenician Human Sacrifice on Cyprus, *Rivista di Studi Fenici*, 27 (1999), pp. 3-20.
- O'CEALLAIGH, G.C., And so David did to all the cities of Ammon, *Vetus Testamentum* 12 (1962), pp. 179- 189.

- ODED, B., *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979.
- ODED, R.A., *Studies in Lucian's De Syra Dea*, Missoula 1977.
- Ba'al Šamēm and 'El, *Catholic Biblical Quarterly*, 39 (1977), pp. 457-473.
- OESTERLEY, W.O.E., The Sacrifice of Isaac, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 24 (1902), pp. 253-260.
- OHATA, K. (ed.), *Tel Zeror*, 3 vols., Tokyo 1966-1970
- OLDENBURG, U., *The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion*, Leiden 1969.
- OLMO LETE, G. del, La «capilla» o «temple» (ḥmn) del culto ugarítico, *Aula Orientalis*, 2 (1984), pp. 277-280.
- Recensiones: "G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*", *Aula Orientalis*, 6 (1988), pp. 116-117.
- Basan o el ¿Infierno? Cananeo, *Studi epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente*, 5 (1988), pp. 51-60.
- Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio. II El culto "mlk", *Semitica*, (Hommages à Maurice Sznycer II) 39 (1990), pp. 67-76.
- El *continuum* cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico, en A. González Blanco, J.L. Cunchillos Ilarri y M. Molina Martos (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*, (Biblioteca Básica Murciana Extra 4), Murcia 1994, pp. 61-86.
- Les inscriptions puniques votives suggestions d'interpretation, *Actes du III Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. I, Tunis 1995, pp. 347-351.
- El *molk* púnico: interpretación de un ritual, *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, (IX Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1994), Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 35), Eivissa 1995, pp. 9-22.
- El continuum cultural cananeo*, (Aula Orientalis-Supplementa 14), Barcelona 1996.
- OPPENHEIM, A.L., *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1968.
- OLYAN, S.M., *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta 1988.
- OLYAN, S.M. and SMITH, M.S., Review of "The Cult of Molek: A Reassessment, by George C. Heider", *Revue Biblique*, 84 (1987), pp. 273-275.
- OORT, H.L., *Het menschenoffer in Israel*, Haarlem 1865.
- OTTOSSON, M., *Temples and Cult Places in Palestine*, (Boreas 12), Uppsala 1980.
- PACE, B., *Arte e civiltà della Sicilia antica*, vol. I, Milan-Roma 1935.
- PACE, B. e LANTIER, R., Ricerche cartaginesi, *Monumenti Antichi dell'Accademia dei Lincei*, 30 (1925), col. 155-161.

- PALLARY, P., Note sur les urnes funéraires trouvées à Salammbô, *Revue Tunisienne*, (1922), pp. 206-211.
 Note, Découvertes de petites urnes sous des stèles à Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1922), pp. CLXXVI-CLXXVII.
 Note sur les débris osseux trouvés dans le sanctuaire de Tanit à Salammbô, près Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1922), pp. 223-226.
- PANGAS, J.C., Notas sobre el aborto en la antigua Mesopotamia, *Aula Orientalis*, 8 (1990), pp. 213-218.
- PARDEE, D., A New Datum the Meaning of the Divine Name Milkashtart, en D.J.A. Clines and Ph.R. Davies, *Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of P.C. Craige*, (JSOT suppl. I, ser. 67), Sheffield 1988, pp. 55-68.
The Cult of Molek, A Ressessment, by George C. Heider, *Journal of Near Eastern Studies*, 49 (1990), pp. 370-372.
- PARPOLA, S. and WATANABEE, K., *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, (State Archives of Assyria II), Helsinki 1988.
- PATAI, R. The Goddess Asherah, *Journal of Near Eastern Studies*, 24 (1965), pp. 37-52.
- PATRONI, G., Nora colonia fenicia in Sardegna, *Monumenti Antichi dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XIV (1904), coll. 109-268, tav. VI-XXV.
- PECKHAM, J.B., *The Development of the Late Phoenician Scripts*, Cambridge 1968.
- PERROT, G. et CHIPIEZ, C., *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, vol. III, *Phénicie-Chypre*, Paris 1885.
- PESCE, G. *Sardegna punica*, Cagliari 1961.
 Scavi e scoperte puniche nella provincia di Cagliari, *Oriens Antiquus*, 2 (1963), pp. 142-143.
 Due opere di arte fenicia in Sardegna, *Oriens Antiquus*, 2 (1963), pp. 247-253, tav. XLI-XLII.
Le statuette puniche di Bithia, Roma 1965.
- PEÑA ROMO, V., RUIZ CABRERO, L.A. y WAGNER, C.G., Molk y Tofet: aspectos de crítica metodológica, *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos (Cádiz, 2-6 octubre 1995)*, vol. II, Cádiz 2000, pp. 613-618.
- PETTINATO, G., *The Archives of Ebla*, New York 1981.
- PEYRONNET, J.C., L'Attitude à l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale, structures anciennes et évolutions, *Annales de démographie historique*, (1973), pp. 143-210
- PICARD, C., Le monument de Nebi-Yunis, *Revue Biblique*, 83 (1976), pp. 584-589.
 Les représentations de sacrifice molk sur les ex-voto de Carthage, *Karthago*, XVII 1973-1974 (1976), pp. 67-138, pl. VI-XII.

- Les représentations de sacrifice molk sur les stèles de Carthage, *Karthago*, XVIII 1975-1976 (1978), pp. 5-116, pl. XIII-XXIV.
- Les sacrifices d'enfants à Carthage, *Les dossiers histoire et archeologie*, 69 (1982-1983), pp. 18-27.
- Les sacrifices Molk chez les puniques: certitudes et hypothèses, *Semitica* (Hommages à Maurice Sznycer II), 39 (1990), pp. 77-88.
- PICARD, C. et O., Le voeu d'Adrestos Plotarchou, *Karthago*, XVI (1971-1972), pp. 35-39.
- PICARD, G.C., Le couronnement de Vénus, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome*, 58, (1941-1946), pp. 43-108.
- Le sanctuaire dit de Tanit à Carthage, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1945), pp. 443-452.
- Sanctuaire du quartier de Salammbô, *BCTH* 1945, pp. 455-457.
- Fouille du sanctuaire de Tanit, *BCTH* 1945, pp. 475-477.
- Fouilles de Salammbô («Sanctuaire de Tanit»), *BCTH* 1946-1949, pp. 59-60, pl. III.
- Acholla, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1947), pp. 557-562.
- Les sacerdotesses de Saturne et les sacrifices humains dans l'Afrique romaine, *Recueil Constantine*, 66 (1948), pp. 117-123.
- Chroniques, revues et comptes rendus, *Karthago*, III (1951-1952), p. 220.
- Les religions de l'Afrique du nord antique*, Paris 1954.
- Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelle série (Collections Puniques)*, vol. I, Texte et Planches, Tunis 1957.
- Civitas Mactaritana, *Karthago*, VIII (1957), pp. 1-156.
- Il mondo di Cartagine*, Milano 1959.
- Les sufetes de Carthage dans Tite-Live et Cornelius Nepos, *Revue des Etudes Latines*, 41 (1963), pp. 269-281.
- Sacra Punica. Etude sur les masques et rasoirs de Carthage, *Karthago*, XIII (1965-1966).
- Etude symbolique des sacra: Chapitre VI. Les dieux des masques. I. Masques puniques et sacrifices molek, *Karthago*, XIII (1965-1966), pp. 90-97.
- Installations cultuelles retrouvées au tophet de Salamambo, *Rivista degli Studi Orientali*, 42 (1967), pp. 189-199.
- Genèse et évolution des signes de la bouteille et de Tanit à Carthage, *Studi Magrebini* 2 (1968), pp. 77-85.
- Le tophet de Carthage dans Silius Italicus, *Mélanges de Philosophie, de Littérature et d'Histoire Ancienne offerts à Pierre Boyancé*, (Collection de l'Ecole Française de Rome 22), Roma 1974, pp. 569-577.
- De Carthage à Kairouan, *Archeologia*, 172 (1982), pp. 18-30.

- Essai d'interprétation du sanctuaire de Ḥoṭer Miskar à Maktar, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, n.s. 18B (1982 [1988]), pp. 17-20.
- Le temple de Ḥoṭer Miskar à Maktar, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, n.s. 18B (1982 [1988]), pp. 21-25.
- Le temple du musée à Maktar, *Revue Archéologique* (1984), pp. 13-28.
- Ba'al Ḥammon et Saturne dans l'Afrique romaine, *Semitica* (Hommages à Maurice Sznycer II), 39 (1990), pp. 89-97.
- La transcendance de Ba'al Hammon et l'indépendance de Carthage, *Actes du IIIe Congrès International des Etudes Phéniciennes et Puniques (Tunis, 11-16 novembre 1991)*, vol. II, Tunis 1995, pp. 326-332.
- PICARD, G.C. et PICARD, C., *La vie quotidienne à Carthage au temps de Hannibal*, Paris 1958.
- Vie et mort de Carthage*, Paris 1970.
- PINZA, G., Ricerche sulla topografia di Cartagine punica, *Monumenti Antichi dell'Accademia dei Lincei*, 30 (1925), col. 44-51.
- PISANO, G., Antichità puniche nei Musei di Torino, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 9-14 Novembre 1987)*, vol. III, (Collezione di Studi Fenici 30), Roma 1991, pp. 1143-1150.
- Una stele inedite da Sulcis, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), pp. 181-184.
- Ancora una stele inedita di Sulcis, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 33-36.
- PITTAU, M., Geronticidio, eutanasia e infanticidio nella Sardegna antica, en A. Mastino (ed.), *L'Africa romana: atti dell'VIII Convegno di Studio (Cagliari, 14-16 dicembre 1990)*, vol. II, Sassari 1991, pp. 703-711.
- PLATORATI, D., Zum Gebrauch des Wortes MLK im Altem Testament, *Vetus Testamentum*, 28 (1978), pp. 286-300.
- POINSSOT, C., *Les ruines de Dougga*, Tunis 1959.
- POINSSOT, L., Sanctuaire néo-punique découvert à Bir-Tlelsa, *Bulletin archéologique du Comité des travaux historique et scientifique*, (1927), pp. 29-36.
- POINSSOT, L. et LANTIER, R., Steles carthaginoises I, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, (1922), pp. 109-111.
- Un sanctuaire de Tanit à Carthage, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXXVII (1923), pp. 32-68.
- Les stèles découvertes dans une «favissa» du temple de Saturne à Dougga, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1941-1942), pp. 79-81, 224-240.
- POINSETTE, J.M., Le témoignage de Tertullien sur les sacrifices d'enfants à Carthage (*Apol.*, 9, 2-6) est-il crédible?, *Lalies*, 16 (1996), pp. 29-33.
- POLGAR, S., Population History and Population Policies from an Anthropological Perspective, *Current Anthropology*, 13 (1972), pp. 201-211.

- POMEROY, S.B., Infanticide in Hellenistic Greece, en A. Cameron and A. Kuhrt, *Images of Women in Antiquity*, Detroit 1983, pp. 207-222.
- PONSICH, M., Le temple dit de Saturne à Volubilis, *Bulletin d'Archeologie Marocaine*, X (1976), pp. 131-144.
- POPE, M., Notes on the Rephaim Texts, en M. Ellis, *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Archon 1977, p. 164-182.
- The Cult of Dead at Ugarit, en G.D. Young (ed.), *Ugarit in Restrospect*, Winona Lake 1982.
- PREUS, A. Biomedical techniques for influencing human reproduction in the fourth century B.C., *Arethusa*, 8 (1975), pp. 237-263.
- PROPP, W.L., The Skin of Moses' Face-Transfigured or Desfigured?, *Catholic Biblical Quarterly*, 49 (1987), pp. 375-386.
- PRAUSNITZ, M. W., Achzib, *Revue Biblique* 67 (1960), p. 398.
- PRAUSNITZ, M. W. and KOCHAVI, M., Achzib, en *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. I, Jerusalem, 1993, pp. 32-37
- PRITCHARD, J.B., *Sarepta. Excavations of the University museum of the University of Pennsylvania, 1970-1972. A preliminary report on the Iron Age*, Philadelphia 1975,
- The Tanit Inscription from Sarepta, en H.G. Niemeyer (ed.), *Phönizier im Westen*, (Madrider Beitrage 8), Mainz 1982, pp. 83-92.
- PUGLIESE, S., Cagliari. Necropoli punica a incinerazioni, *Notizie degli Scavi nell'Antichità VIII*, III (1942), pp. 104-106.
- QUATTROCCHI PISANO, G., Un cippo da Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), pp. 67-70.
- Una stele inedita da Sulcis, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), pp. 181-184.
- RABELLO, A.M., Effetti personali del potere paterno nel diritto ebraico, *Effetti personali della "Patria Potestas". I. Dalle origini al periodo degli Antonini*, Milano 1979, pp. 352-356.
- RANDALL GARR, W., A Population Estimate of Ancient Ugarit, *Bulletin of the American Studies of Oriental Research*, 266, 1987, pp. 31-43.
- RAPOPORT, Sh.Y., II ואור תורה נחלת יהודה, מתבי מדרש ומחקר, I נר מצוה, Krakau 1868.
- RASCOVSKY, A., *El filicidio*, Buenos Aires 1974.
- REBOUD, V., Quelques mots sur les stèles néopuniques découvertes par Lazare Costa, *Recueil des notices et mémoires de la Société Archéologique du département de Constantine* (1876-1877), pp. 434-462.
- REDMAN, C.L., *Los Orígenes de la Civilización. Desde los Primeros Agricultores hasta la Sociedad Urbana en el Próximo Oriente*, Barcelona, 1990
- RENAN, E., *Mission de Phénicie*, Paris 1864.
- REYNIERS, A., Demographie, en E. Lipinski (ed.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Brepols, 1992, p. 130

- RIBICHINI, S., Divinità egiziane nelle iscrizioni fenicie d'Oriente, en AA-VV., *Saggi fenici – I*, (Collezione di studi fenici 6), Roma 1975, pp. 7-14.
- Morte e Sacrificio Divino nelle Tradizioni sul Pantheon Fenicio, en F. Vattioni, *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica: Atti della Settimana (Roma, 23-28 nov.1981)*, (Centro Studi Sanguis Christi 2), Roma 1982, pp. 815-852.
- Mito e storia: l'immagine dei Fenici nelle fonti classiche, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 Novembre 1979)*, vol. II, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1981, pp. 443-448.
- Morte e oltretomba a cartagine: a proposito di un libro recente, *Studi e Materiali per la Storia della Religione*, 51 (1985), pp. 353-364.
- Poenus advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, (Collezione di Studi Fenici, 19), Roma 1985.
- Il Tofet e il sacrificio dei fanciulli*, (Sardò 2), Chiarella-Sassari 1987.
- Recensioni: Heider, The Cult of Molek, *Rivista di Studi Fenici*, 16, 1988, pp. 122-125.
- Le credenze e la vita religiosa, en S. Moscati (ed.), *I Fenici*, Milano 1988, pp. 104-125.
- Il sacrificio di fanciulli nel mondo punico: testimonianze e problemi, *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, pp. 45-66.
- L'assassino di Asdrubale: la «bella morte» e il riso sardonico, en A. González Blanco, J.L. Cunchillos Ilarri y M. Molina Martos (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura cultura (Cartagena, 17-19 de noviembre de 1990)*, (Biblioteca Básica Murciana Extra 4), Murcia 1994, pp. 115-130.
- Studi fenici e storia delle religioni. Esperienze e prospettive di un metodo, en S. Moscati (ed.), *I fenici: ieri oggi domani. Ricerche, scoperte, progetti*, Roma 1995, pp. 129-138.
- Chapitre 4. Les sources gréco-latines, en V. Krings (ed.), *La civilisation phénicienne*, (Handbuch der Orientalistik. Abteilung I: der Nahe und der Mittlere Osten 20), Leiden 1995, pp. 73-83.
- Recensioni: M.S. Bergmann, In the Shadow of Moloch. The Sacrifice of Children and Its Impact on Western Religions, *Rivista di Studi Fenici*, 23 (1995), pp. 120-123.
- Tofet e necropoli - II, *Rivista di Studi Fenici*, 24 (1996), pp. 78-83.
- Liquidare gli anziani (in Sardegna), *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 62 (1996), pp. 445-457.
- Sacrifici umani a Tiro?, en B. Pongratz-Leisten, H. Kuhne und P. Xella (eds.), *Anā šādi Labnāni lu allik*, (Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Feitschrift für Wolfgang Röllig), Kevelaer 1997, pp. 355-361.

- Su alcuni aspetti del Kronos fenicio, en E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di S. Moscati*, Pisa-Roma 1997, pp. 372-381.
- La proibizione del sacrificio umano cartaginese, en M. Dietrich und I. Kottsieper, *Un Mose schrieb dieses Lied auf* (Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70), Münster 1998, pp. 655-668.
- Sacrum magnum nocturnum* Note comparative sul *molchomor* nelle stele di N'Gaous, *Aula Orientalis* (Homenaje G. del Olmo Lete), 17-18 (1999-2000), pp. 353-362.
- La questione del «tofet» punico, en S. Verger (ed.), *Rites et espaces en pays celte et Méditerranéen. Etude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance, Ardennes, France*, (Collection de l'Ecole française de Rome 276), Rome 2000, pp. 293-304.
- Il sacello nel «tofet», M.G. Amadasi Guzzo, M. Liverani e P. Matthiae (eds.), *Da Pyrgi a Mozia* (Vicino Oriente - Quaderno 3/1), Roma 2002, pp. 425-439.
- Il riso sardonico. Storia di un proverbio antico*, Sassari 2003.
- Il dio El a *Leptis Magna*: note comparative, en M. Khanoussi, P. Ruggeri e C. Vismara, *L'Africa romana. Ai confini dell'Impero: contatti, scambi, conflitti. Atti del XV convegno di studio, Tozeur, 11-15 dicembre 2002*, Roma 2004, pp. 1557-1564.
- RIBICHINI, S., e XELLA, P., Milk'astart, *mlk(m)* e la tradizione siropalestinese sui refaim, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 145-158.
- La valle dei passanti (Ezechiele 39:11), *Ugarit Forschungen*, 12 (1980), pp. 434-437.
- La religione fenicia e punica in Italia*, Roma 1994.
- RICHARD, J., *Etude médico-légale des urnes sacrificielles punique et leur contenu*, Lille 1961 (tesis doctoral no publicada).
- RICHARDSON, N.H., Psalm 106: Yahweh's Succoring Love Saves from the Death of a Broken Covenant, en J.H. Marks and R.M. Good, *Love and Death in the Ancient Near East*, Guilford 1987, pp. 191-203.
- RIGHINI, V., Tharros V. La ceramica ellenistica e romana (campagna di scavo 1978), *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 113-119.
- Tharros VI. Sull'impiego del laterizio nelle strutture murarie di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 127-136.
- RIGHINI CANTELLI, V., Tharros VIII. Una marca anforaria di *mahes* da Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 87-95.
- Tharros IX. Ceramica a vernice nera con decorazione incisa ed impressa dal Tofet di Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 77-89.

- RIDDLE, J.M., *Contraception and Abortion from the Ancient World to Renaissance*, Cambridge 1982.
- RINALDI, Nota: mlk come nome proprio di divinità (Vaccari, P.A., “Una particella avversativa in tre salmi”), *Bibbia e Oriente*, 6 (1964), p. 77.
- RIVES, J.B., Tertullian on Child Sacrifice, *Museum Helveticum*, 51 (1994), pp. 54-63.
Human sacrifice among pagans and christians, *Journal of Roman Studies*, 85 (1995), pp. 65-85.
- ROBERTS, J.J.M., El, *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*, Nashville 1976, pp. 255-258.
- ROBERTSON SMITH, W. , *Lectures on the religion of the semites*, London 1894.
- ROBINSON, B.P., The Story of Jephthah and his Daughter: Then and Now, *Biblica*, 85 (2004), pp. 331-348.
- RODERO RIAZA, A., Tharros VII. Anforas de la campaña de 1980, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 57-67.
Anforas del tofet de Tharros, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 177-185.
Tharros VIII. Anforas de la campaña de 1981, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 79-86.
- RODET, L., Sur les inscriptions phéniciennes de Carthage, *Journal Asiatique*, (1868), pp. 445-483.
- ROHN, P., *Determination de l'âge des enfants incinérés à Carthage et à Sousse*, Lille 1950 (tesis doctoral no publicada).
- RÖLLIG, W., Moloch, en H.W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie I*, Stuttgart 1965, pp. 299-300.
Kinderopfer, en E. Ebeling und B. Meissner (eds.), *Reallexikon der Assyriologie* 5, Berlin 1980, p. 601.
- RÖMER, T., Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?, *Journal for the Study for the Old Testament*, 77 (1998), pp. 27-38.
Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère, *Archiv für Religionsgeschichte*, 1 (1999), pp. 17-26.
- RONZEEVALLE, S., Monuments phéniciens du Musée de Constantinople (1° Base phénicienne des environs de Tripoli), *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, 5, 2 (1912), pp. 63-71.
Notes et études d'archéologie orientale, (2me série, 3). Appendice II. Sur l'origine du signe de Tanit, *Mélanges de la faculté orientale de Beyrouth de l'Université Saint-Joseph*, 16 (1932), pp. 33-50.
- ROSCHINSKI, H.P., Punische Inschriften zum MLK-Opfer und seinem Ersatz, en R. Borger und O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt der Alten Testaments*, Band II, Lieferung 4, Gütersloh 1988, pp. 666-620.
- ROSSI, M. e GARBINI, G., Nuovi documenti epigrafici della Tripolitania romana, *Libya Antiqua*, XIII-XIV (1976-1977), pp. 7-20.

- ROST, L., Recensión de Molk als Opferbegriff, de O. Eissfeldt, *Deutsche Literaturzeitung*, 57 (1936), pp. 1651-1652.
- ROUX, G., *Mesopotamia. Historia Política, Económica y Cultural*, Madrid 1987.
- ROWLEY, H.H., K. Dronkert, De Molochdienst in het Oude Testament, *Bibliotheca Orientalis*, X (1953), pp. 195-196.
- RUIZ CABRERO, L.A., El sacrificio semita de las primicias y el *molk* en Fenicia e Israel: problemática de su difusión, en J. Alvar, C. Blánquez y C.G. Wagner (Eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, (ARYS 2), Madrid 1993, pp. 75-97.
- RUNDIN, J.S., Pozo Moro, Child Sacrifice, and the Greek Legendary Tradition, *Journal of Biblical Literature*, 123 (2004), pp. 425-447.
- RUSCONI, C., Molok nella Letteratura Patristica dei Primi Tre Secoli, en Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica: Atti della Settimana (Roma, 23-28 nov. 1981)*, (Centro Studi Sanguis Christi 2), Roma 1982, pp. 271-287.
- SAADÉ, G., *Ougarit, métropole cananéenne*, Beyrouth 1979.
- SADER, H., Phoenician stelae from Tyre, Berytus, XXXIX (1991), pp. 101-126.
Phoenician Stelae from Tyre, *Studi Epigrafici e Linguistici*, 9 (1992), pp. 53-79.
- SAEDLER, H., *Hebbels Moloch. Ein Kultur und Religionsdrama*, Weimar 1916.
- SAIDAH, R., *Fouille de Khaldé, 1961-1962*, (Bulletin du Musée de Beyrouth 19), Paris 1966.
- SAINTE-MARIE, E. de, *Mission à Carthage*, Paris 1884.
- SALMON, P., *Population et dépopulation dans l'Empire romain*, Bruxelles 1974.
- SANTONI, V., Tharros IV. Il villaggio nuragico di Tharros. Campagna 1977, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 81-96.
- SARACINO, F., Filologi, Padri e Rabbini sul *Tophet*, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica: Atti della Settimana (Roma, 23-28 nov. 1981)*, (Centro Studi Sanguis Christi 2), Roma 1982, pp. 289-303.
Il sacrificio di Mesha, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana: Atti della Settimana (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982)*, (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma 1983, pp. 405-423.
A State of Siege: Mi 5, 4-5 and an Ugaritic Prayer, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 95 (1983), pp. 263-269.
- SAUMAGNE, CH., Notes sur les découvertes de Salammbô, *Revue Tunisienne*, (1922), pp. 231-251.
- SAYCE, A.H., On Human Sacrifice among the Babylonians, *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, 4 (1875), 25-31.
- SCHAEFFER, C.F.A., Communication, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1956), p. 67.
Sacrifice à M-l-k, Moloch ou Melek, en C.F.A. Schaeffer et J.C. Courtois (eds.), *Ugaritica, IV: Découvertes des XVIIIe et XIXe campagnes, 1951-1955*, (Mission

- de Ras Shamra 15; Bibliothèque archéologique et historique 74), Paris 1962, pp. 77-83.
- Une prière a Baal des ugaritains en danger, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1972), pp. 697-699.
- SCHIFFMANN, I., Zur interpretation der inschriften IFPCO Sard. 36 und 39 aus Sardinien, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 49-52.
- SCHLÖGL, N., Das Wort molek in Inschriften und Bibel, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 45 (1938), pp. 203-211.
- SCHULTZ, A., Some factors influencing the social life of primates in general and of early man in particular, en S.L. Washburn (ed.), *Social Life of Early Man*, 1961, (*Viking Fund Publications in Anthropology*, 31), pp. 91-105.
- SCHMITZ, P.Ch., *Epigraphic Contributions to a History of Carthage in the Fifth Century B.C.E.*, (Unpublisheed Ph.D. dissertation), Michigan 1990.
- Topheth, en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, New York 1992, pp. 600-601.
- SCHNEIDER, N., Melchom, Das Scheusal der Ammoniter, *Biblica*, 18 (1937), pp. 337-343.
- Melchom, *Biblica*, 19 (1938), p. 204.
- SCHOEKEL, L.A., *Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 1 א - אֲשֶׁרָה, Valencia 1990.
- Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 2 אֲשֶׁר - דָּמָם, Valencia 1990.
- Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 3 דָּמָה - חָמֵשׁ, Valencia 1990.
- Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 6 חָמֵשׁ - חֲבֵטָה, Valencia 1991.
- Diccionario bíblico hebreo-español*, Fascículo 9 חֲבֵטָה - קָפֵץ, Valencia 1992.
- SCHUMACHER, G., *Tell el-Mutesellim*, I, Leipzig 1808.
- SCHWAB, J.G., *De Moloch et Rephan* 1667, en B. Ugolino (ed.), *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, vol. 23, Venice 1760.
- SCHWALLY, F., Berichte: Semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion, *Archiv für Religionswissenschaft*, 19 (1919), pp. 347-382.
- SCHWARTZ, J.H., The Tophet and "Sacrifice" at Phoenician Carthage, *Terra* 28 (1989), p. 20.
- The Sacrificed Remains from the Tophet, Carthage, en L.E. Stager (ed.), *Carthage Excavations, 1976-1977: Punic Project, Second Interim Report*] University of Pittsburgh, e.p.
- What the Bones Tell Us*, New York 1993.
- SCOTT, E., *The archaeology of infancy and infant death*, (British Archeological Reports International Series 819), Oxford 1999.

- Killing the Female? Archaeological Narratives of Infanticide, en B. Arnold and N.L. Wicker (eds.), *Gender and the Archeology of Death*, Walnut Creek 2001, pp. 3-21.
- SCRIMSHAW, S., Infanticide in Human Populations: Societal and Individual Concerns, en G. Hausfater and S. Hrdy, *Infanticide: Comparative and Evolutionary Perspectives*, New York 1984, pp. 439-462.
- SEEDEN, H., A Tophet in Tyre?, *Berytus*, XXXIX (1991), 39-81.
Le premier cimetière d'enfants à Tyr, *Orient Express*, (1992), pp. 10-12.
- SELDEN, J., *De Dīs Syris*, Amsterdam 1680.
- SELLIN, E., *Tell Ta'annek*, (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse 50/4), Vienna 1904.
- SEYRING, H., Antiquités syriennes 28. Représentations de la main divine, *Syria*, 20 (1939), pp. 189-194.
Les grandes dieux de Tyr à l'époque grecque et romaines, *Syria*, 40 (1963), p. 22, nota 24.
- SHANKS, H., Who – or what – was Molech? New Phoenician Inscription may Hold Answer, *Biblical Archaeology Review*, 22/4 (1996), p. 13.
- SHILOH, Y., Megiddo, en E. Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological excavations in the holy Land. The Israel Exploration Society Carta*, vol. 3, Jerusalem 1993, pp. 1003-1024.
- SHORTER, E., "Infanticide in the Past", review of D. Bakan's *Slaughter of the Innocents: A Study of the Battered Child Phenomenon*, en *History of Childhood Quarterly*, 1 (1973), pp. 178-180.
- SIMONETTI, A., Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 91-111.
- SIMONS, J., J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament: Researches and Theories*, Leiden 1952.
- SINGER, I., Gehenna, *The Jewish Encyclopedia*, vol. 5, New York 1903, pp. 582-584.
- SLIM, L., L'Univers des morts à Thysdrus, *Histoire et Archeologie*, 69 (1982-1983), pp. 74-84.
A propos d'un cimetière d'enfants à Thysdrus, en A. Mastino (ed), *L'Africa romana: atti del I convegno di studio, Sassari, 16-17 dicembre 1983*, Sassari 1984, pp. 167-177.
- SLOUSCHZ, N., *Thesaurus of Phoenician Inscriptions*, Tel-Aviv 1942.
- SMELIK, K.A.D., Moloch, Molekh or Molk-sacrifice?, *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 9 (1995), pp. 133-142.
- SMITH, G.A., The Valley of Hinnom, *Jerusalem. The topography, economics and history from the earliest times to A.D. 70*, vol. I, London 1907, pp. 170-180.

- SMITH, M., A Note on Burning Babies, *Journal of the American Oriental Society*, 95 (1975), pp. 477-479.
- SMITH, M.S., Yawistic Cultic Practices. 3. The *mlk* Sacrifice, en M.S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, New York 1990, pp. 125-144.
- SMITH, M.S. and OLYAN, S.M., Review of *The Cult of Molek*, by C.G. Heider, *Revue Biblique*, 94 (1987), pp. 273-275.
- SMITH, P. et alii, Human remains from the iron age cemeteries at Akhziv, *Rivista di Studi Fenici*, 18 (1990), pp. 137-150.
- SMITH, P. and KAHILA, G., Identification of infanticide in archeological sites: A case study from the late Roman-early Byzantine periods at Ashkelon, Israel, *Journal of Archeological Science* 19 (1992), pp. 667-675.
- SNAITH, N.H., The Cult of Molech, *Vetus Testamentum*, 16 (1966), pp. 123-124.
- SODEN, W. von, Recensión de Molk als Opferbegriff, de O. Eissfeldt, *Theologische Literaturzeitung*, 61 (1936), pp. 45-46.
- SOGGIN, J. A., "La tua condotta nella valle". Nota a Geremia 2, 23a, *Rivista degli Studi Orientali*, 36 (1961), pp. 207-211.
- A proposito di sacrifici di fanciulli e di culto dei morti nell'Antico Testamento, *Oriens Antiquus*, 8 (1969), pp. 215-217.
- Child Sacrifice and Cult of the Dead in the Old Testament, en J.A. Soggin, *Old Testament and Oriental Studies*, (Biblica et Orientalia 29), Rome 1975, pp. 84-87.
- SOLÀ-SOLÉ, J.M., La plaquette en bronze d'Ibiza, *Semitica*, 4 (1951-1952), pp. 25-31.
- SOLEIL, J., MÜLLER, P., et RICHARD, J., Contribution à la détermination de l'âge des enfants sacrifiés à Carthage. Etude des chapeaux de dentine calcinés, *Annales de Médecine Légale et de Criminologie, Police Scientifique et Toxologie*, 38 (1958), pp. 17-25.
- SPALINGER, A.J., A Canaanite Ritual Found in Egyptian Reliefs, *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 8 (1977-1978), pp. 47-60.
- SPEISER, E.A., Unrecognized Dedication, *Israel Exploration Journal*, 13 (1963), pp. 69-73.
- SPENCER, J., *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus*, Hagae-Comitum 1686.
- STAGER, L.E., Etats-Unis I (Punique), *CEDAC Carthage Bulletin*, 1 (1978), pp. 9-12.
- Excavations at Carthage 1975. Punic Project: First Interim Report, *Annual of the American Schools of Oriental Research*, 43 (1978), pp. 151-190.
- Etats-Unis II (Punique), *CEDAC Carthage Bulletin*, 2 (1979), pp. 31-33.
- The Rite Sacrifice at Carthage, en J.G. Pedley (ed.), *New Light on an Ancient Carthage*, Ann Arbor 1980, pp. 1-11, 131-133.
- Carthage: A View from the Tophet, en H.G. Niemeyer (ed.), *Phöenizier im Westen*, (Madrider Beiträge 8), Mainz-am-Rhein 1982, pp. 155-166.

- The Archaeology of the East Slope of Jerusalem and the Terraces of the Kidron, *Journal of Near Eastern Studies*, 41 (1982), pp. 111-121.
- Phonisch Karthago. De Handelshaven en de Tofet, *Phoenix*, 28 (1982), pp. 84-113.
- Merneptah, Israel and the Sea Peoples: New Light on an Old Relief, *Eretz Israel*, 18 (1985), pp. 56-64.
- The Archaeology of the Family in Ancient Israel, *Bulletin of the American Studies of Oriental Research*, 260 (1985), pp. 1-35.
- Le tophet et le port commercial, en A. Ennabli (ed.), *Pour sauver Carthage. Exploration et conservation de la cité punique, romaine et byzantine*, Paris 1992, pp. 72-78.
- STAGER, L.E. and GREENE, J.A. (eds.), *Child Sacrifice at Carthage: ASOR Punic Project Excavations in the "Precinct of Tanit" (Tophet), 1976-1979*, en prep.
- STAGER, L.E., WALKER, A.M. and WRIGHT, G.E. (eds.), *The American Expedition to Idalion: First Preliminary Report 1971-1972*, (BASOR, Suppl. 19), Cambridge 1974.
- STAGER, L.E. and WALKER, A.M., *The American Expedition to Idalion, Cyprus 1973-1980*, (Oriental Institute Communications 24), Chicago 1989
- STAGER, L.E. and WOLFF, S.R., Child Sacrifice at Carthage: Religious Rite or Population Control?. Archaeological Evidence Provides Basis for a New Analysis, *Biblical Archaeology Review*, 10/1 (1984), pp. 30-51.
- STAVRAKOPOULOU, F., *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 338), Berlin 2004.
- STERN, E. Phoenician Mask and Pendants, *Palestine Exploration Quarterly*, 108 (1976), pp. 109-118.
- STERN, E. (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological excavations in the holy Land. The Israel Exploration Society Carta*, Jerusalem 1993.
- STIGLITZ, A., La città punica in Sardegna: una rilettura, *Aristeo*, 1 (2004), pp. 57-112.
- STUIJTS, I., Kinderoffers in de tophet (Carthago); houtskoolonderzoek, *Paleo-aktueel* 2 (1990), pp. 58-61.
- SUDER, W., Tophet à Carthage. Quelques remarques sur le rite funéraire et les problèmes démographiques, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 9-14 Novembre 1987)*, (Collezione di Studi Fenici 30), Roma 1991, pp. 407-409.
- SWEET, L., Camel Raiding of North Arabian Bedouin: A Mechanism of Ecological Adaptation, *American Anthropologist*, 67 (1965), pp. 1132-1150
- SZNYCER, M., Sur l'inscription neopunique de Tripolitaine 27, *Semitica*, 12 (1962), pp. 45-50.

- Une inscription punique trouvée a Monte Sirai (Sardaigne), *Semitica*, 15 (1965), pp. 35-43.
- L'«assemblée du peuple» dans les dités puniques d'après les témoignages épigraphiques, *Semitica*, 25 (1975), pp. 56-59.
- Carthage et la civilisation punique, en C. Nicolet (ed.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen. 2. Genèse d'un empire*, (Nouvelle Clio 8bis), Paris 1978, pp. 545-599.
- Observations sur l'inscription néopunique de Bir Tlelsa, *Semitica* 30 (1980), pp. 33-41.
- Les noms de métier et de fonction chez les Phéniciens de Kition d'après les témoignages épigraphiques, en AA.VV., *Chypre. La vie quotidienne de l'antiquité à nous jours*, Paris 1985, pp. 79-86
- Les inscriptions néopuniques de Mididi, *Semitica*, 36 (1986), pp. 5-24.
- Une inscription punique inédite de Carthage, *Semitica*, 37 (1987), pp. 63-70.
- Observations sur deux inscriptions néopuniques de Tripolitaine récemment publiées, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 112 (1988), pp. 195-197.
- Un texte carthaginois relatif aux constructions (C.I.S., I, 5523), *Semitica*, 40 (1991), pp. 69-81.
- Les sources epigraphiques sur l'artisanat punique: *Productions et exportations africaines. Actualités archéologiques, Actes du Vie colloque international sur l'Afrique du Nord antique et médiévale* (Pau, octobre 1993), Aix-en-Provence 1994, pp. 13-35.
- Note sur le mot syw<t dans l'inscription du Bjebel Massoudj, *Reppal*, X (1997), pp. 133-139.
- TABORELLI, L., Il tofet neopunico di Sabratha, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* (Roma, 5-10 Novembre 1979), vol. II, (Collezione di Studi Fenici 16), Roma 1983, pp. 543-545.
- L'Area Sacra di Ras Almunfakh presso Sabratha. Le Stele, *Supp. della Rivista di Studi Fenici*, 20 (1992).
- TAYLOR, J.E., The Asherah, the Menorah and the Sacred Tree, *Journal for the Study of the Old Testament*, 66 (1995), pp. 29-54.
- TEJERA GASPAS, A., Enterramientos infantiles de inhumación en las necrópolis fenicio-púnicas del Mediterráneo occidental, *XIII Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza 1975, pp. 781-790.
- THENIUS, O., *Die Bücher Samuels*, Leipzig 1842.
- THÉPENIER, E., Sur quatre stèles puniques de Cirta, *Recueil de Notices et Mémoires de la Société Archéologique de Constantine*, LVIII, (1927), pp. 271-279.
- TIELE, C.P., *De Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten*, Amsterdam 1872.

- TIERNEY, P., *Un altar en las cumbres. Historia y vigencia del sacrificio humano*, Barcelona 1991.
- TITONE, E., A proposito del tophet di Mozia, *Sicilia Archeologica*, 10 (1970), pp. 39-43.
- TOMBACK, R.S., *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, (Society of Biblical Literature. Dissertations Series 32), Missoula 1978.
- TORE, G., Due Cippi-trono del Tophet di Tharros, *Studi Sardi*, 22 (1971-1972), pp. 99-248.
- Su Alcuni Amuleti di Tharros, *Studi Sardi*, 22 (1971-1972), pp. 249-268.
- Le stele del tophet di Tharros (Sardegna): nota preliminare, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 25 (1975), pp. 127-132.
- Due stele votive puniche da Sulcis, *Annales dell'Istituto Orientali di Napoli*, 38 (1978), pp. 95-102.
- Le stele del Tophet, en AA.VV., *Nora, recenti studi e scoperte. Mostra Antiquarium di Pula (Pula 1983)*, Pula 1985, pp. 49-51.
- Cippi, altarini e stele funerarie nella Sardegna fenicio-punica (Nota preliminare), *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, pp. 109-122.
- Cippi, altarini e stele funerarie nella Sardegna fenicio-punica: alcune osservazioni preliminari ad una classificazione tipologica,, en G. Lilliu e M. Bonello Lai, *Sardinia Antiqua. Studi in onore di Piero Meloni in occasione del suo settantesimo compleanno, ottobre 1992*, Cagliari 1992, pp. 177-194.
- TOUTAIN, J., Les symboles astraux sur les monuments funéraires de l'Afrique du Nord, *REA*, 13 (1911), pp. 165-175.
- Sur le nom d'Adon donné à Saturne, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1918), pp. CLXX-CLXXII.
- Notes d'archéologie africaine, I. Notes sur quelques stèles votives des environs de Medeïna (Tunisie), *Bulletin Archéologique ddu Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1919), pp. 101-105 tav. XXI
- TREBOLLE BARRERA, J., La transcripción מלך = μόλοχ. Historia del texto e historia de la lengua, *Aula Orientalis*, 5 (1987), pp. 125-128.
- La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid 1993.
- TREXLER, R.C., Infanticide in Florence: New Sources and First Results, *History of Childhood Quarterly*, 1 (1973), pp. 259-284.
- TRIBLE, P., The Daughter of Jephthah: An Human Sacrifice, *Text of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984, pp. 93-115

- TRONCHETTI, C., Per la cronologia del *Tophet* di Sant'Antioco, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 201-205.
- Nora, (Sardegna Archeologica. Guide e Itinerari 1), Sassari 1986.
- Sant'Antioco, (Sardegna Archeologica. Guide e Itinerari 12), Sassari 1989.
- La ceramica attica nelle necropoli puniche di IV sec. a.C. della Sardegna meridionale, *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989, pp. 83-88.
- Cagliari fenicia e punica, (Sardò 5), Sassari 1990.
- TSEVAT, M., Ishbosheth and Congeners. The Names and Their Study, *Hebrew Union College Annual*, 46 (1975), pp. 71-87.
- TSIRKIN, Y.B., The Economy of Carthage, en E. Lipinski (ed.), *Carthago: Acta Colloquii Bruxellenis habiti diebus 2 et 3 mensis Maii 1986*, (Studia Phoenicia VI; Orientalia Lovaniensia Analecta 26), Leuven 1988, pp. 125-135.
- TUR-SINAI, N.H., *Ha-Lashon ve-ha-Sefer*, 3 vols., Jerusalem 1948-1955.
- TUSA, V., Segni di Tanit a Selinunte, *Revista de la Universidad Complutense (Homenaje a García y Bellido II*, 25 (1976), pp. 29-35.
- TYSL, G.J., Book Reviews. Martin S. Bergmann. In the Shadow of Moloch: The Sacrifice of Children and Its Impact on Western Religions, *Review of Religious Research*, 34 (1992), pp. 179-180.
- UBERTI, M. L., La collezione punica Don Armeni (Sulcis), *Oriens Antiquus*, 10 (1971), pp. 277-288.
- Note sull stele, en A. Ciasca, V. Tusa e M.L. Uberti, *Mozia-VIII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 45), Roma 1973, pp. 85-91.
- Una figurina pterofora su una stele mozieese?, *Rivista di Studi Fenici*, 2 (1974), pp. 101-103.
- Una base-altare a fiore di loto da Mozia, *Rivista di Studi Fenici*, 2 (1974), pp. 187-189.
- Tharros I. Le Stele, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 111-115.
- Tharros II. Le Stele, *Rivista di Studi Fenici*, 3 (1975), pp. 221-225.
- Tanit in un'epigrafe sarda, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 53-55.
- Tharros III. Le Stele, *Rivista di Studi Fenici*, 4 (1976), pp. 207-214.
- Le stele: La collezione Biggio. Antichità puniche a Sant'Antioco*, (Collezione di Studi Fenici, 9), Roma 1977, pp. 17-25.
- Tharros IV. Le stele e le epigrafi, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 69-76.
- Appunti sulle stele, en A. Ciasca, G. Coacci Polsellì, N. Cuomo di Caprio, M.G. Guzzo Amadasi, G. Matthiae Scandone, V. Tusa, A. Tusa Cutroni e M.L. Uberti, *Mozia-IX. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la*

- Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale*, (Studi Semitici 50), Roma 1978, pp. 145-154.
- Tharros V. Le Stele e gli Altari, *Rivista di Studi Fenici*, 7 (1979), pp. 121-124.
- Tharros VI. Le stele, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 137-142.
- Tharros VII. Stele e botteghe lapidee, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 69-81.
- Tharros VIII. Le stele, *Rivista di Studi Fenici*, 10 (1982), pp. 97-102.
- Tharros IX. Le Stele, *Rivista di Studi Fenici*, 11 (1983), pp. 71-75.
- Dati di epigrafia fenicio-punica in Sardegna, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma 1983, (Collezione di Studi Fenici 16), pp. 797-804.
- Le stele di Monte Sirai e l'artigianato lapideo votivo della Sardegna punica, en S.F. Bondi, S. Pernigotti, F. Serra e A. Vivian (eds.), *Studi in Onore di Edda Bresciani*, Pisa 1985, pp. 529-545.
- Stele ed epigrafi cartaginesi nella collezione ottocentesca di Carlo Venturini, en M. Khanousi, P. Ruggeri e C. Vismara (eds.), *L'africa romana: atti del XIII convegno di studio, Djerba, 10-13 dicembre 1998. Geografi, viaggiatori, militari nel Magreb: alle origini dell'archeologia*, Roma 2000, pp. 475-492.
- UEHLINGER, C., Antropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images, en K. Van der Toorn (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven 1997, pp. 97-15.
- URIE, D.M.L., Sacrifice among the West Semites, *Palestine Exploration Quartely*, (1949), pp. 67-82.
- VV.AA., *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.), Cagliari 1989.
- VV.AA., *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, (IX Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1994), Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 35), Eivissa 1995.
- VV.AA., *Inhumaciones infantiles en el ámbito mediterráneo español (siglos VII a.E. al II d.E.)*, (Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses 14), Castellón de La Plana 1989.
- VAIS, C. del, La simbologia astrale delle stele votive di Mozia osservazioni preliminari, *Sicilia Archeologica*, 81 (1993), pp. 51-73.
- VALLOIS, H., Vital statics in prehistoric populations as determined from archaeological data, en R.F. Heizer and S.F. Cook, *The application of quantitative methods in archaeology*, 1960, pp. 186-222.
- The Social Life of Early Man: The Evidence of Skeletons, en S.L. Washburn (ed.), *Social Life of Early Man*, Chicago 1961, pp. 214-235.
- VAN BUREN, E.D., *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, Roma 1945.

- VAN DEN BRANDEN, A., Il sacrificio umano presso i Punici, *Bibbia e Oriente*, 15 (1973), pp. 197-208.
 I titoli *mqm 'lm mtrh 'š trnj*, *Bibbia e Oriente*, 16 (1974), pp. 133-137.
 Quelques notes concernant l'inscription CIS 5510, *Rivista di Studi Fenici*, 5 (1977), pp. 139-145.
 Le 'š šdn, *Bibliotheca Orientalis*, XXXVI (1979), pp. 157-160.
 L'inscription punique sur la stèle P. 178 du Musée du Louvre, *Rivista di Studi Fenici*, 9 (1981), pp. 11-17.
- VAN DER HORST, P.W., "Laws that were not Good": Ezekiel 20:25 in Ancient Judaism and Early Christianity", en J.N. Bremmer and F. García Martínez (eds.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism: A Symposium in Honour of A.S. van der Woude*, Kampen 1992, 94-118.
- VAN DER TOORN, K., *Family Religion in Babylonia, Ugarit and Israel*, (Studies in the History of Ancient Near East 7), Leiden 1995.
- VAN HERWERDEN, C.H., *Wat is verwerpelijke christolatrie, in ouderscheiding van ware Christusverering?: hoe gene te vermijden en Jeze aan te kweeken tot bevordering der aanbidding Gods in geest en waarheid?*, s.l. 1868.
- VAN SETTERS, J., The problem of childlessness in near Eastern law and the patriarchs of Israel, *Journal of Biblical Literature*, 87 (1968), pp. 401-408.
 The Law on Child Sacrifice in Exod 22, 28b-29, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 74 (1998), pp. 364-372.
- VASSEL, E., Cinq stèles puniques, *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse* (1907), pp. 176-184.
 Six stèles a Tanit, *Revue Tunisienne* (1909), pp. 337-358.
 Le Panthéon d'Hannibal, *Revue Tunisienne*, 19 (1912), pp. 329-345.
 Note sur dix-neuf inscriptions puniques de Carthage, *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, (1917), pp. 154-160.
 Etudes puniques IX. Les animaux des stèles de Carthage: le Bélier, *Revue Tunisienne*, (1919), pp. 174-192.
 Le bélier de Baal Hammon, *Revue Archéologique*, (1921), pp. 79-107.
 Les enseignements du sanctuaire punique de Carthage, *Annales de l'Académie des Sciences Coloniales* (1924), pp. 1-51.
 Moloch et le grand couple divin des carthaginois, *Revue Tunisienne*, 30 (1923-1926), pp. 88-90.
 Simple rectification, *Revue Tunisienne*, 30 (1923-1926), p. 91.
- VASSEL, E. et ICARD, F., Les inscriptions votives du temple de Tanit a Carthage, *Revue Tunisienne* (1922), pp. 212-230.
 Les inscriptions votives du temple de Tanit a Carthage, *Revue Tunisienne* (1923), pp. 59-85.

- Les inscriptions votives du temple de Tanit a Carthage, *Revue Tunisienne* (1924), pp. 186-200.
- Les inscriptions votives du temple de Tanit a Carthage, *Revue Tunisienne* (1925), pp. 243-265.
- VATTIONI, F., La necromanzia nell'Antico Testamento: Sam. 28, 3-25, *Annali dell'Istituto Orientali di Napoli*, 13 n.s. (1963), pp. 461-481.
- A proposito di *tophet*, *Studi Magrebini*, X (1978), pp. 30-31.
- Il Sacrificio dei Fanciulli in Sir 34(31), 24?, en F. Vattioni (ed.), *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica: Atti della Settimana (Roma, 23-28 nov.1981)*, (Centro Studi Sanguis Christi 2), Roma 1982, pp. 151-160.
- VAUX, R. de, Recensions: Eissfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, *Revue Biblique*, 45 (1936), pp. 278-282.
- Les textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, *Revue Biblique*, XLVI (1937), pp. 526-555.
- Les prophètes de Ba'al sur le Mont Carmel, *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 5 (1941), pp. 1-21.
- Religion de l'Ancient Testament, *Revue Biblique*, 62 (1955), pp. 609-610.
- Ancient Israel: 2. Religious Institutions*, New York 1962.
- Les sacrifices de l'Ancien Testament, *Cahiers de la Revue Biblique*, 1 (1964), pp. 49-81.
- Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964.
- VERGER, A., Note di epigrafia giuridica punica-I. Matronimici e ierodulia nell'Africa punica, *Rivista degli Studi Orientali*, 40 (1965), pp. 261-265.
- VIDAL, J., Recensión: Wagne, C.G.-Ruiz Cabrero, L. (eds.) (2002): *El Molk como concepto del Sacrificio Púnico y Hebreo y el final del Dios Moloch*, *Historiae*, 1 (2004), pp. 136-138.
- VIGOUROUX, F., Molok, en L. Pirot (ed.), *Dictionnaire de la Bible*, IV, Paris 1908, pp. 1224-1230.
- VILJOEN, G. van N., Plato and Aristotle on the Exposure of Infants at Athens, *Acta Classica. Proceedings of the Classical Association of South Africa*, 2 (1959), pp. 58-69.
- VINCENT, H., *Jerusalem antique*, Paris 1912.
- VIROLLEAUD, C., Proclamation de Seleg, chef de cinq peuples d'après une tablette de Ras Shamra, *Syria*, 15 (1934), pp. 147-154.
- Le palais royal d'Ugarit II, Textes en cuneiformes alphabétiques des archives est, ouest et centrale*, (Mission de Ras Shamra 7, C.F.A. Schaeffer (dir.), Paris 1957.
- Le palais royal d'Ugarit V, Textes en cuneiformes alphabétiques des archives sud, sud-ouest et des Petit Palais*, (Mission de Ras Shamra 11, C.F.A. Schaeffer (dir.), Paris 1965.

- VIROLLEAUD, M.C., Les nouvelles tablettes alphabetiques de Ras-Shamra, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1956), pp. 60-67.
- VITA, A. di, Influences grecques et tradition dans l'art punique, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome*, 80 (1968), pp. 7-72.
- VIVANET, F., Nora. - Scavi nella necropoli dell'antica Nora nel comune di Paula, *Notizie delle scavi d'antichità* 1891, pp. 299-302.
- VOGUE, M. de, Note sur un ossuaire de pierre avec inscription punique trouvée à Carthage, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres* (1903), p. 465.
- VON SODEN, W., Eissfeldt, Prof. D. Dr. Otto: Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen u. d. Ende des Gottes Moloch, *Theologische Literaturzeitung*, 61 (1936), pp. 45-46.
- WAGNER, C.G., El sacrificio del Moloch en Fenicia: una respuesta cultural adaptativa a la presión demográfica, *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma. 9-14 Novembre 1987)*, vol I, (Collezione di Studi Fenici 30), Roma 1991, pp. 411-416.
- En torno al supuesto carácter incruento e iniciático del Molk, *Gerion*, 10 (1992), pp. 11-22.
- Problemática de la difusión del Molk en occidente fenicio-púnico, en J. Alvar, C. Blázquez y C.G. Wagner (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas*, (ARYS 2), Madrid 1993, pp. 99-131.
- IV. La cuestión de la ausencia de *molk* y *tofet* en la Península Ibérica, *Hispania Antiqua*, XVIII (1994), pp. 569-573.
- El sacrificio fenicio-púnico *mlk*: la ritualización del infanticidio, *La problemática del infanticidio en las sociedades fenicio-púnicas*, (IX Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1994), Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 35), Eivissa 1995, pp. 23-54.
- Recensión: G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio púnico*, *Gerión*, 15 (1997), pp. 365-366.
- WAGNER, C.G., PEÑA ROMO, V. y RUIZ CABRERO, L.A., La mortalidad infantil en el mundo antiguo: causas biopatológicas y conductas culturalmente pautadas. Consideraciones a propósito del debate sobre la incidencia del infanticidio, en J.D. Villalaín Blanco, C. Gómez Bellard y F. Gómez Bellard (eds.), *Actas del II Congreso Nacional de Paleopatología*, (Valencia, octubre 1993), Valencia, 1996, pp. 63-67.
- WALL, S.M., MUSGRAVE, J.H. and WARREN, P.M., Human Bones from a late Minoan IB House at Knossos, *Annual of the British School at Athens* 81 (1986), pp. 333-388.
- WARD, W. A., The scarabs, scaraboid and amulet-plaque from tyrian cinerary urns, *Berytus*, XXXIX (1991), 89-99.

- WARD, W.A. and MARTIN, M.F., The Balu'a Stele: A New Transcription with Paleographical and Historical Notes, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, VIII-IX (1964), pp. 5-29.
- WARD, W.H., *Cylinder Seals and Other Ancient Oriental Seals in the Library of J. Pierpont Morgan*, Washington 1910.
- WARREN, P., Knossos: New Excavations and Discoveries, *Archaeology*, 37 (1984), pp. 48-55.
- WEBER, M., *Sociología de la Religión*, Madrid 1988.
- WEBSTER, D., Warfare and the Evolution of the State: A Reconsideration, *American Antiquity*, 40 (1975), pp. 464-470.
- WEDARD, U.M., A proposito della cremazione arcaica fenicio-punica, *Studi Miceni ed Egeo-Anatolici*, 19 (1978), pp. 247-252.
- WEINFELD, M., Cult Centrization in Israel in the Light of a Neo.Babylonian Analogy, *Journal of Near Eastern Studies*, 23 (1964), pp. 202-212.
- The Molech Cult in Israel and Its Background, en P. Peli (ed.), *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1969, pp. 133-154 (hebreo), pp. 227-228 (inglés).
- Molech, Cult of, en C. Roth and G. Wigoder (eds.), *Encyclopedia Judaica*, vol. 12, Jerusalem 1971, pp. 230-234.
- The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background, *Ugarit Forschungen*, 4 (1972), pp. 133-154.
- Burning Babies in Ancient Israel. A Rejoinder to Morton Smith's Article in *JAOS* 95 (1975), pp. 477-479, *Ugarit Forschungen*, 10 (1978), pp. 411-413.
- WELLS, C., Ancient Obsteric Hazards and Female Mortality, *Bulletin of the New York Accademy of Medicine*, 51 (1975), pp. 1235-1249.
- WEYL, N., Some possible genetic implications of carthaginian child sacrifice, *Perspectives in Biology and Medicine* (1968), pp. 69-78.
- WHITAKER, J.I.S., *Motya. A Phoenician Colony in Sicily*, London 1921.
- WILKE, F., Kinderopfer und kultische Preisgabe im 'Heiligkeitgesetz', en *Festschrift der 57. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Salzburg vom 25. bis 29. September 1929 gewidmet*, Vienna 1929, pp. 138-151.
- WOLFF, S.R., Book Reviews: Les tombes puniques de Carthage, by Hélène Benichou-Safar, *Bulletin of American Schools of Oriental Research*, 265 (1987), pp. 91-93.
- Archaeology in Israel, *American Journal of Archaeology*, 98 (1994), pp. 481-519.
- WRIGHT, D.P., *The Disposal of Impurity*, Atlanta, Georgia, 1987.
- WRIGHT, G.E., The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Duteronomy 32, en B.W. Anderson and W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage*, New York 1961, pp. 26-67.

- WRIGHT, H.T. *The Administration of Rural Production in an Early Mesopotamian Town*, (University of Michigan Museum of Anthropological Papers, 38), Ann Arbor 1969.
- WYPUSTEK, A., The Problem of Human Sacrifices in Roman North Africa, *Eos*, 81 (1993), pp. 263-280.
- XELLA, P., Sul ruolo dei *g̃zrm* nella società ugaritica, *La parola del passato*, 28 (1973), pp. 194-202.
- Un'uccisione rituale punica, en D. Benigni et alii (eds.), *I Saggi Fenici-I*, vol. 1 (Collezione di studi fenici 6), Roma 1975, pp. 23-27.
- Un testo ugaritico recente (RS 24.266, Verso, 9-19) e il sacrificio dei primi nati, *Rivista di Studi Fenici*, 6 (1978), pp. 127-136.
- KTU 1.91 (RS 19.15) e i sacrifici del re, *Ugarit Forschungen*, 11 (1979), pp. 833-838.
- Recensioni: A.R.W. Green, The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East, *Rivista di Studi Fenici*, 8 (1980), pp. 149-153.
- Sacrifici umani ad Ugarit? Il problema di NPS, *Studi e Materiali Storia della Religione*, n. s. 51 (1985), pp. 355-385.
- Una menzione del tempio di Eshmun a Cartagine (CIS I 2362, 6), *Rivista di Studi Fenici*, 16 (1988), pp. 21-23.
- Recensioni: E. Lipinski *Studia Phoenicia* VI, *Rivista di Studi Fenici*, 17 (1989), p. 308.
- Un sidonien a Carthage (CIS I 4914 et 308), *Reppal*, V (1990), pp. 217-221.
- KAI 78 e il pantheon di Cartagine, *Rivista di Studi Fenici*, 18 (1990), pp. 209-217.
- «Divinités doubles» dans le monde phénico-punique, *Semitica*, 39 (1990), pp. 167-175.
- Tendenze e prospettive negli studi sulla religione fenicia e punica, *Atti II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 9-14 Novembre 1987)*, (Collezione di Studi Fenici 30), Roma 1991, pp. 417-429.
- Baal Hammon. Recherches sur l'identité et histoire d'un dieu phénico-punique*, (Collezione di Studi Fenici, 32), Roma 1991.
- Baal Hammon nel pantheon punico. Il contributo delle fonti classiche, en A. González Blanco, J.L. Cunchillos Ilarri y M. Molina Martos (eds.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura*, (Biblioteca Básica Murciana Extra 4), Murcia 1994, pp. 177-190.
- I *χρυσοὶ ναοί* dei Cartaginesi, *Aula Orientalis (Homenaje G. del Olmo Lete)*, 17-18 (1999-2000), pp. 363-366.
- La religione fenicia e punica: studi recenti e prospettive di ricerca, en J.P. Vita y J.A. Zamora (eds.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica*, (Cuadernos de Arqueología Mediterránea 13), Barcelona 2006, pp. 51-59.

- YADIN, Y., Symbols of Deities at Zinjirli, Carthage and Hazor, en J.A. Sanders (ed.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of N. Glueck*, New York 1970, pp. 199-231.
- YADIN, Y., AHARONI, Y., AMIRAN, R., DOTHAN, T., DUNAYEVSKY, I. and PERROT, J., *Hazor II*, Jerusalem 1960.
- ZADOK, R., *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods*, Haifa 1979.
- ZEVI, Z., Deuteronomistic Historiography in I Kings 12-2 Kings 17 and the Reinvestiture of the Israelian Cult, *Journal for the Study of the Old Testament*, 32 (1985), pp. 57-73.
- ZIEGLER, C.S., *De crudelissima liberorum immolatione Moloch facta*, 1864, en B. Ugolini (ed.), *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, vol. 23, Venice 1760.
- ZUCCA, R., La necropoli fenicia di S. Giovanni di Sinis, *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio San Antioco, 3-4 ottobre 1986*, (Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano 6, Suppl.) Cagliari 1989, pp. 89-107.
- Venus Erycina* tra Sicilia, Africa e Sardegna, en A. Mastino (ed.), *L'Africa romana. Atti del VI Convegno di studio, Sassari 16-18 dicembre 1988*, Sassari 1989, pp. 771-779

Fuentes bíblicas

- A. Colunga Cueto et L. Turrado (eds.), *Biblia Vulgata. Biblia Sacra iuxta Vulgata Clementinam*, Madrid 2002.
- K. Ellinger et W. Rudolph (eds.), תורה ונביאים וכתובים, *Biblia hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1984.
- R. Kittel (ed.), תורה ונביאים וכתובים, *Biblia hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1973.
- E. Nacar Fuster y A. Colunga Cueto (eds.), *Sagrada Biblia*, Madrid 1978.
- A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1979.
- F. Scio de San Miguel (ed.), *La Sagrada Biblia traducida al español de la Vulgata latina. Antiguo Testamento 4 vols., Nuevo Testamento 2 vols.*, Barcelona 1845-1863.
- J.R. Scheifler Amézaga (ed.), *Biblia de Jerusalén*, Tomo I-IV, Barcelona 1985.

Fuentes clásicas

- P.R. Ackroyd, The Theology of the Chronicler, en idem., *The Chronicler in His Age*, (Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. 101), Sheffield 1991.
- A. Adler, *Suidae Lexicon*, vol. IV, P-Y, Leipzig 1935.
- R.M. Aguilar, *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol. VIII, (Biblioteca Clásica Gredos 219), Madrid 1996.
- F.I. Andersen and D.N. Freedman, *Hosea*, (Anchor Bible, 24), Garden City 1980.
- F.C. Babbitt, *Plutarch's Moralia in sixteen volumes*, vol. II, 86B-171F, (LCL 222), London, Cambridge-Massachusetts 1928.
- F.C. Babbitt, *Plutarch's Moralia in sixteen volumes*, vol. III, 172A-263C, (LCL 245), London, Cambridge-Massachusetts 1931.
- F.C. Babbitt, *Plutarch's Moralia in sixteen volumes*, vol. V, 351C-438E, (LCL 306), London, Cambridge-Massachusetts 1936.
- M. Balasch Recort, *Polibio. Vol. 3, libros XVI-XXXIX*, vol. VIII, (Biblioteca Clásica Gredos 58), Madrid 1983.
- T. Barnes, *Tertulliani. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971.
- A.I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden 1981.
- D. Bodi, Les *gillûlîm* chez Ezéchiel et dans l'Ancient Testament, et les différentes pratiques cultuelles associées à ce terme, *Revue Biblique*, 100 (1993), pp. 481-510.
- R.G. Boling, *Judges*, The Anchor Bible, Garden City 1975.
- J.G.Ph. Borleff, II. Ad Nationes, *Qvinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars I, Opera Catholica. Adversus Marcionem*, (Corpus Christianorum Series Latinas, 1), Turnholti 1954.
- M. Borret, *Origène: Contre Celse*, Tomo III, livres V et VI, (Sources Chrétiennes, 147), Paris 1969.
- J. Bouffartigue et M. Patillon, *Porphyre de l'abstinence*, tome II, Livres II et III, Paris 1979.
- S. Brandt and G. Laubmann, *L. Caeli Firmiani Lactanti: Opera omnia* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum vol. XIX, pars I, sectio I), Pragae, Vindobonae, Lipsae 1890.
- R. Braun, Observations sur l'architecture de l'Apologeticum, *Latomus* 70 (1964), pp. 114-121.
- J. Bright, The Date of the Prose Sermons of Jeremiah, *Journal of Biblical Literature*, 70 (1951), pp. 15-31.
- J. Bright, *Jeremiah*, Garden City 1965.
- T.S. Brown, Clitarchus, *The American Journal of Philology* 71 (1950), pp. 134-155.
- R.T. Bruère, Silius Italicus *Punica* 3. 62-162 and 4. 763-822, *Classical Philology*, 47 (1952), pp. 219-227.

- R.G. Bury, *Sextus Empiricus in four volumes*, vol. I: *Outlines of Pyrrhonism*, (LCL 273), London, Cambridge-Massachusetts 1933.
- H.E. Butler, *The institutio oratoria of Quintillian*, vol. 4, (LCL 127), London, Cambridge-Massachusetts 1959.
- M. Camps i Gaset, Luciano de Samosata, *De Dea Syria*, en G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo (Aula Orientalis - Supplementa 14)*, Barcelona 1996.
- E. Cary, *The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus*, vol. I, (LCL 319), London, Cambridge-Massachusetts 1937.
- C. Castillos García, *Tertuliano. Apologético. A los gentiles*, (Biblioteca Clásica Gredos 285), Madrid 2001.
- J. Castro Sánchez, *Justino. Epítome de las «historias filípicas» de Pompeyo Trogo / prólogos / fragmentos*, (Biblioteca Clásica Gredos 212), Madrid 1995.
- B.S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, (Studies in Biblical Theology, Second Series, 3), London 1967.
- J. Cors y Meya, Filón de Biblos. La Historia fenicia, en G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo (Aula Orientalis - Supplementa 14)*, Sabadell 1996, pp. 149-160
- P. De Lacy and B. Einarson, *Plutarch's Moralia in sixteen volumes*, vol. VII, 523C-612B, (LCL 405), London, Cambridge-Massachusetts 1959.
- A. D'Ors, *M. Tulio Ciceron. Sobre la República*, (Biblioteca Clásica Gredos 72), Madrid 1984.
- G. Devallet, *Perfidia plus quam punica: l'image des Carthaginois dans la littérature latine, de la fin de la République à l'époque des Flaviens*, *Lalies* 16 (1996), pp. 17-28.
- A.B. Drachmann, *Scholia vetere in Pindari Carmina*, vol. II, *Scholia in Pythionicas*, Lipsiae 1910.
- A. Diez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1983.
- S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, (ICC), Edinburgh 1902.
- J.D. Duff, *Silius Italicus. Punica*, vol. I, *Books 1-8*, (LCL 277), London, Cambridge-Massachusetts 1934.
- J.D. Duff, *Silius Italicus: Punica*, vol. II, *Books 9-17*, (LCL 278), London, Cambridge-Massachusetts 1934.
- M.J. Edwards, Philo or Sanchuniathon? A Phoenician Cosmogony, *Classical Quarterly*, 41 (1991), pp. 213-220
- D.E. Eichholz, *Pliny: Natural History*, vol. X, *Libri XXXVI-XXXVII*, (LCL 419), London, Cambridge-Massachusetts 1962.
- I. Epstein (trad.), *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin in four volumes. III, Sanhedrin*, London 1961.
- J. Rufus Fears, *Silius Italicus, Cataphracti, and the Date of Q. Curtius Rufus*, *Classical Philology* 71 (1976), pp. 214-223

- R. Gardner, *Cicero in twenty-eight volumes*, vol. 13. *Pro Caelio. De provinciis consularibus. Pro Balbo*, (LCL 447), London, Cambridge-Massachusetts 1987.
- A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, *Sexto Empírico. Esbozos Pirrónicos*, (Biblioteca Clásica Gredos 179), Madrid 1993.
- R. M. Geer, *Diodorus Siculus: Library of History. Books XIX.66-110 and XX*, vol. X, (LCL 390), London, Cambridge-Massachusetts 1954.
- T.R. Glover, *Tertullian. Apology and De spectaculis. Minucius Felix. Octavius*, (LCL 250), London, Cambridge-Massachusetts 1931.
- W.M. Green, *Saint Augustine: The City of God Against the Pagans*, vol. II, *Books 4-7*, (LCL 412), London, Cambridge-Massachusetts 1963.
- J. Guillén, *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Madrid 1950.
- A.M. Harmon, *Lucian in eight volumes*, vol. IV, (LCL 162), London, Cambridge-Massachusetts 1935.
- G.L. Hendrickson and H.M. Hubbet, *Cicero in twenty-eight volumes*, vol. 5. *Brutus. Orator*, (LCL 342), London, Cambridge-Massachusetts 1962.
- A. Henrichs, *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, Bonn 1972.
- M.C. Herrero Ingelmo, *Pausanias. Descripción de Grecia, Libros III-VI*, (Biblioteca Clásica Gredos 197), Madrid 1994.
- M.C. Isart Hernández, *Clemente de Alejandría. Protréptico*, (Biblioteca Clásica Gredos 199), Madrid 1994.
- F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. II, B, Leiden 1962.
- F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Vol. III, C, Leiden 1958.
- S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, Frankfurt am Main 1997.
- E. Jiménez y E. Sánchez, *Dionisio de Halicarnaso. Historia Antigua de Roma. Libros I-III*, vol. 1, (Biblioteca Clásica Gredos 73), Madrid 1984.
- W.H.S. Jones, *Pliny. Natural History*, vol. VIII, *Libri XXVIII-XXXII*, ((LCL 412), London, Cambridge-Massachusetts 1963.
- O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary*, Philadelphia 1974.
- C.F. Keil and F. Delitzsch, *The Pentateuch. Commentary on the Old Testament in ten volumes*, I, Grand Rapids 1980.
- C.W. Keyes, *Cicero in twenty-eight volumes*, vol. 16, *De re publica. De legibus* (LCL 213), London, Cambridge-Massachusetts 1928.
- W.R.M. Lamb, *Plato. Charmides, Alcibiades I-II, Hipparchus, The Lovers, Theaetetus, Minos, Epinomis*, (LCL 201), London, Cambridge-Massachusetts 1927.
- B.A. Levine, *The JPS Torah Commentary. Leviticus*, Philadelphia, 1989.
- M. López Salvá y M.A. Medel, *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol. III, (Biblioteca Clásica Gredos 103), Madrid 1987.

- J.M. Lucas de Dios, *Sofocles. Fragmentos*, (Biblioteca Clásica Gredos 62), Madrid 1983.
- J. MacKenzie, *Second Isaiah*, Garden City 1968.
- R. Marcus, *Josephus in nine volumes*, VI, *Jewish Antiquities, books IX-XI*, (LCL 323), London, Cambridge-Massachusetts 1966.
- F. Mazza, S. Ribichini. e P. Xella, *Fonti classiche per la civiltà fenicie e punica I. Fonti letterarie greche dalle origini alla fine dell'età classica*, Roma 1988.
- J. Milgrom, *Numbers*, Philadelphia 1990
- C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*, (Sources Chrétiennes 2), Paris 1949.
- C. Morales Otal y J. García López, *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres (Moralia)*, vol. II, (Biblioteca Clásica Gredos 98), Madrid 1986.
- J. Morán, *Obras de San Agustín. XVI. La Ciudad de Dios*, Madrid 1964.
- S. Mowinckel, *Zur komposition des Buches Jeremia*, Kristiania 1914, así como su modificada posición en *Profecy and Tradition*, Oslo 1946.
- O. Murray, Hecateus of Abdera and Pharaonic Kingship, *Journal of Egyptian Archaeology*, 56 (1970), pp. 141-171.
- S.A. Naber, *Photii Patriarchae Lexicon*, vol. II, Amsterdam 1965.
- A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889 (2ª ed.).
- J. Nicol, *The Historical and Geographical Sources Used by Silius Italicus*, Oxford, 1936.
- E. Norden, *Ennius und Virgilius*, Leipzig 1913.
- M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, Philadelphia 1965.
- M. Noth, *Könige I. 1-16*, Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen-Vluyn, 1968.
- C.H. Oldfather, *Diodorus Siculus: Library of History. Books XII.41-XIII*, vol. 5, (LCL 384), London, Cambridge-Massachusetts 1950.
- H.A. Ormerod, *Pausanis. Description of Greece*, vol. II, *Books III-V*, (LCL 188), London, Cambridge-Massachusetts 1960.
- J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39*, Grand Rapids 1986.
- I.C.T. Otto, *Iustini Philosophi et Martyris Opera*, Tomo I, Parte I, 3ª ed., Jena 1876.
- A.C. Pearson, *The Fragments of Sophocles*, vol. I, Cambridge 1917.
- F. Pejonaute Rubio, *Quinto Curzio Rufo. Historia de Alejandro Magno*, (Biblioteca Clásica Gredos 96), Madrid 1986.
- M. Periago Lorente, *Porfirio. Sobre la abstinencia*, (Biblioteca Clásica Gredos 69), Madrid 1984.
- J. Quasten, *Patrología. I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid 1991.
Patrología. II. La edad de oro de la literatura patrística griega, Madrid 1985.
Patrología. III. La edad de oro de la literatura patrística latina, Madrid 1986.

- B. Radice, *Pliny. Letters and panegyricua in two volumes*, vol. 1, *Books I-VII*, (LCL 55), London, Cambridge-Massachusetts 1989.
- H. Rackham, *Pliny: Natural History*, vol. I, *Prefatio. Libri I-II*, (LCL 330), London, Cambridge-Massachusetts 1938.
- A. Reifferscheid and G. Wissowa, XXII. Scorpiace, *Qvinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars I, Opera Catholica. Adversus Marcionem*, (Corpus Christianorum Series Latinas, 1), Turnholti 1954.
- L. Rivero García, *Prudencio. Obras II*, (Biblioteca Clásica Gredos 241), Madrid 1997.
- M. Rodríguez de Sepúlveda, *Apolodoro. Biblioteca*, (Biblioteca Clásica Gredos 85), Madrid 1985.
- J.C. Rolfe, *Quintus Curtius*, vol. I, *Books I-V*, (LCL 368), London, Cambridge-Massachusetts 1946.
- E.F.C. Rosenmüller, *Jeremia vaticinia et threni*, I, Lipsia 1836.
- D. Ruiz Bueno, *Orígenes. Contra Celso*, Madrid 1967.
- L.A. Sánchez Navarro, *Santo Atanasio. Contra los paganos*, (Biblioteca patristica 92), Madrid 1992.
- E. Sánchez Saler, *Orosio. Historias. Libros I-IV*, (Biblioteca Clásica Gredos 53), Madrid 1982.
- E. Sánchez Saler, *Lactancio. Instituciones Divinas*, libros I-III, (Biblioteca Clásica Gredos 136), Madrid 1990.
- P. Santos de Domingo, *Minucio Félix. El Octavio*, Madrid s.d.
- N. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis*, Philadelphia 1989
- O. Seel, *M. Iuniani Iustini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, Stuttgart 1972.
- M. Segura Moreno, *Quinto Ennio. Fragmentos*, Madrid 1984.
- J.A. Shelton, *Oxyrhynchus Papyri 7444 (Select Papyri 105), As the Romans did. A source book in Roman history*, Oxford 1988.
- G.A. Smith, *The Book of Isaiah*, vol. I, New York 1906.
- N.H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, London 1967
- J. Souihe, *Platon: Ouvres complètes*, Tome XIII - 2e Partie: *Dialogues suspects*, Budé 1930.
- E.A. Speiser, *The Anchor Bible: Genesis*, New York 1964.
- E.M.J. Steuart (ed.), *The Annals of Quintus Ennius*, Cambridge 1925.
- C. Theodoridis, *Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos*, (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker, 2), Berlin - New York, 1976,
- H.J. Thomson, *Prudentius*, vol. II (LCL 387), London, Cambridge-Massachusetts 1961.
- R.W. Thomson, *Athanasius: Contra gentes and De Incarnatione*, Oxford 1971.
- J. Vara Donado, *Flavio Josefo. Antigüedades Judías*, vol. 1, *libros I-XI*, (Akal/Clásica 45), Torrejón de Ardoz 1997.

- F. Vollmer, *Fl. Merobavdis Reliquae blossii Aemilii Dracontii Carmina Evgenii Tolatani Episcopi Carmina et Epistylae*, Berolini 1905.
- G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, (Studies in Biblical Theology, 9), London 1953.
- G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. II, New York 1962.
- J.P. Waltzing et A. Severyns, *Apologétique. Tertuliano*, Paris 1979.
- E.H. Warmington, *Remains of Old Latin*, Vol. I: *Ennius and Caecilius*, (LCL 294), London, Cambridge-Massachusetts 1935.
- M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972.
- C.J. Wenham, *The Book of Leviticus*, Michigan, 1979.
- C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, Philadelphia 1973.
- C. Westermann, *Genesis 12-36*, Grand Rapids 1987.
- E. Wistrand, *Die Chronologie der Punica des Silius Italicus*, (Beiträge zur Interpretation der flavischen literatur, 62), Göteborg 1956.
- H.W. Wolff, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 73 (1961), pp. 171-186.
- H. Yaben, *San Justino. Apologías*, Madrid 1901.
- C. Zangemeister, *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII* (BT 133), Lipsae 1889.
- W. Zimmerli, *Ezechiel*, vol. 1, Neukirchen-Vluyn 1969.
- O. Zink, *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique, livres IV-V, 1-17*, (Sources Chrétienne, 262), Paris 1979.

Fuentes fenicias

- CIS - Corpus Inscriptonum Semiticarum, Pars Prima, Inscriptiones phoenicias continens, Paris: Tomo I: 1881; Tomo II: 1890; Tomo III: fasc. 1, 1926; fasc. 2, 1947; fasc. 3, 1962.
- KAI – H. Donner und W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden: Band I Texte: 1971; Band II Kommentar: 1968; Band IIIGlossare und Indizes. Tafeln: 1969.
- RES - *Répertoire d'Epigraphie Sémitique*, Paris: I première livraison: 1900; 2e livraison et 3e livraison: 1901; II première livraison (501-750) ; 2e livraison: 1908 (751-842); 3e livraison: 1912 (843-1200); 4e livraison (tables): 1914; III première livraison: 1918 (1201-1510); IV première livraison: (1511-2623); V première livraison: 1925 (2624-3052); VI première livraison: 1933 (3053-3665); 2e livraison: 1935 (3656-3946); VII première livraison: 1936 (3947-4207); 2e livraison: 1938 (4208-4664); 3e livraison: 1950 (4664-5106); VIII: 1968 Tables et index des tomes V, VI, VII.

Obras literarias

Isaac Asimov, *The Dead Past, en Earth is Room Enough*, Garden City, New York 1957.

Charles Dickens, *The Haunted Man*, London 1925.

Gustave Flaubert, *Salammbô*, Paris 1964.

James A. Michener, *The Source: a Novel*, New York 1965.

John Milton, *Paradise Lost*, Barcelona 1873.

Ronald E. Ritch, *The Bones of Molech*, Nashville 1987.